

الجزء الاول

من

الكتاب المعتبر

في الحكمة

سيد الحكماء اوحيد الزمان ابي البركات هبة الله
ابن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة
سبع واربعين وخمسة مائة
رحمه الله تعالى



الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية
بميدان ابادالذكر حرسها الله عن طوارق
الزمن وحفظها من الشرور
والآفات والفتن
في سنة ١٣٥٧ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولي التوفيق

الجزء الاول من الكتاب المتبر في الحكمة

ويشتمل على الجزء الاول من علم المنطق تصنيف (١) سيد الحكماء اوجاد الزمان
ابى البركات هبة الله بن على بن ملكا رضى الله عنه (٢) اما بعد حمد الله على نعمه
التي حمده من افضلها وشكره على آلائه التي شكره من اتمها واكملها .
فاني افول مفتتحا لكتا بي هذا - ان عادة القداماء من العلماء الحكماء كانت جارية
في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة والرواية دون الكتابة
والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن
يصلح من المتعلمين والساثلين في وقت صلوحه كما يصلح وبالعبارة اللاتقة
بفهمه وعلى قدر ما عنده (٣) من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصل علمهم الى غير اهله
ولا الى اهله في غير وقته ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم
وفطنتهم .

وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيرى العدد طويلى الاعمار ينقلون
العلوم من جيل الى جيل باسرها وعلى اتم تماها فلا يضيع منها شىء ولا ينسى
ولا يقع الى غير اهله .

(١) لا - لسيدنا سيد - (٢) لا - رحمه الله - (٣) لا - عندهم -

فلما قل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت الاعمار وقصرت الهمم واتقراض كثير من العلوم قللة المتعلمين والناقلين اخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتتخفظ فيها العلوم وتنقل من اهلها الى اهلها في الازمان المتباعدة والا لما كن المتباعدة واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات والخفي من الاشارات اللذين يفهمها ارباب الفطنة ويعرفها الاكياس من اهل العلم صيانة منهم للعلوم عن غير اهلها .

فلما استمر الامر في تناقص العلماء وقتهم في جيل بعد جيل اخذ المتأخرون في شرح ذلك العويص وايضاح ذلك الخفي ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف وخالط اهلها فيها كثير من غير اهلها واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين بكلام الجهال المقصرين .

فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكيمه بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون كنت (١) اقرأ كثير اواكب عليه اكبا باطويلا حتى احصل منه علما قليلا لان كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته في نقله من لغة الى لغة وكلام المتأخرين لاجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته واعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع اما للمعوض واما للاعراض فيتعذر الفهم لاجل العبارة والشرح والعلم لاجل الدليل والبيئة . فكنت اجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقها فوافني في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في افا وبلهم وتحصل باسباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك . لم يقل اولم ينقل وكان ذلك جميعه لا ينضب بالحفظ بل يتعلق في اوراق استبقيتها لارجعة والتحصيل فاطلع على تلك الاوراق من (٢) رغب في تبييض مصنف منها فامتنعت عن ذلك لما قدر (٣) من وقوعه الى غير اهله ممن يقبل او يرد ما فيه اوشيا منه بجهل وقلة تأمل .

(١) قط - وكنت (٢) بها شئ قط - يعني - علاء الدولة (٣) لا - يقدر -

فلما كثرت تلك الأوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه مع تكرار الالتباس عن تعيين اجابتهم اجبتهم الى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكيمية الوجودية الطبيعية والآلهية .

ومهمته بالكتاب المعتبر لاني ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققته النظر فيه وتممته لاما نقلته عن غير فهم او فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم اوافق على (١) ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبير الكبره ولا خالفت صغيره الصغره بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض .

وكان اغلب اجابتي فيه لكبير تلاميذي وقديهمم الذي هو كتابه ومستمليه والذي تصفح تعاليمه وراجع في علومه حتى كل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه وقد مت على ما ضمنته من العلوم الوجودية ذكر العلوم المنطقية التي قيل فيها انها (قوانين الانظار وعروض الافكار)

واحتذيت في ترتيب الاجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذوا راسطو طاليس في كتبه المنطقية والطبيعية والالهية وذكرت في كل مسألة آراء المعتبرين من الحكماء والحققت ما اعوز ذكره من اقسام الرأي واوردت البيانات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر ثم تعقبها بالاعتبار واعتمدت من جعلتها على ما رجحت به في المعقول كفة الميزان وانتصر وثبت بالدليل والبرهان ورفضت ما عدها كائنا ما كان ومن كان كما يظهر لتأمله بالمطاعة والتصفح والمراجعة ويرى عذري في البيان وحجتي في الحجة وبرهاني في البرهان .

واقبلت جميع ذلك بالكتاب الاصل والصحيفة الاولى اللتين (٢) اذا نقل الكاتب منهما اصاب او قابلهما صبح الكتاب وقسمت (٣) كتابي هذا الى ثلاثة اقسام القسم الاول يشتمل على العلوم المنطقية والقسم الثاني يشتمل على العلوم الطبيعية والقسم الثالث يشتمل على علم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي وعلم المنطق يشتمل على ثمانية مقالات المقالة الاولى ستة عشر فصلا المقالة الثانية سبعة فصول المقالة الثالثة

(١) لا - فيما (٢) لا - اللذين - (٣) من هنا الى المقالة الاولى - من كور

ثمائية عشر فصلا المقالة الرابعة سبعة فصول المقالة الخامسة سبعة فصول المقالة السادسة فصل واحد المقالة السابعة فصلان المقالة الثامنة فصل واحد .

المقالة الاولى

في المعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم

الفصل الاول

منها في منفعة المنطق وغرضه وموضوعه ومطالبه

الحكماء من جملة العلماء هم الذين يطلبون العلم بالموجودات والحق منه لعينه وبينهم خلاف واختلاف في عاومهم ومذاهبيهم المنقولة عنهم يسوء لاجله ظن المبتدئ في طلب العلم حيث يرى الخلاف دليلا على عدم الاصابة في الكل اوفي البعض فيقول لو كان الانسان يصل بنظره الحكيم الى الحق المبين الذي يحصل له به ثقة اليقين لما اختلف النظر من العلماء ولا استمر الخلاف بين الحكماء الذين قيل فيهم ان مطلوبهم الحق لعينه في علم الموجودات لا لاغراض غفلة تختلف بحسبها مذاهبيهم في مطالبيهم فدعا هذا الفكر ومثاله اهل النظر من العلماء والمتعلمين الى طلب ما لاجله يصل الى علم الحق ومعرفته من الطالبين من يصل ويضل عنه من يضل ويقصر من يقصر ويصيب فيه من يصيب ويخطئ فيه من يخطئ فقالوا في ذلك اقوالا متفرقة مبددة فيما بين اقوالهم في علومهم فهذبها الانظار واتمها الانكار حتى كتب ارسطو في ذلك الكتاب الذي سماه بعلم المنطق في عدة اجزاء ضمن كل جزء منها فنا من فنون الانحاء التعليمية الفكرية النظرية فيما يتصوره الانسان ويصدق به فكان هذا الكتاب في هذا المطلوب اكل ولاغراض المقصودة فيه احوى من جميع ما نقل اليها عن القدماء في فنه ودل كلامه فيه على ان غرضه المقصود منه ذكر الاسباب التي اوجبت لاهل النظر في نظرهم ما اوجبت من اختلافهم في مذاهبيهم وعلومهم حتى وصل منهم من وصل الى الصواب ووقع من وقع الى الخطأ وبما ذاب وصل الى ذلك ويتجنب هذا وعلى ان موضوعه الذي

يتصرف فيه المنطقي هو ما به يتوصل الى معرفة المجهولات والعلم بها وهو المعاني السابقة الى اذهان الناس قبل نظرهم فيها يرومون تحصيله من المعارف والعلوم الاكتسابية فانه يستعملها في ذلك يتصرفه فيها تصرفا يكسبها صوراً تأليفية كما نذكرها .

ولذلك يقول ان كل تعلم وتعلم ذهني فبعلم سابق وعلى ان مطالبه هي انه كيف يتوصل الانسان بالمعرفة والعلم السابقين الى تحصيل المعرفة والعلم المكتسبين بالطلب وعلى اى وجه يكون ذلك وعلى ان غايته افادة ما يتوصل به الانسان الى اكتساب المعارف والعلوم المجهولة ومعرفة الحق فيها من الباطل والصدق مما يقال فيها من الكذب .

وقال قوم ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث تدل على المعاني وما اصابوا فان ذلك هو علم اللغات - وغرض المنطق ومنفعته بحسب ما قيل بدلان على ان المنطقي لا مدخل للالفاظ في علمه الا بالعرض كدخولها في سائر العلوم والصنائع للفاوضة فيها وهو يتصرف بذهنه في تعرف المجهولات من المعارف والعلوم المطلوبة بالمعارف والعلوم التي سبقت الى ذهنه من غير حاجة الى الالفاظ وان دخلت الالفاظ في اجزاء من هذا العلم فدخولها في غرضه بالعرض لا بالذات كما ستعلمه من الجدل والخطابة والفسطة والشعر التي ظن هؤلاء ان حكم الباقي مثل حكمها واذا كان كذلك فان (١) المقصود بالذات المعاني (٢) والالفاظ بالعرض ومن اجلها ودخول الالفاظ في خطاب الحاضرين من حيث تدل على المعاني كدخول الكتابة في خطاب الغائين من حيث تدل على الالفاظ وكما انه لا يلزم ان تكون الكتابة موضوع علم المنطقي لانه قد ضمن الكتب كذلك لا يلزم ان تكون الالفاظ موضوعاً له لانه ينطق به ويفاوض فيها وانما الذي غلط في هذا الموضع هو ما اتفق من الغناء عن الكتابة باللفظ ولم يتفق الغناء عن اللفظ بنعمه .

(١) لا - فالمقصود (٢) زاد قط - (ايضاً) -

فقد تحصل بما قيل ان منفعة هذا العلم هي هداية الازهان الى حقائق المعارف والعلوم ورددها عن الزيف والزلل فيها .

وغرضه معرفة ما به تكون الهداية والرد وكيف يكونان به .

وموضوعه ما به يتوصل الى الهداية والرد المذكورين من المعارف والعلوم السابقة الى الازهان من حيث يتوصل بها الى ذلك ومطلوباته هي القوانين التي تستفاد بها المعارف والعلوم المكتسبة من جهة المعارف والعلوم السابقة الى الازهان فهو قانون الهداية النظرية التي تكون بسابق المعارف والعلوم الى ما يكتسب بها منها .

واقول ان النفوس الانسانية مختلفة في طياعها وغاياتها وان الهداية النظرية في العلوم منها اولية ومنها تعليمية والاولية هي الحكمة الغريزية التي هي موجودة بالفطرة لنفوس دون غيرها والتعليمية هي القوانين الصادرة عن تلك الفطرة المنسوخة منها يتعلمها فاقد الحكمة الغريزية من واجدها والواجدون لها على قسمين واجد على فطرته الاولى وغريزته الظاهرة مما يدنسها وواجد تدنس فطرته بما طرأ عليها من عادات وتعاليم اخرى والاول هو القدوة لنفسه ولغيره والثاني يحتاج الى الاول حتى يقابل غريزته بغريزته مقابلة النسخة بالام فيصلحها بها والواجدون على قسمين قابل وغير قابل والتقابل هو الذي تعمد في فطرته الحكمة الغريزية وضدها المانع عن تعلمها فيهدى بالتعلم ويستفيد منه بقدر ما يتعلم من القوانين المنسوخة من الغريزة الاولى اذ لا مانع لها .

وغير القابل هو الذي يوجد فيه مع عدم الحكمة الغريزية غريزة هي ضدها فتكون خارجة بالطبع عن الغريزة الاولى بمثابة لها في احكامها ومذاهبها وهي التي لا تستفيد العلم ولا تقبل الهدى لمانع من طبعها وغريزتها .

وعلم المنطق يستغنى عنه الاول ولا ينتفع به الاخر ومنفعة الثاني به اكثر من منفعة الثالث لكون هذا مطبوعا وهذا مكلفا ولكل تعليم وتعلم ضرورة الى الالفاظ من جهة مفاضة العلم للتعلم على طريق المسموم وهي موجودة فيما تلقته الناس

ونشأ على تعلمه من اللغات وعلى طريق الخصوص في علم علم من جهة الفاظ
يختص وضعها وعرفها بذلك العلم فذكر الآن من ذلك ما يختص بعلم المنطق
وتقدمه على ما يتبدى به منه .

الفصل الثاني

في نسبة الالفاظ الى معانيها ومفهوماتها واختلاف اوضاعها ودلالاتها
كل لفظ يجري بين الناس في مفاهيمها ومجاراتهم فله معنى في ذهن قائله
هو الذي دل به عليه ومفهوم في ذهن سامعه هو الذي يستدل به عليه وقد يدل
اللفظ عند السامع على معناه المقصود عند القائل كما يفهم الحيوان الناطق من لفظة
الانسان ويسمى ذلك دلالة المطابقة وقد يدل على معنى هو في صمته ومن جملته كما
تدل لفظة الانسان على الحيوان اوعلى الناطق فان في دلالتها عليه دلالة على كل
واحد منها وتسمى دلالة التضمن ويقوم منه ايضا معنى ليس هو المعنى المقصود
ولامن جملته لكنه لا زم له ومقارن غير منفك عنه وتسمى دلالة التزام كما تدل
لفظة المتحرك على معنى المحرك والسقف على الحائط فان المتحرك لا ينفك عن
محرك وان لم يكن هو المحرك ولا مفهوم المحرك جزء من مفهومه والسقف
لا ينفك عن الحائط وان لم يكن الحائط هو ولا جزءه ولو جعلت دلتين مطابقة
وهي الاولى والآخران يجتمعان في الالتزام والاول منها يخص اذا خص بالزام
التضمن والثاني بالزام الاستبعاد فان الجزء انما يفهم لزوما لفهم الكل لكان
صوابا ايضا .

والاسماء قد تشترك المسميات بها في المسموع منها والمفهوم كما شراك القرس
والانسان في الحيوان وزيد وعمر في الانسان وتسمى متواطئة وقد تختلف
فيها كما تختلف زيد وعمر في مسموعها ومفهومها بل كالانسان والحجر
والحيوان والشجر وتسمى متباينة .

وقد تشترك في احدها اما في المسموع دون المفهوم كما شراك هذا الشخص
وهذا الشخص في اسم زيد والبصر وينبوع الماء في اسم العين وتسمى مشتركة
ومتفقه (١)

ومتفقة .

واما في المفهوم دون المسموع كاشتراك العقار والجر والبشر والانسان وتسمى مترادفة .

وقد يدل باللفظ الواحد على موجود واحد بمفهومات كثيرة باوضاع مختلفة بمفهوم مفهوم كما يقال لحيوان ما انه متحرك تارة بمفهوم حركة الغنم والذبول وهو زيادة كميته او نقصانها وتارة بمفهوم حركة الاستحالة وذلك باشتداد كميته كلونه او حرارته (١) وضعفها وتارة بمفهوم حركة النقلة في مكانه ويكون ذلك اللفظ في دلالته على ذلك الواحد من المسميات اسما مشتركا لاتحاده في المسموع وتكثره في المفهوم .

وقد يدل باللفظ الواحد على مفهومات كثيرة في الوجود الواحد بوضع واحد على سبيل التركيب كما يدل بالابيض على البياض وعلى حامله وبالتمكن على المكان وساكنه وبالابيضاض على البياض وتجده في نفسه وبالبيض على البياض وتجده لحامله وبقولنا تحرك ويتحرك على الحركة وهو وضعها وزاها البين واللغات في هذا سبيل الى التوسع والزيادة وايقاع اصطلاح على تسمية كل صنف منها باسم يعرف به كما اصطلاح على ان يقال لما جرى مجرى الابيض والمتحرك اسم مشتق وهو الدال على موصوف بصفته ولما جرى مجرى المكي والمدني والهاشمي والعاوي اسم منسوب ونسبي وهو الدال على منسوب الى شيء بذلك الشيء الذي هو منسوب اليه وعلى نسبه اليه ولما جرى مجرى تحرك ويتحرك فعل وكلمة وهو الدال على صفة الموصوف غير معين في زمن معين من ماض او مستقبل ولما خالف ذلك في ان لا يدل مع الدلالة على الموضوع على زمانه من سائر الالفاظ اسم كزيد وعمر والانسان والقرس ولما جرى مجرى الابيضاض اسم هو مصدر لان منه تبنى الافعال التي هي الكلم كقولنا ابيض وبييض ابيضاضا وهو الدال على امر ما وجود زمامي هو فيه غير قار على حديقف الوجود منه عنده .

وكل ما يقال في المحاورات اللفظية، من الالفاظ فاما ان يكون لفظا مفردا وهو الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء، مدلوله كقولنا زيد او الانسان واما ان يكون مؤلفا وهو الذي يراد باجزائه دلالة على جزء، ما يراد بكلمة كقولنا زيد كاتب او الانسان حيوان ومن اللفظ المفرد ما دلالة دلالة تامة وهو كل لفظ يكون السؤال عنه والجواب به (١) مستقلا بمفهومه في دلالة وتلك هي الاسماء والافعال اعني الكلم كقولنا زيد وعمر وفعل ويفعل فانه لو سأل سائل وقال من هذا كان الجواب بانه زيد او عمر وجوابا مستقلا بمفهومه في دلالة وكذلك لو قال ما الذي فعل فقال قام او مشى او ما الذي يفعل فقول او يمشى لكان الجواب بكل واحد من هذه جوابا مستقلا بمفهومه في دلالة.

ومنه ما دلالة غير تامة وهو كل لفظ يكون السؤال عنه والجواب به غير مستقل بمفهومه في دلالة كقولنا في والى ومن وعلى فانه لا يقال لاما في ولاما على كما يقال ماهذا وما الانسان وما فعل ولا من في ولا من على كما يقال من زيد او من الانسان ولو سأل سائل فقال من هذا او ما الذي فعل او يفعل او ما الذي عرض له او كيف هو كان الجواب بانه من او الى او في او على جوابا مستقلا (٢) بمفهومه في دلالة وهذه امثالها تسمى ادوات وحروفا لا يتلفظ بها في المحاورات الامع غيرها.

والاسماء فمنها بسيطة وهي التي لا يكون في مسموعها تركيب يرجع الى تركيب المفهوم كزيد والانسان والحجر ومنها مركبة وهي التي يكون في مسموعها تركيب يرجع الى تركيب المفهوم كصاحب الدار ورئيس المدينة بل وكالابيض والاسود وسائر الاسماء المشتقة والمنسوبة والمصادر فان في سائرهما تركيبا بهذا المعنى على ما قيل ولا شك ان الفرق بين التركيب والتأليف في الالفاظ، مفهوم مما قيل فليس صاحب الدار لفظا مؤلفا وان كان لمسموعه اجزاء يتلفظ بكل منها على انفراد فليست هي دالة على اجزاء من مفهومه المدلول به عليه فليس (٣) الدار احد جزئي مفهومه الذي هو صاحب الدار ولا هو دال عليها بقصد متوجه اليها وانما صاحب الدار

(١) منه - لا (٢) كذا - في قط ولا - وفي - كو - غير مستقل وهو الصواب - ح

(٣) لا - مفهوم الدار

انسان له صفة نسبة (١) الى شيء هو الدار يدل عليه بها وعليها بالدار وامثال هذه مفهومة عند من تأمل قليلا ويتثبت في تأمله لا كمن فهم التركيب تأليفا ورد على ارسطوطاليس في قوله بان عبدا لله وعبد شمس من المركبات بان بين انها ليسا من المؤلفات واتعب نفسه في ما لا اختلاف فيه وهو انها ليسا من المؤلفات وذلك لم يقل وانما قيل انه مركب وذلك غير مردود وايضا فان ارسطوطاليس قال ذلك في الاسماء دون غيرها لان هذا التركيب انما يكون في الاسماء ولا يكون في الكلم ولا في الحروف فان الاسم يركب من اسمين كعبدا لله و(عبد شمس-٢) ومن اسم وكلمة مثل تأبط شر ولا تركب الكلمة من كلمتين ولا من اسم وكلمة وكذلك الحرف ولا في لغة من اللغات واما التأليف فانه يكون في جميعها بل بين جميعها ومن قال ان عبدا لله لفظ مؤلف فقد جعله الفاظا لا لفظا فان التأليف انما يكون بين اشياء ولا يلزم منه الاتحاد واما التركيب فانه يكون للتحديد من اشياء ولا يليق ان يقال لفظ مؤلف بل مركبة وانما يقال الفاظ مؤلف ولفظ مؤلف لان اللفظ اسم الجنس لا يمنع قوله على واحد ولا على كثير فاللفظ المؤلف ويعرف بالقول فانه ما تأليفه تأليف يشتمل عليه في المفهوم وحده يصح ان يدل عليها بلفظة واحدة في المسموع كقولنا الحيوان الناطق المائت فان هذا يشتمل عليه في المفهوم وحده هي الانسانية ويدل عليها بلفظة واحدة وهي قولنا انسان ومنه ما ليس كذلك كقولنا الانسان حيوان فانه لا اتحاد له في مفهومه ولا في مسموعه .

وقيل ان كل محاوراة لفظية نهى لغرض هو اما طلب من القائل او اعطاء والطلب على ما صنف اما طلب قول واما طلب فعل غير القول وطلب القول يسمى مسألة واستعلاما وطلب الفعل فهو كالامر والالتماس والتضرع والاعطاء باللفظ هو الاعلام والاخبار كقولنا ان زيدا حيوان والانسان ناطق ويلزمه ان يكون صادقا او كاذبا وذلك مما لا يلزم اللفظ المفرد ولا ما في قوته من المؤلف فان القائل انسان او حيوان ناطق ما ثبت ما لم يضاف اليه غيره اضمارا او تصريحاً لم يصدق ولم يكذب وكل لفظ يلزم منه الصدق والكذب فهو مؤلف ويسمى خبرا وتولا

جازما فهذه اصناف ما يدخل في المحاورات من الالفاظ المؤلفة وهي النسب اقاوالا
وما لم تتضمنه هذه القسمة من اللفظ المؤلف كالا لفاظ المقولة للتمنى كقول
قائل يا ليتني عالم وللتعجب كقوله ما احسن هذا فليس يدخل منها في المحاورات
والمفاتيح والاما كان المقصود به عند القائل الاخبار وان لم يكن في صبيغته
الظاهرة ودلالته الاولى كذلك ففي هذا القدر كفاية بحسب ما يقتضيه هذا الموضوع
من الكلام في الالفاظ .

الفصل الثالث

في المناسبة بين موجودات الاعيان ومتصورات الازهان

ولان الانسان في مبدأ نظره قد لا يشعر بفرق فيما يدركه بين متصورات ذهنه
وبين موجودات الاعيان فلذلك تكون الاسماء لها عنده مشتركة ودلالته عليها
بالالفاظ دلالة واحدة حتى يسمى خيال زيد زيد او صورة الانسان انسانا
والاسماء بالحقيقة عند كل مسم انما هي لتصورات ذهنه وبوساطتها هي عنده
للموجودات حتى انه لو رأى فرسا من بعيد فلم يتحققه ولم يتمثل في ذهنه منه
حقيقة صورته بل غلط فيه فظنه حمارا لقد كان يسميه بحسب ما تصور في ذهنه
لابلالاسم الموضوع لحقيقته وكذلك اذا تمثل في ذهنه من الكثيرين صورة
واحدة سماهم باسم واحد كما يسمى كل واحد من زيد وعمر وخالد انسانا وكل
واحد من الفرس والانسان حيوانا .

فاذا قيل ان كذا هو كذا مثل ان زيدا هو انسان فقد قيل ان الشيء المسمى بزيد
هو الشيء المسمى بانسان بل الشيء الذي معناه في الذهن هو المعنى المسمى بزيد
معناه في الذهن المعنى المسمى بانسان والمقول كعنى الانسان يسمى محمولا والمقول
عليه كزيد يسمى موضوعا والقول الذي بمعنى المصدر لا الذي هو لفظ مؤلف
يسمى محملا والمعنى المحمول قد يحمل باسمه ويقال بنفسه حتى يقال ان الموضوع
هو المحمول كما يقال ان زيدا هو انسان ويسمى حمل مواطاة لان المحمول
هو صورة الموضوع ومعناه وقد يحمل بلفظ مؤلف من اسمه ومن لفظ نسبة

يقال

يقال بها لأنها صورة حالة منسوبة الى الشيء بانها له وفيه لا صورة ذاته كما يحمل
البياض على زيد يقال زيد ابيض او ذوبياض وناطق او ذونطقي والجل بالحقيقة
هو اضافة المعنى المحمول الى موضوعه واعتباره بقياسه عندا لذهن وذلك ممكن
لكل شيء بقياس كل شيء اعني ان كل معنى ذهني قديمكن الذهن اعتباره بقياس
كلما يقدر موضوعا (فيكون - ١) في اعتباره ممكنا ان يحمل عليه وان لا يحمل من
حيث هذا متصور ذهني وهذا موضوع اعني مقدر الموضوعية وقد تسمى هذه
الاضافة والاعتبار بالتقدير حمل وان كان بالحقيقة جواز الحمل وامكانه عند
الذهن .

ثم ان التأمل والحكم العقلي ان اخرج هذا الجواز الى الوجوب اعني ان اوجب
فيما قدر حمله الحمل بالحقيقة مسمى ذلك حملا بالايجاب وذلك هو الحكم بوجود شيء
لشيء كالكتاب لزيد في قولنا زيد كاتب وان اخرج ذلك الجواز الى المنع
اعني ان منع من حمل ما قدر حمله مسمى ذلك حملا بالسلب وذلك هو الحكم بلا وجود
شيء لشيء كالكتاب لعمر وفي قولنا عمر وليس بكتاب والحمل الحقيقي هو الذي
بالايجاب واما الذي بالسلب فليس يحمل بل هو بالحقيقة رفع الحمل ومنعه وانما يسمى
حملا بالمجاز من جهة الاضافة المقدرة على ما قيل ومن اجل الجواز الذهني الاول
فالحمل مقول عليها باشتراك الاسم لا قولاً بمعنى واحد وكذلك الحمل الايجابي
اذا قيل على ما يحمل بذاته ولفظه بانه هو كالا انسان على زيد وعلى ما يحمل بنسبة
واشتقاق لفظ مؤلف من لفظه ولفظ النسبة كالا ببيض والا سود على زيد انما
نقال باشتراك الاسم ايضا لا قولاً بمعنى واحد - فالحمل انما هو قول لفظ بمعناه على
على الموضوع الواحد وعلى الموضوعات الكثيرة .

وكل اعط يصح فيه ان يحمل بمعناه الواحد على كثيرين كالا انسان المقول بمفهوه
على زيد وعمر ويسمى كلياً وكل لفظ لا يصح فيه ان يقال بمفهوه على اكثر
من واحد كزيد وعمر ويسمى جزئياً فان الدال باللفظة زيد في مفاهمه انما يدل
بها على ذات زيد الذي هو شخص واحد معين لا على كل مسمى بزيد وذات زيد .

وهو به لا يجوز ان تصور له ولا غير غيره والكيفية بالحقيقة واولا للعنى واللفظ من اجاء وكذلك الجزئية .

والكلى فاما ان يقال ع-لى ما هو كلى له . حتى يقوم له حتى يكون هو حقيقة كالانسان لزيد او داخل في حقيقته دخول الجزء كالحيوان للانسان ويسمى ذاتيا واما ان لا يكون قوله عليه كذلك بل انما يقال بمعنى زائد على هويته عارض لها كالبعض والاسود للفرس والانسان ويسمى عرضيا والذاتى منه ما يصلح لان يقال في جواب ما هو كالحيوان لصالح لذلك في جواب السائل عن الانسان والفرس بما هو وانما صلوحه لذلك لان المحيب به يكون قد وفى السائل كمال المعنى الذاتى المشترك لهويتها لا كالحساس الذى لو اجاب به لقد كان انما يدل على بعض الهوية الذاتية المشتركة لها فانها يشتركان في سائر ما به الحيوان حيوان وذلك هو بالجسم وذى النفس والحساس والمتحرك بالارادة والمتعذى والمحيب بواحد منها لا يكون قد وفى جواب سائله كالانسان لزيد وعمر ولا كما لاطق لمثل ذلك ايضا ومنه ما يصلح لذلك كما قيل في الحساس والناطق -

والكليات المقولة في جواب ما هو قد يقال اكثر من واحد منها على اشياء واحدة باعيانها وتختلف تلك المقولات بالعموم والخصوص كالجسم والحيوان والانسان المقولة على زيد وعمر ووخالد فان الانسان يقال عليها في جواب ما هو والحيوان ايضا يقال عليها كذلك لكن قول اعم فانه يقال عليها مع الفرس والحمار وغيرها والجسم يقال عليها كذلك واعم من قول الحيوان فانه انما يقال عليها مع اصناف النبات والجمادات والاعم منها يقال على الاخص كذلك كالجسم على الحيوان والحيوان على الانسان .

فالكلى الاعم من الكلين القولين في جواب ما هو يسمى جنسا لذلك الاخص والاخص يسمى نوعا له واول كلى يقال على الاشخاص في جواب ما هو يسمى نوعا ايضا لا باعتبار (١) انه اخص من كلى آخر مقول عليه في جواب ما هو لكن باعتبار قوله كذلك على الاشخاص اولا وبغير واسطة والمقول على انواع

كثيرة في جواب ما هو يسمى جنسا وكان النوع الذي بهذا المعنى اول نوع مقول على الأشخاص هو نوع الانواع كما ان اهم الاجناس اعني آخر جنس مقول عليها يسمى جنس الاجناس لان هذا النوع اجناسه انواع وهذا الجنس انواعه اجناس ولان ذلك آخر تلك ونوعها وهذا اول هذه وجنسها .

وأما الكلّي الذي لا يقال في جواب ما هو من الذاتيات فأنما لا يقال. لانه لا يؤيد حقيقة الهوية المطلوبة في سؤال ما هو لكنه لذاتيته لا محالة من متممات الحقيقة وما يدخل في كمال الماهية فهو وان لم يقل في جواب ما هو حتى لا يصلح ان يكون بنفسه الجواب فإنه داخل في الجواب فان الناطق وان لم يصلح ان يقال على زيد وعمر ووخالد في جواب ما هو حتى اذا سئل عن احدهم بما هو قيل ناطق فإنه يدخل في الجواب حتى يقال حيوان ناطق الا ان الانواع تفضل بخصوصها على عموم اجناسها باختصاص كل منها دون جنسه بواحد منها كاختصاص الانسان دون الحيوان بالناطق والفرس بالصاهل وهي تميز الانواع المشتركة في طبيعة الجنس بعضها عن بعض فيقال لذلك في جواب اى شيء هو اعنى اى شيء هو النوع من جنسه كقولنا في الانسان اى حيوان هو فيقال ناطق والفرس فيقال صاهل فكل ذاتي (١) لا يقال في جواب ما هو فانه يقال في جواب اى شيء هو وذلك ان الذاتى اما ان يكون هو النوع واما ان يكون ما يشتمل عليه يتضمنه النوع لانه يشتمل كما علمت على كل ذاتى وما يشتمل عليه النوع فهو الجنس الذى به شارك غيره من الانواع والفصل الذى به يتميز عن غيره مما يشترك في الجنس من الانواع والنوع والجنس مقولان كما علمت في جواب ما هو والفصل هو المقول في جواب اى شيء هو فكل ذاتى اما مقول في جواب ما هو واما مقول في جواب اى شيء هو فكل ذاتى هو اما نوع لما هو ذاتى له واما جنس واما فصل والعرضى ايضا ينقسم الى ما يختص بعرضه بنوع دون غيره كالصاحك للانسان دون غيره من الحيوان ويسمى خاصة او عرضا خاصا والى ما يشترك النوع فيه غيره ويسمى عرضا وعرضيا عاما .

قد تحصل من ذلك ان كل كلي فاما ان يكون ذاتيا لما هو كلي له واما عرضيا وكل ذاتي فاما مقول في جواب ما هو لما هو ذاتي له واما غير مقول والمقول في جواب ما هو اما الاعم وهو الجنس لما هو اخص منه مما هو مقول عليه كذلك واما الاخص وهو النوع لجنسه اعنى لما هو مقول عليه كذلك واما ما لا يقال وهو الفصل الذي يتميز به الاخص ما يقال في جواب ما هو ويتمخص عن صوم الاعم والعرضي فاما الاعم من الكل الذي هو عرضي له ويسمى عرضيا عما وما الذي يختص به ولا يكون لغيره وهو الخاصة فكل كلي لما هو كلي له واما نوع واما جنس واما فصل واما خاصة واما عرض عام وليس وصف كلي سوى هذه الجنس .

وقد يقسم العرضي بحسب عرض يستعمله الى ما يعرض للشيء من ذاته وهو له بذاته كالنور للشمس والثقل للارض والخفة للنار وتسمى اعراضا ذاتية (١) لانها عرضت للشيء بذاته ومن ذاته فيكون هذا مفهوما ثانيا للذاتي وزيادة قريبة في الاصطلاح وهي قولنا عرض ذاتي لا ذاتيا مطلقا ولاوصفا ذاتيا والى ما يعرض له من غيره وهو له بغيره لاذاته ولا من ذاته كالنور للقمر والحرارة للآلء الحار فان النور للقمر لا من ذاته لكن من الشمس والحرارة للآلء الحار لا من ذاته بل من النار والشمس ويسمى امثالها لواحق خارجية (٢) وعوارض غريبة .

الفصل الرابع

في تعريف هذه الكليات الخمس بالاقاويل المعرفة

(وهي الحدود والرسوم - ٣) واشباع الكلام فيها

١- الجنس فيعرف بانه المحمول الاعم من محولين مقولين في جواب ما هو او بانه المقول في جواب ما هو على كليات تختلف باوصاف ذاتية واما النوع فيبانه المحمول

(١) في هاشم قط - الذاتى اما الماخوذ في حد الشيء وهو ما قيل اولاولا وما يؤخذ الشيء في حده وهو هذا الاخير كقطعة يؤخذ الانف في حدها فيقال بتغيير الانف (٢) كو - خارجه (٣) ليس في كو ولا -

الاخص من محولين مقولين في جواب ما هو اوبانه واحد من كليات يعمها جنس واحد ثم نقطة النوع يقال على معنى آخر وهو كل معقول لاتبنا زاحاده بأوصاف ذاتية ويعرف بانه المقول على كثيرين لا يختلف اوصافهم الذاتية في جواب ما هو فيكون المقول في جواب ما هو اما الاعم وهو الجنس واما الاخص وهو النوع وايضا اما المقول على مختلفين بالاوصاف الذاتية وهو الجنس واما على ما لا يختلف اوصافهم الذاتية وهو النوع فيكون للنوع مفهوم امان احدهما بالاضافة الى ما فوقه وهو الجنس والآخر لا تعتبر فيه اضافته الى ما فوقه بل الى ماتحته وهي اشخاصه التي لا يختلف بالاوصاف الذاتية والاول قد يعود باعتبار ما تحته جنسا اذ تكون تحته انواع تختلف اوصافها الذاتية فيكون نوعا وجنسا اما نوعيته بقياسه الى ما فوقه وهو الجنس واما جنسيته بقياسه الى ماتحته وهي الانواع فهو نوع بالجنس وجنس لا انواع والآخر لا يكون الانواع فقط اذ نوعيته كانت بقياس ما تحته وقد يتفق المعنيان في طبيعة واحدة كالقرس مثلا الذي هو نوع بالاضافة الى جنسه وهو الحيوان ونوع ايضا باضافته الى اشخاصه اذ لا يختلف بأوصاف ذاتية وقد لا يتفقان في طبيعة اخرى كالحيوان الذي هو نوع بقياسه الى ما فوقه وهو النفس ولا يكون نوعا بقياسه الى ماتحته اذ هي انواع وتختلف بأوصاف ذاتية وكذلك قد يجوز ان يكون نوعا بهذا المعنى الثاني ولا يكون نوعا مضافا وان كان على الاكثر لا يكون نوعا بالمعنى الثاني الا وهو نوع بالمعنى المضاف الا ان ذلك باعتبار الموجودات والنظر ههنا باعتبار التصور والعقل سواء اتفق في الموجودات (١) ولم يتفق واذا اتفق لهذا النوع الثاني ان يكون له نوعية بالمعنى المضاف سمي نوع الانواع ونوعا اخيرا وذلك ان الجنس قد يكون فوقه جنس كما قيل واذا انتهى الارتفاع في مرتبة العموم الى الجنس الذي لا يكون معموا من غيره سمي جنس الاجناس وكذلك النوع اذا كان نوعا بالجنس يعمه وغيره فقد يكون ايضا جنسا بقياس ما تحته كما قيل واذا انتهى الى النوع الذي لا انواع اخرى تحته سمي نوع الانواع وليس يلزم في هذا النوع

الاخير ان تكون تحتها اشخاص لاحالة متكررة في الوجود فانه قد قيل اننا لا نعتبر فيما (نقرره - ١) الآن الوجود وان الكلي بحسب هذا الوضع يكون كليا وان لم يكن منه في الوجود واحد ولا كثير وذلك انه وضع في تعريفه انه اللفظ الذي يصح فيه ان يحصل بمعناه الواحد على كثيرين مكان شرطه الصحة والجلوا زلا الوجود والحصول واما في الوجود فقد يكون منه واحد لا غير كالمس.س ويكون معنى الشمس ولفظها معنى ولفظ كليا لانه يصح قولها على كثيرين ولا يتمتع اذ لو وجد شمس كثيرة اسمى كل واحد منها بذلك الاسم معينا (٢) به ذلك المعنى فالتامع انه لم يوجد لان القول لم يصح كزيد الذي لم يصح قوله بمعناه على كثرة كما قيل وقد لا يكون منه في الوجود ولا واحد ايضا ككثير من الصور الذهنية التي لم يوجد منها في الوجود واحد ولا كثير ولا يوجد كجبل من ذهب وانسان طيار فان الانسان الطيار كلي ايضا لانه لو وجد منه كثرة لقل لفظه بمعناه على كل واحد منها ولم يكن في الذهن متمتعا كاللفظ الجزئي ومعناه وقد لا يكون واحد ولا كثير ولكن يجوز ان يوجد كائن من ذهب وبيت من نحاس وكثير من تراكيب الاشكال والالوان في المواد المسكنة وقد يكون في الوجود منه كثير كاشخاص الناس فعلى هذا يجب ان يعلم معنى الكلي في جميع اصنافه ويعلم ايضا ان اعتبارات الكليات اعتبارات اضافية بقياس ما هي كليات له فالجنس جنس لما هو له جنس وليس جنسا لكل شيء بل قد يكون لغير ذلك نوعا كما علمت ويكون لاشياء عرضا كاللون فانه جنس للبياض والسواد وعرض للحيوان وخاصة للجسم وكذلك في غيره على هذا النحو .

واما الفصل فانه يعرف بانه الكلي الذاتي المقول في جواب اما هو او اي شيء هو او بانه الذاتي الذي به يختلف الانواع التي جنسها واحد واذ الفصل فصل للنوع والنوع قد يكون جنسا وقد لا يكون فكذلك الفصل يكون لاجناس التي لها اجناس لكنه انما هو لها من حيث هي انواع لامن حيث هي اجناس فهو لا

(١) كقولنا - نقرره (٢) كذا في لا وكو - وفي قط مهمل ولعله معنيا - ح .

محالة للنوع المضاف وذاتي له من حيث هو نوع سواء كان جنسا او لم يكن -
 واما النوع الذي بالمعنى الآخر فليس الفصل بذاتي له ولا هو له لامحالة في الاعتبار
 العقلي سواء اتفق كذلك في الوجود او لم يتفق فان معقوليته تتم بان ما هو كلي
 له لا يختلف باوصاف ذاتية سواء كان له جنس او لم يكن واذا لم يلزم ان يكون
 له جنس فلا يلزم ان يكون له فصل فان العقل لا يلزم ان يكون فوق كل عام
 آخر اعم منه ولا يمنع ان يكون عام هو اول لا عام فوقه وليس تحته في مرتبة
 الخصوص سوى الاختصاص فقط ولا يغلط في ذلك اعتبار الوجود وايضا فان الفصل
 انما هو فصل للشيء الذي هو له بالقياس الى ما ليس هو له اذ يقع به التمييز والاختلاف
 بين ما هو له وبين ما ليس هو له سواء كان ذلك الشيء الذي ليس هو له كل شيء حتى
 يكون تميزه عن جميع الاشياء كالضاحك للانسان او كالاحراق للنار او كان ذلك الذي
 ليس هو له انما هو له لبعض الاشياء كالبياض للقفنس (١) دون الغراب وسواء كان
 ذاتيا لاهوله او عرضيا ولكن المقصود فيما وضع ههنا هو الذاتي دون العرضي ولكن
 ليس من شرطه ان يكون فصلا بالقياس الى كل شيء وعلى الاطلاق بحسب ما وضع
 ههنا بل المعنى النوعي يتميز عن كل شيء ولا يمتنع ان يكون تميزه عن بعض الاشياء
 بجنسه وعن بعضها بفصله ويتم تميزه الذي على الاطلاق بجنسه وفصله جميعا اذ ليس
 ما قيل من ان الجنس لا يميز ولا يدخل في جواب الالى على وجهه فانه لو فرض فرضا
 الى ما يتحقق الحال فيه في الوجود الذي لا يعتبره ههنا ان الانسان ناطق وهو مع
 ذلك حيوان اى معتذ نام حساس والملك ناطق لكن ليس بحيوان لانه ليس بمعتد
 ولا نام ثم الانسان حيوان ناطق والفرس حيوان ليس بناطق والحيوان جنس
 لها اعنى الفرس والانسان والناطق فصلها يميز احدهما عن الآخر بانه لاحدهما وليس
 للآخر حتى كان الانسان يشارك الفرس بجنسه الذي هو الحيوان ويتميز عنه بفصله
 الذي هو الناطق ويشارك الملك بفصله الذي هو الناطق وينفصل عنه بجنسه الذي

(١) كذا في جميع الاصول هنا وفيما يأتي وصوابه القفنس كحملس وهو طائر

هو الحيوان لقد كان ممالا وجه لرد مثله الا ان يسمى الذائق المشترك فيه من حيث هو مشترك فيه جنسا والذائق المميز من حيث يميز فصلا حتى يكون الناطق جنسا للإنسان والمالك يقال عليها في جواب ما هو لانه ذاتي مشترك لها والحيوان فصلا يميز احدهما عن الآخر لا يتناقض القول فيه ويستمر ان يقال الجنس في جواب ما هو والفصل في جواب اى شئ هو وايا هو ولا يكون الفصل من حيث هو فصل جنسا ولا الجنس من حيث هو جنس فصلا لانه حيث يقال في جواب اى شئ ويميز احد شيئين عن الآخر لا يكون جنسا لها وحيث يكون ذاتيا مشتركا لشيئين لا يكون فصلا ذاتيا مميزا لاحدهما عن الآخر وذلك جائز لمن عناه وقد قال ذلك قوم .

وطول بعض اهل النظر في منافع قضايتهم ولو اوطاهم على وضعهم وفهم قصدهم لاستراح من اشكال عرض له في غيره لما اراد ان يميز القول في جواب ما هو عن القول في جواب اى شئ هو ولم يأت له ذلك ولم يستمر ان كان انما يستمر بحسب الاضافة وعلى هذا الوضع ولا يستمر مع رده ثم انه ضمن تبين ان الفصل الذائق لا يكون الا لنوع واحد ولا يشترك فيه نوعان ولم يفعل ذلك ولا يفعله ولو بين لكان بيا نه بحسب ما في الوجود وههنا لا يعتبر الوجود وانما يعتبر التصور وذلك بحسب ما وضع غير ممتنع في التصور لان كل واحد من الجنس والفصل وصف ذاتي لما هو له وكما لم يمتنع بل صح اقتران طبيعة الجنس بطبيعة فصل آخر ليحدث منهما نوع آخر كذلك لا يمتنع بل يصح ان تقترن طبيعة هذا الفصل بطبيعة جنس آخر ليحدث منهما نوع آخر وسيا في بعد هذا كلام مستوفى في القصول يعلم منه الحقيقة في ذلك وغيره ويعلم ما في اغفاله .

وقوم يسمون الفصل خاصة ولكن لا باعتبار فصله وتميزه ويسمون الخاصة فصلا باعتبار تمييزها لكن يجعلون ذلك خاصة ذاتية وهذه فصلا عرضيا والحق ان كلامها فصل وخاصة لكن فصل ذاتي وخاصة ذاتية وفصل عرضي وخاصة عرضية فان هذا يخص ويفصل وهذه تخص وتفصل ولا فرق بينهما الا بالذاتية والعرضية

والعرضية .

واما الخاصة فانها تعرف بانها الكلى العرضى المقول على كلى واحد وقد وضعت
ههنا كذلك والافهى خاصة باعتبار كونها واحد سواء كانت ذاتية او عرضية
سواء كانت لواحد شخصى كالكون لامن اب وام لآدم او لواحد كلى كالضحك
للانسان وانتفس للحيوان سواء كان ذلك الكلى نوعا اخر او جنسا عاليا
او متوسطا سواء خصمه على الاطلاق كالضحك (١) للانسان او بالقياس الى بعض
الاشياء مما ليست له كذى الرجلين للانسان بالقياس الى كل حيوان ماشى بالقياس
الى الطائر وفى هذا الموضع ايضا لا يعتبر فيما كونها فى كل وقت لما هى خاصة له
كبادة البشرية للانسان او كونها له وتصادون غيره كالشيب والشباب والرد
واللحية ولا كونها لجميع جزئيات ذلك الكلى كالضحك للانسان او لبعضها دون
بعض كالنبوة (١) لبعض اشخاص الناس .

واما العرض العام فانه يعرف بانه الكلى العرضى المقول على اكثر من نوع واحد
وقد يمثل على الجلس بالحيوان للانسان والقرس وعلى النوع المضاف الى الجنس
به كذى النفس بالانسان للحيوان وعلى النوع الاخير بالانسان لاشخاصه اذ كان
اشخاص الناس لا يختلفون عندهم باوصاف ذاتية وعلى الفصل بالناطق والنطق
للانسان وعلى الخاصة بالضحك والضحك للانسان وعلى العرض العام بالابيض
والبياض للانسان .

وانكر بعض اهل النظر على من تمثل على ذلك بالبياض وقال ذلك عرض وهذا
وصف عرضى وذلك لايحمل على الاشياء بانها هو فانه لا يقال الانسان بياض ويقال
ابيض وهذا يحمل فانه يقال الانسان ابيض واسود واكبر ذلك كل الاكبار وقال
البياض عرض والابيض عرضى والعرضى قد يكون جوهر او كالابيض فانه
يقال على الجوهر الذى هو الانسان بانه هو والعرض لا يكون جوهر او اعتبار
ذلك من لطائف الانتظار وذلك ان القائل الانسان ابيض فوقع قوله موقع قول
من قال ان الانسان ذو بياض او الانسان له بياض وليس نظيره فى الحمل الانسان

(١) قط - كالضحك (١) لا - النبوة .

جسم فان الجسم يحمل على الانسان بذاته والبياض يضاف اليه بنسبته واذا قيل ابيض فمعناه ذو بياض والبياض بالحقيقة هو المحمول ولفظة ذو معناها النسبة التي بها الحمل وجعل بدل اللفظتين لفظة واحدة تدل عليها بطريق التركيب كما قيل اولا من احوال الاسماء المشتقة فالمحمول بالحقيقة هو البياض والابيض فهو انقطة يدل على المحمول والنسبة التي بها الحمل فلفظة ابيض لا تدل على معنى واحد يحمل بل تدل على المحمول واداه الحمل وهو حرف النسبة لا غير ذلك فمن تمثل على هذا المحمول بالبياض للانسان لم يخطئ ولا فرق بين الابيض وذى البياض الا في اللفظ المسموع لاني المعنى المفهوم والمحمول فيها هو البياض لا غير والابيض ليس مفهوما شيئا هو جوهر بل مفهوما عرض ونسبة له لكنها الى جوهر وليس كل منسوب الى جوهر جوهر فلتفهم هذه الدقيقة .

واما ان العرض لا يلزم ان يكون ابدا عرضا فهو حق لان الجوهر للعرض عرضي كما ان العرض للجوهر عرضي والمال عرضي لذى المال وهو جوهر ايضا لكن ليس كل عرضي وصفا لما هو عرضي له فان العرض لا يوصف بالجوهر فلا يقال بياض ذو جسم وان كان الجوهر يوصف بالجوهر ويشق له منه الاسم يقال رجل ذو مال ومتمول وذو اولاد (١) .

الفصل الخامس

في تتبع ما قيل في الاوصاف الذاتية

والعرضية وتحقيق القصول المقومة للانواع

قد وضع بعض المتميزين من اهل النظر في كتبه في المنطق مفهوما لفظ الذاتى والعرضى المقابل له وقال الذاتى هو الوصف الذى اذا فهمته واخطرت به يالك ثم فهمت الموصوف به واخطرت به يالك معه لم يمكنك ان ترفع الوصف عن الموصوف به حتى تستثبت في ذلك الموصوف مجردا عن ذلك الوصف لا ولا تجد مكان تصور الموصوف الا بعد تقدمك بتصور الوصف له بل تجد رفع الوصف يقتضى رفع الموصوف كالحيوان للانسان والشكل للثلاث وكل ما لم تكن هذه حاله فهو (١) لا - ووالدا .

عرضي

عرضي سواء كان ملازماً للشيء حتى لا يرتفع عنه تصورا ولا وجودا كسواء الزوايا لثلاثين في المثلث اولا زما في الوجود دون التصور كالسواد لشخص خلق لونه بعد ان لا يكون تصوره واجب التقدم على التصور الموصوف ورفعه واجب التقدم على رفعه فانه لو كان وصف لا يرتفع حتى يرتفع الموصوف وليس تقديم رفعه يستتبع رفع الموصوف لقد كان يكون عرضيا كالزواج للاثنتين .

ثم قال في موضع آخر ان الذاتي هو الذي تقوم ذات الموصوف به كالشكل لثلاث بل وكالحيوان والناطق كل منها للانسان ثم صنف الكليات الذاتية الى الاجناس والانواع والفصول ثم اعترض على نفسه فيما ذهب اليه من هذا الوضع فقال ما هذا معناه اذا كانت الالفاظ الذاتية هي الاجناس والانواع والفصول ومفهوم الذاتي انما هو معنى نسبي والمنسوب انما ينتسب الى غيره لا الى ذاته وذاتية كل واحد من الجنس والفصل اذا فهمت بالقياس الى النوع حتى يكون كل واحد منها ذاتيا للنوع فذاتية النوع تفهم بالقياس الى ما ذا فان النوع ليس ذاتيا لها ولا لاسدها اعني لا لاجنس ولا للفصل فان فهمت ذاتية بالقياس الى الأشخاص حتى يفهم الانسان ذاتيا لزيد فلا يخلوا ما ان يكون الانسان ذاتيا لزيد من حيث هو انسان فالانسان ذاتي لنفسه او ذاتيا له من حيث هو زيد للشخص باعتباره وخواصه التي لا يكون ذلك الشخص الابه فتكون (ايضا - ١) تلك الخواص والاعراض ذاتية كالانسانية له في انه لا يكون ذلك الشخص الابه ولا يكون كمال ماهيته المسؤول عنها من حيث هو ذلك الشخص لما هو بالانسانية فلا يكون قوله عليه في جواب ما هو وفيما من حيث هو ذلك الشخص وان كان من حيث الانسانية موفيا فتجري له حيث ان الانسانية تجري الجنس وتجري الاعراض والخواص له تجري الفصول حيث لا يوجد النوع الذي به يوفى جواب السؤال الخاص عن الماهية حتى يكون ذاتيا فهذا محصول الشك على تمامه .

ثم عاد بعد ذلك محل اعتراضه فقال ان لفظ الذاتي وان كان بحسب الاصطلاح اللغوي يفهم على ما قلنا من المفهوم النسبي فلسنا نذهب فيه بحسب هذا الاصطلاح

الى ذلك وانما يزيد به ما كانت حاله عند الموصوفات به الحال التي قدما ذكرها يريد بذلك انه الذي متى اخطر بالبال مع ما يوصف به تقدمه تصورا وواجب رفعه رفعه .

وهذا كلام مدخول من وجهين اما احدهما فلانه انكر ما انكره لاجل النسبة ثم عاد الآن لا يريه منها وانما قال انه الذي حاله عند الموصوف به مع اخطارهما بالبال حال كذا فلم يفهمه الا منسوباً ولم ينسبه الا الى الموصوف به الذي هو الشخص فلم يكن ذاتيا للشخص ويلزم هذه النسبة التي انتقل اليها ما لزم الاولى بعينه فانه يسأل عن الموصوف به كما يسأل عن المنسوب اليه ويقال الموصوف بالانسان (ما هو - ١) مما هو يستثبت في الذهن ويخطر بالبال معه الا الاشخاص والشخص الموصوف به وصفا يوجب الذاتية ا هو زيد من حيث هو انسان فالانسان ذاق للانسان او من حيث هو زيد المتشخص بخواصه واعراضه فهي ايضا كما قيل ذاتية له يوجب رفعها رفعه من حيث هو زيد كما اوجب ذلك رفع الانسان ويتقدم تصورها وذلك عين ما هرب عنه .
واما الثاني فلانه كيف يؤمل انه يرى الذاتي الكلي من النسبة لو تبرأ على رصمه ومعقول جنسه وهو الكلي لا يفهم الا منسوباً فان الكلي لا يعقل الا ما هو مقول عليه من الكثرة الوجودية اوجاز القول عليه من الكثرة الوهمية .

ثم قال في وضع آخر ان الفصل ليس ذاتيا لطبيعة الجنس المطلقة فان الحيوان قد يخلو عن النطق ولا ذاتية باعتبار كونه ذاتيا للركب منه ومن الجنس فان كل عرضي هذا شأنه لانه ذاق للؤلؤف منه مع اي شيء اتفق فكانت تكون اذا الخواص المرضية فصولا فان الضاحك ذاق للحيوان الضاحك من جهة ما هو ضاحك والبياض ذاق للجسم الابيض من جهة ما هو ابيض بل الفصل ذاق لطبيعة الجنس المحصورة بهذا النوع وتلك الطبيعة انما تصير هي ما هي بالفعل لوجود الفصل فان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل انما يصير له ثبات ذات وقوام بالقصول واللون الموجود في السواد انما يكون هو ما هو بفصل السواد

فهكذا ينبغي ان تفهم ذاتية الفصل هذا نص كلامه .

وفيه يجب اكثر من الاول نقوله طبيعة الجنس المطلقة وطبيعة الجنس المخصوصة حتى يمنع ذاتية الفصل للطلقة ويوجبها للمخصوصة كيف يتصور او كيف يقوله وهو لائق ان اعتبار طبيعة الشيء من حيث هي تلك الطبيعة غير اعتبار خصوصيتها وعمومها وطبيعة الجنس كالحيوان . ثلثا انما تصير مخصوصة بذلك الفصل المنسوب بالذاتية اليها فليس الحيوان من حيث هو حيوان عاما ولا خاصا وانما هو خاص لانه حيوان ناطق . ثلثا لا حيوان مجرد فيعود الناطق ذاتيا للحيوان الناطق كما كان البياض ذاتيا للجسم الابيض وفيه ما هرب منه او يكون ذاتيا للحيوان من حيث هو حيوان وتلك طبيعة الجنس المطلقة وفيه ما هرب منه ايضا وما قوله ان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل انما يصير له ثبات ذات وقوام بالفصول وكذلك ما قاله في اللون والواد ايضا فلا يفهم منه ان الناطق ذاتي للحيوان ولا السواد لوان على مذهب اليه وقرره من مفهوم الذائق فليس الحيوان لا يتصور حيوانا حتى يتصور ناطقا بل الحيوان الناطق كذلك ولا رفع الناطق يوجب رفع الحيوان ولا مغالطة بالحيوان المخصوص فانه انما يصير مخصوصا بالفصل كالناطق مثلا .

وان عني بذلك انه ذاتي للحيوان الموجود فليس بسديد ايضا فان حيوانا موجودا قد لا يكون ناطقا وانما الحيوان الناطق لا يكون . وجودا الا ناطقا فيعود الناطق ذاتيا للحيوان الناطق الموجود وهذا على ما يسمع .

واما قوله ان الحيوان المطلق لا ذات له ثابتة بل ثبات ذاته وقوامه بالفصول فهو ولو كان صحيحا عملا ينتفع به فانه لم يعن بالذائق ما لا بد منه في وجود الشيء اوفى ثبات ذاته وقوام وجوده وانما عني به مالا بد منه في تصور الشيء وقوام ماهيته في الذهن وذلك هو قوله انه متى رفع في الذهن يرتفع الموصوف به ولم يمكنك ان تتصوره مسلوبا عنه وهذا مستحيل في الناطق للحيوان الا ان يعنى بالذائق هاهنا ما اشار اليه من تقرير الوجود وتثبيت الذات فيكون معناه غير مقرر ولا يصير

الذاتي اسما مشتركا وهو لم يقل هذا ولترك الذاتي بلا تقرير لصح ان يفهم منه هذا المعنى وذلك الاول كل في موضعه .

والذي ينبغي ان يعرف هنا من مفهوم اللفظ الذاتي انه بحسب المفهوم اللغوي لفظ نسبي لا محالة تنسب الصفات المسمايات به الى الذات الموصوفة بها فلذلك لا يتخصص بصنف معين منها بل يحتمل التوسع والعموم اذ يصح قوله على كل صفة لها الى ذات الموصوف نسبة ما تربية او بعيدة لكنه يكون بالذى نسبتها اليها اقرب واحق واولى وبالذى نسبتها اليها بعد اقل مستحقا فلذلك يصح قوله على معقول ذات الشيء حتى يكون صفة الشيء العقلية الذهنية ذاتية له كحقيقة الانسان للانسان الذي هو زيد الموجود بل كالمعقول من الشمس للشمس الموجودة الا ترى انا نقول ان معقول الشمس كلي لصحة قوله على شمس كثيرة لو كانت ولا نقول ان عين الشمس الموجودة يصح قولها على شمس كثيرة لو كانت اذ لا تكون هي بعينها تلك الشمس ويصح قوله على الداخل في حقيقة الشيء دخول الجزء كالحيوان او الناطق للانسان ويصح ايضا قوله على الاعراض الموجودة في ذات الشيء عن ذاته لامن شيء خارج عن ذاته فيقال لها اعراض ذاتية كالثقل في الارض والخفة في النار ويصح ايضا قوله على الصفات التي توجد للشيء من حيث هو ذلك الشيء لالما هو اعم منه من حيث هو اعم ولا لما هو اخص منه من حيث هو اخص كساواة الزوايا من المثلث لثنتين فانه له بما هو مثلث لا للشكل من حيث هو شكل ولا المتساوي الساقين من المثلثات من حيث هو متساوي الساقين فاذا اضيف لفظ الذاتي الى صفة ليميزها عن صفة اخرى فاما يميزها بقرب نسبتها الى ذات الشيء دون الاخرى وليس ذلك من حيث مفهوم اللفظ بما يتخصص ببعض هذه الاوصاف دون بعض وان كان بعضها اخرى كما هو بمعقول ذات الشيء احق منه بجزء معقول ذاته وكذلك العرضي يقال بمفهومات عدة تقابل مفهومات الذاتي فيقال لكل ما ليس بذاتي بوجه ما من حيث هو غير ذاتي بذلك الوجه انه عرضي فلذلك تكون صفة ما لشيء ذاتية بوجه

بوجه ما وبموجب مفهوم وعرضية بوجه آخر وعلى ذلك يقال في الصفة المقررة لانية ذاتية لأنها اقرب نسبة الى الذات من الاعراض اللاحقة في الوجود وتلك لعلمها التي عنيت بذاتية الفصل لما اتصف به من طبيعة الجنس كالناطق للحيوان الذي اتصف به لا لطبيعة الحيوان المطلق كما قيل وهذا المفهوم ابعد في لفظ الذاتي من غيره وكأنه بلفظ المفوم اولى وكذلك وجد بل اكثر ما يوجد في مفاوضات المتقدمين وان لم يكونوا اتهموا في تعليم ذلك الى هذا التفصيل .

ومعنى هذا التقرير والتقويم هو ان معقول الجنس لا يتحقق موجودا خالصا طبيعته المعقولة كالجسم مثلا الذي لا يصح وجوده بمجرد جسميته وانما يصح وجوده بقدر محدود وبشكل محدود وبميز محدود لا يجب له احداها بجسمية وما لم يجب له لا يصح وجوده وانما توجهها له صفة زائدة على الجسمية فتلك الصفة هي التي صحت للجسمية وجودا وقررت لها انية فتلك من حيث ميزت جسيما اتصف بها عن غيره فصل وان شاركها في ذلك غيرها مما يلحقها ويتبعها كالشكل المخصوص والخيز المخصوص ويتميز عنها بانها اول مخصص عن العموم ومقرر للوجود فهي اصل في ذلك وما عداها تابع وهي التي نسميها في العلوم صورة للهيولى فهي فصل مقوم وغيرها من ذلك خواص فان معنى الناحية ما عرض للنوع دون غيره اى بعد تنوعه بما ينوع به وكذلك الناطق للحيوان ونظيره للفرس كالتصاهل مثلا ان كان فهذه الاوصاف هي الفصول المتنوعة للاجناس وبها تتم حقائق الانواع ونسبتها الى الانواع في المعقول نسبة جزء كل معنى الى تمام ما هيته فلا يخالف في ذلك نسبة اليباض الى الابيض بل هما جميعا ذاتان بمعنى ان كل واحد منهما جزء حقيقة الشيء من حيث هو ذلك الشيء واما نسبتها الى الاجناس فمخالفة لنسبة تلك الى الموضوعات في الوجود فان اليباض لا يقوم موضوعه اى لا يقرر لموضوعه انية كما قررت هذه ولذلك قيل في الفصول المقومة انها لا تقبل الاشد والاضعف لان طبيعة الجنس اذا تقوم وحودها بفصل فموجودها ووجدت به الاعلى حد من طبيعته فمأزاد عليه باشتداده ان كان

نغير داخل في تقرير الوجود فانه بعد الوجود وما نقص عنه فليس هو الذي وجدت به الطبيعة .

فان كان النقصان بعد الوجود فاما ان يبقى الوجود مع النقصان على ما كان فهو بذلك الحد من النقصان كاف في قوام الوجود وما نقص منه زائد على الكفاية وان لم يبق معه الوجود فليس بفصل وانما يقبل الاشتداد والضعف ما كان من الاحوال اللاحقة للشيء في وجوده ولا مدخل لها في تقرير وجوده فيشتد ويضعف وموضوعها مقرر الوجود محفوظ بما يحفظه فان علة الوجود حافظة للوجود لاحالة .

مثال ذلك ان الحيوان وجد انسانا بنفسه الناطقة التي في الطفل الصغير وهي على ذلك الحد فان كانت ذاتها تقبل زيادة من بعد كثر تشتد فلا مدخل لتلك الزيادة في تقرير الانية اذا تقرر ان الانية قبلها وكذلك في جانب النقصان ان كانت تنقص والانية متقررة فلم يكن لما نقص مدخل في تقريرها والابطالت بزواله ويزداد هذا بياننا ويزداد له تحقيقا عند الكلام عليه في موجودات الاشياء وفي كل شيء بحسبه فهذه هي الفصول المقومة للانواع على ما ذهبوا اليه ان كان لما اشترطوه فيها من الفرق فائدة في العلوم وحقيقة في الوجود وليس ذاتيتها للاجناس بحسب المفهوم الذي قرره هذا المفاضل في فواتح كتبه وان كان اليه يذهب في انظاره في الفصول المقومة وبحسبه يصح حل شكه الثاني على ما حله .

واما الشك الاول فقد عرفت فساد ما قاله في حله وانه يعود به الى عين الشك واما على ما قيل فان الانسان ذاتي لما هو له كلي وهو كلي لزيد وعمر وهو ذاتي لزيد وعمر ولا يفسده ما اعترض به من انه ان كان ذاتيا لزيد من حيث هو انسان فهو ذاتي لنفسه فان زيد الو لم يكن له صفة تزيد على الانسانية لم يلزم بذلك ان يكون الانسان ذاتيا لنفسه لان الانسان المحمول ليس هو الانسان الموضوع لان احدهما ذهني والآخر وجودي وقد يكونان ذهنيين كما سنحققه وليس المحمول هو نفس الموضوع هذا ان قيل انه ذاتي له من حيث هو انسان فان

معقول الشمس ومحصولها الذهني ذاتي لهما الوجودية كما قيل ولا تكون هذه الذاتية هي ذاتية الحيوان للإنسان أي من حيث هو جزء حقيقته وأما أن كان ذاتيا لزيد من حيث هو انسان موجود فذلك ايضا حق فان الانسان ذاتي للإنسان الموجود وجزء معقوله وان كان ذاتيا لزيد من حيث هو زيد المسمى المعروف فذلك حق ايضا فان الذي يعرف زيدا انما يعرف انسا فابهيمة كذا وصفة كذا .
فان قيل في هذين القسمين ان الصفات العرضية ايضا تكون ذاتية اما في الاول فيكون الوجود ذاتيا لزيد كما كان الانسان ذاتيا له .

قلنا ان ذلك حق مقبول لا شك مناقض فان الوجود للإنسان الموجود من حيث هو وجود ذاتي وجزء المعقول وأما في الثاني فتكون الهيئات العرضية التي بها عرف زيد وسمى زيدا ذاتية له .

قلنا ان ذلك ايضا حق فانها اجزاء الحقيقة المعروفة المسماة من حيث هي معروفة ومسمية فان من عرف انسا فاطول كما تباعد جعل كل واحد من الانسان والاطول والكاتب ذاتيا له من حيث عرفه وسماه فبتفسير الذاتي على وجوهه وبفهم ما ته انحلت الشكوك وصححت الوجوه على اختلافها .

الفصل السادس

في تحقيق ما به الشيء هو ما هو وفي العلم

والوجود وما يصلح ان يقال في جواب ما هو

(فنقول - ١) اذا اعتبرنا بتأملنا اشخاص الموجودات كشخص انسان مثلا وجدناه من حيث هو ذلك الشخص الواحد على ما هو عليه مجموع اشياء كثيرة كالجسمية وما فيها من شكل ولون وحرارة وبرودة وما لها من اجزاء كمضو وروح وخلط الى غير ذلك مما لمنا لاندركه ادراكا اوليا كما يقال من قوى فعالة طبيعية وحيوانية ونفسانية محركة ومدركة ولهذا باسرها اشتراك جامع وجمع موحد ونقول لذلك الشخص انه هو وتقصده بالاشارة ونستثبت مع تنقله في اشياء اخرى وتنقلها عليه كانتقاله من مكان الى مكان ومن زمان الى

ز ما ن فنحن اذا حققنا بحثنا تحققنا اننا نعلم من هذا الشخص انه هو زيد مثلا
وانه ذلك الموجود وانه ذلك الجسم وانه ذلك الشكل (المشكل) - ١ - وانه ذلك
الكتاب وان الذي به يكون ذلك الموجود قد تكفى فيه جسميته لانها الاصل
والموضوع الاول كما يتبين في العلوم بل وكما هو السابق الى الازهان ما لم يصرف
عنه بصارف طار والذى به يكون ذلك الشكل انما يكفى فيه الجسمية مع ما فيها من
شكل بل انما يكون الشيء هو ما هو اعنى ذلك المسمى والموصوف بأشياء معينة
وما زاد عليها فغير داخل في كونه ذلك الشيء .

مثاله ان الكرة المجسمة انما هي هي اعنى مجسما كريا بجسميتها وكرتيا فقط
وما زاد على ذلك من اوان وقوام وغيرها فهو عرضي لفهوم الجسم الكرى
وغير داخل فيها به هو ما هو بل لعل ما نقول به لشخص ما انه هو على اختلاف
الاحوال غير ما به يقول هو لنفسه وعن نفسه انا فانه قد يشير بقصده الى النفس التي
سيتضح انها غير جسميته وغير المحسوس من سائر احواله ونقول نحن انه هو بجسمه
او بحالة من احواله التي هو غير نفسه وسائر احواله كما نقول في الجنة الميتة ان
هذا فلان اى هذا ذلك الشخص المعروف بكذا وكذا من احواله الجسمانية
المحسوسة ونفسه التي اياها يقصد على الحقيقة بقوله انا قد فارت ذلك الشخص
اعنى الجنة .

وذلك لانا نقول فيه هو من حيث عرفناه ويقول عن نفسه انا من حيث عرف
وما عرفناه به غير ما به عرف نفسه فلذلك يبقى ما به عرفناه فنقول بجسمه انه هو
ولا يكون الذى عرف نفسه به باقيا بل نحن نتحقق انا نقول هو هو لو اوجد بعينه
بحسب ادراكين كدينار عرض علينا فتحفظنا صورته بعد استقصاء تأملها وتام
المعرفة بها ثم اعيد اليها بعينه مرة اخرى فنقول ان هذا هو ذاك ونقول ذلك ايضا
في شئين متماثلين لا اختلاف بينهما في حالة نعرفهما بها كدينار آخر نقش على
سكة هذا كانتقاشه وكان على قدر سعته وبقدر وزنه وبكل صفة وحالة تأملناها
(وعرفناها - ٢) له قلنا حيث ان هذا هو ذاك وان كان بالحقيقة ليس هو هو .

وتقول ايضا ان هذا ليس هو هذا او احد بعينه بحسب ادراكين ايضا كهذا
الدينار بعينه لو عرض علينا ثانيا وقد ابيض عن صفته او ابيضت صورته فقد
كنا ربما قلنا حينئذ ان هذا ليس هو ذلك وهو بالحقيقة هو اى الاصل والجوهر
الاول .

واما من يقول لنفسه انا فلا يعرض له ذلك اى لا يقول فى غيره انا ولو ماثله
فى كل حال ولا يقول فى نفسه ابنى لست انا وان تبدلت عليه الاحوال اللهم
الاجاز .

واما ما نقوله فى الغير وان كنا قد لا ننتهى فيه الى كنه الحقيقة فلكل ما نعينه
بقولنا هو اوصاف هو بها عمدنا ما هو كالكاتب فان للكاتب اوصافا هو بها ما هو من
القوى الخيالية الفكرية المتصورة للكتابة المريدة لها والاعضاء الادائية الفاعلة
لها حق اذا عدم من تلك الاوصاف واحد لم يبق هو ا هو من حيث ما كان
هو كالنطق من الانسان وتصور الكتابة من الكاتب وقد تكون لتلك الاوصاف
التي بها يكون الشيء هو ما هو اسباب موجبة لها هي موجودة بوجودها كالحفة
فى الجسم بالحرارة واللطافة والثقل بالبرودة والكثافة بالخفيف هو ما هو اعنى
خفيفا بالجسمية والخفة واعنى بالخفة طلب الحيز الاعلى حركة اليه وسكونا فيه
وبالثقل كذلك فى الحيز الاسفل والشرط فى كونه هو ا هو ليس الانخفة والجسمية
لكن عدم الحرارة وان لم يكن هو بعينه زواله عن كونه هو ما هو اعنى خفيفا
هو سبب لعدم ما به هو ما هو اعنى لعدم خفته فكل واحد من الاوصاف التي
بها الشيء هو ما هو يسمى ذاتيا لمفهوم الذائق الذى كان داخلا فى حقيقة الشيء
دخول الجزء اى فى معناه المقصود به الذى هو به ما هو وجعلتها تسمى ذاتية للشيء
بمفهوم الذائق الذى كان معقولا ذات الشيء ومحصوله الذهني كحقيقة الانسان
الانسان والشمس لعين الشمس .

واتي قد ترافق هذه الاوصاف وتكون معها من اوصاف اخرى فى ذلك
الشيء تسمى عرضية كل ذلك من حيث هو ما هو كالكاتب فى الانسان هي من

حيث هو انسان وبموجب ذلك قيل ان الذاتى من اوصاف الشيء كل داخل فى ماهيته والعرضى مالا مدخل له فيها واذا عني بالذاتى كلها رفعه عن الشيء رفع كونه ماهو رفع السبب دخل فى ذلك مع الاوصاف الداخلة فى الماهية ماعساه يرافقها (١) من اسبابها كالحرارة واللطافة اللتين رفعهما رفع (٢) خفة الخفيف برفع السبب فان عني بالرفع ما رفعه يوجب ذلك ايجابا اوليا وبالذات لا بواسطة لم يتعد الاوصاف الداخلة فى الماهية ايضا فان الموجب لان لا يكون الخفيف خفيفا ايجابا اوليا وبغير واسطة هو رفع خفته لا (رفع ٣ -) حرارته الذى (٤) يوجب ذلك برفع الخفة فليست تخص مثل هذا فى التحقيق فكل غلط ظاهر انما يكون باهمال شرط خفى الان الشيء من حيث هو ماهو فى التصور والفهم لا يقتصر فى الرفع والوضع الى غير الاوصاف الذاتية بمعنى الداخلة فى ماهيته كالثلاث الذى لا يحتاج فى الذهن الى ان يكون هو ما هو الى اكثر من انه شكل تحيط به ثلثة خطوط مستقيمة والخفيف فى ان يكون خفيفا الى اكثر من ان يكون جسا بل شيئا يطلب الخيز الاعلى بمركته اليه وسكونه فيه ولا يرتفع كونه هو ما هو الا برفعها وارتفاع شيء منها .

واما فى الوجود فقد يرفع غير الداخلات فى ماهية من الاشياء التى هى اسبابها كما قيل فى الحرارة واللطافة فيكون الانسان بهذا الاعتبار ذاتيا للكاتب فى وجوده اعنى اذا فهم من الذاتى انه الذى رفعه برفع كونه الشيء هو ما هو رفع السبب للسبب وان لم يكن ذاتياله فى مفهومه .

واما القول فى جواب ماهو فهو مختلف بمسب سؤل السائل وقصده فى طلبه فانه قد يستل عن المسمى من حيث هو مسمى فيكون جوابه بجميع ما عني وقصد بمسب ذلك الاسم كما يقال فى جواب السائل عما هو الانسان بانه حيوان ناطق وعما هو الكاتب بانه ذو قوة يصدر عنها فعل الكتابة وقد يستل عن المسمى لامن حيث هو مسمى لكن من حيث هو واحد الاشياء الموجودة فيكون جوابه بالاصل والجوهر

(١) لا - يرافقه (٢) قط - رافع (٣) من قط - (٤) لا - التى .

من ذلك المسمى الذي هو وجود ما فيه من احوال ولو احق كالمسأل ما هو عن الكاتب الذي انما هو شيء موجود بانه انسان من حيث هو شيء موجود لا من حيث هو كاتب فقول في جوابه انسان وربما كان السؤال باشارة من غير تسمية كما يستل عن انسان ما في ال ما هو هذا قصدا باشارة كما يشار اليه باصبع فيكون الجواب اذا كان بآتم معقولاته التي يصح ان تعقل له من حيث هو هو كما يجب عن ذلك بانسان او حيوان ناطق ايضا وان لم يكن تمام هوية ذلك الشخص بالانسانية اذ لو كان كذلك لكان هو بعينه زيدا وعمرا وذلك يستحيل لكن هو تمام الحقيقة المعقولة من هويته وما بعدها مما ينفصل به شخص عن شخص في هويته وحقيقته فاما غير معلوم ولا مستثبت او غير منطوق به بعبارة ولا مدلول عليه باشارة .

وربما كان السؤال عنه بحسب علاقة واطافة كما يستل عن محرك هذا البدن بما هو فيكون الجواب بالهوية والحقيقة موفيا كما ربما قيل انه جوهر غير جسا في فالقول في جوابه هو يختبر بحسب السائل وبحسب المجيب اما السائل فيحسب ما قصد استعلامه واما المجيب فيحسب ما فهمه من موقع سؤال السائل وبحسب ما عرفه بما به يجيبه .

وبالجملة فكل سائل عن شيء فهو يعرفه من جهة بها انتهى الى طلبه والسؤال عنه ويجعله من جهات لاجلها افتقر الى الطلب والسؤال فكل سائل انما يوفى جوابه من المجيب اذا اجابه عما جهل لاعماله وترتب في ذلك المعارف في تمامها ونقصانها وعمومها وخصوصها كما سيأتي ذكره فيكون الجواب بحسب صوابا وخطا تاما وثاقصا كما ربما سأل عن انسان بما هو فقول حيوان وكان صوابا وان لم يوف الحقيقة في متمس الطالب بل ربما وفي عند المجيب اذ يكون حد معرفته واذا كان عنده معرفة ما فليس الصحيح ان يقول لا اعرف بل يقول من ذلك حد معرفته وعلمه فيكون صوابا وان لم يكن موفيا وكما ربما سأل عنه ايضا بما هو فقول انه حادث او متوالد او متمدد او صانع الصنائع فلم يكن صوابا ولا موفيا اذ ليس هو الحقيقة المسؤل عنها ولا شيء منها من حيث انه غير الهوية المطلوبة

ولاشيء منها لكن ان اجيب عن ذلك بانته حيوان ناطق كان صوابا موفيا وفي ذلك ما قيل من ان الاجناس واجناس الاجناس مقولة في جواب ما هو ولا شيء من القصول يصلح لان يكون جوابا عما هو لان الاجناس واجناسها وان لم تكن موفية لمطاب السائل فقد تكون موفية لمعرفة القائل من جملة الحقيقة واما القصول فانها لا توفي احدهما اما قصد السائل فلانها بعض الحقيقة المسؤول عنها واما معرفة المجيب فلان الفصل لا يكون معروفا اولا دون الجنس كما يكون الجنس معروفا دونه فان المعرفة الاسبق هي الاكثر اشتراكا وهي التي يسمى محصولها جنسا وما به يتم ويتخصص يكون فصلا ولا يتخصص الشيء الا بعد عموم سابق على ما سيأتى فعلى هذا ينبغي ان يفهم اختلاف الحدود والاقول في جواب ما هو على الهوية الواحدة .

الفصل السابع

في التصور والفهم والمعرفة والعلم
والحق والباطل والصدق والكذب

قد يقرر للاشياء الموجودة في الاعيان صور في الازهان كأنها مثل واشباح يلحظها الانسان بذهنه واعيانها الموجودة غير ملحوظة وعليها يدل بالالفاظ اولا وبتوسطها تدل الالفاظ على موجودات الاعيان ثانيا كعنى القرس ومعنى الانسان بل كعنى زيد وعمر والذى اذا ذكر لفظه تمثل له في الذهن معنى كالمشاهد وان لم تكن عينه الموجودة حاضرة ملاحظة حتى اذا حضرت العين التي كان ذلك المتقرر مثالا وصورة لها قيل ان هذا ذاك ولولا ذلك لم يكن لمن رأى شخصا دفعة ثم غاب عنه سبيل الى ان يعلم اذا شاهده دفعة اخرى انه ذلك الاول ولم يكن فرق بين المشاهدة الاولى والثانية بل لم يكن سبيل لمن رأى شخصا واشخاصا من اشخاص النابن ان يرى شخصا آخر فيعرفه بانته انسان وانما معرفته لذلك هي بان يجد المعرفة والصورة الاولى المقررة في الذهن من الاول صورته وبموافقة له ومعرفة الشخص المشاهد ثانيا انه ذلك الاول هي ايضا بان توافق صورته التي كانت

كانت تمثلت له في الذهن أولا لما ادرك منه ثانيا وتمثل هذه الصورة في الازهان من مشاهدات الاعيان يسمى تصورا ومن مدلولات الالفاظ يسمى فيها و. ووافقها بعد التمثل لمدركتها يسمى معرفة والتصور لاحالة متقدم على المعرفة والفهم فان المخاطب باللفظ لا يكون قد سبق الى ذهنه تصور معناه ليفهم ما يخاطب به ولا يدله عليه مسموع لفظه وانما اذا كان قد تقدم فتصور ذلك المعنى ثم صالح في الدلالة اللغوية على لفظه صح ان يفهم من ذلك ما يخاطب به كمن رأى شخص زيد ثم قيل له هذا اسمه زيد فانه حينئذ اذا قيل له في مخاطبة زيد فهم ما يخاطب به وكذلك من شاهد شيئا لا يكون قد سبق له تصور معناه لا يقال انه عرفه وانما اذا كان قد سبق له تصور معناه ثم ادركه ثانيا فوافق مدركه ما كان تصوره منه اولاقيل انه قد عرفه كمن رأى زيد فحصل له صورة في ذهنه ثم عايناهه ثانيا فوافقت شاهدته الثانية صورة مشاهدته الاولى قيل حينئذ انه قد عرفه .

وقد يقال المعرفة بمفهوم التصور والتصور بمفهوم المعرفة من غير تميز والتمييز اولى وكل ذلك فاما يكون لما يدل عليه مفردات الالفاظ وهي آحاد المعاني ومفرداتها من حيث هي مفردات وآحاد كزيد وعمر ووخالد والانسان والحيوان وان كان ما للفرد قد يكون ايضا للؤلؤف لكن من جهة مفرداته التي هو مؤلف منها اعني ان التصور والمعرفة والفهم قد تكون للؤلؤفات المعاني المدلول عليها بمؤلفات الالفاظ كقولنا الانسان حيوان وزيد انسان لكن من جهة الانسان والحيوان وزيد والانسان التي هي مفردات التأليف لا من جهة التأليف وقد يفعل الذهن في مفردات التصورات جمعا وتأليفا بين مفرداتها هو الذي يدل عليه بمؤلفات الالفاظ كالفهم من قولنا الانسان حيوان وهو بايقاع نسبة بين المفردات هي كالواصلة (١) والرابطة بينها وهذا الفعل من الذهن يسمى حكما وجرما وهذا التأليف بين المعاني فقد تنوع به محاذاة تأليف بين وجوداتها وموافقته و. وافقة ذلك لما عليه الوجود والامور في انفسها هو الحق والصدق كوافقة قولنا الانسان حيوان ومخالفته هو الباطل والكذب كمخالفة قولنا الانسان حجر او فرس .

ولا تكون هذه الموافقة والمخالفة لمتصورات الأفراد ولا يعتبر فيها ذلك فلا يكون في شيء منها (١) صدق ولا كذب كما لا يكذب ولا يصدق من قال إنسان أو قال حيوان كلال على انفراده وتقرر محصول التأليف مع ما فيه من صدق في الالذهان يسمى عليها ولأن المعرفة بالمفردات والعلم بالمؤلفات وكل مؤلف ففيه أفراد هو مؤلف منها ففي كل علم معرفة هي تصور مفرداته ولأنه ليس في كل مفردات تأليف بل قد تلحظ المفردات من غير تأليف فلذلك لا ينمكس الأمر ولا يكون مع كل معرفة علم فالمعرفة قبل العلم واعم منه وقوعا اذ تكون مع كل علم معرفة وليس مع كل معرفة علم والحكم على المؤلف من ذلك بموافاقته لوجود لما عليه الأمر في نفسه هو التصديق وبمباينته لذلك هو التكذيب وقد سمي معنى الصدق تصديقا بل معنى الحكم الذي يلزمه الصدق والكذب الذي له يكون التصديق والتكذيب وذلك تسمح وهذا هو التحقيق المستقصى .

وكيف يكون كذلك والسمع اذا سمع قائلا يقول ان الانسان حيوان او ليس بحيوان وفهم مايقوله يتمثل في ذهنه مفهوم لفظة الانسان ومفهوم لفظة الحيوان على نسبتها (٢) الرابطة لها في الذهن ولا يكون حينئذ مصداقا ولا مكذبا ولا يكون ما تقرره في ذهنه من ذلك تصديقا ولا تكذيبا بل قد يدخل عليه التصديق والتكذيب وتام البحث في ذلك غير لائق بهذا الموضع .

وقد يقال معرفة محصول الامور الجزئية ومعانيها كعنى زيد وعمر وخالد وهذا الكوكب وهذا الفرس ويقال علم لمحصل المعاني الكلية كعنى الانسان والحيوان وما شاكلها فلنستعمل ذلك ونفهمه بحسب ما قررناه وان كان لغيرنا ان يستعمله ويفهمه على ما يريد فليس في الاصطلاح اللغوي نزاع بين العلماء وقد تختلف المعارف والعلوم بان يكون فيها نقص وتام وضعف واحكام وتفاوت في ذلك بمحدود زيادة ونقصان .

فلذلك ما هو من ذلك في التصورات والمعارف ونؤخر ما يختص منه بالعلوم لتقدم المعرفة على العلم ووجوب استيفاء الكلام في اصناف المعارف والانتقال

منه الى استيفاء الكلام في اصناف العلوم .

الفصل الثامن

في المعرفة الناقصة والتامة والخاصة والعامة

قد يكون معرفة الانسان لما يعرفه من الموجودات ناقصة وتامة وخاصة وعامة
اما المعرفة الناقصة فهي معرفة الشيء ببعض اوصافه ومعانيه الذاتية كمعرفة الانسان
بانه جسم او حيوان والتامة فهي معرفته بسائر اوصافه ومعانيه الذاتية كمعرفة الانسان
بانه جسم ذو نفس غاذية نامية وولادة حساسة متحركة بارادة ناطقة واما العامة
فهي المعرفة الناقصة ايضا من جهة ان المعروف بها يعرف بما لا يتميز به عن غيره
فما ليس هو هو في اوصافه الذاتية بل تكون معرفته بما هو مشترك له ولغيره كمن
يرى انسانا من بعيد فلا يعرفه معرفة تامة بل لا يعرف منه اكثر من انه جسم
او حيوان فيكون لم يعرفه الا بمعنى مشترك لكثير من الموجودات كالحرس
والحارر والجحر والنبات فهي معرفة مشتركة لا يتميز فيها الانسان عن غيره من
الاجسام او عن غيره من الحيوانات .

واما المعرفة الخاصة فهي المعرفة التامة من جهة ان المعروف بها يعرف بما
يتميز به عن غيره من كل شيء ليس هو هو في اوصافه الذاتية ويكون معرفة بما
هو مشترك له ولغيره وبما هو خاص به دون غيره وجملة خاص به دون غيره
كمن يرى انسانا وتيامله ويعرفه معرفة تامة فيدرك منه انه جسم ذو نفس غاذية
نامية مولدة حساسة متحركة بارادة ناطقة وانقص المعارف هي المعرفة باعم
المعاني كمعرفة شيء ما بانه جسم مثلا وان كانت المعرفة العامة قد تنسب الى التمام
لاشتغالها على كثير مما تشتمل عليه الخاصة وتنسب الخاصة الى النقص من اجل
ذلك لكن ذلك التمام من اجل المعروفة وهذه من اجل المعارف وفيها كلامنا
والاخذ في المعرفة من النقص الى التمام هو الاخذ فيها من العموم الى الخصوص
فكلما ازدادت المعرفة تخصص العموم ومابه التمام هو الذي به الخصوص مثل ان
يعين العارف في تأمل ذلك الجسم فيجده ذاتا نفسا فيخصص عمومه ويتميز عما

ليس بذى نفس بالمعنى الذى به تمت معرفته حيث انضاف الى الجسم اعنى ذا النفس ثم يعنى فى التأمل فيجده حساسا فيكون الحكم فيه كذلك فى التمام والخصوص اذ يختص المعنى به دون غيره مما ليس بذى نفس ودون ذى نفس غير حساس وكذلك يعنى فى التأمل فيعرف منه انه ناطق فيكون الحكم فيه كذلك فى الخصوص والتمام اذ يختص به المعنى دون ما هو من ذلك غير ناطق فتبلغ المعرفة حدودها فى التمام ويبلغ المعنى حده فى الخصوص والمعنى العام كالجسم مثلا اذا تقرر فى الذهن من ادراك شئ من الموجودات كشخص انسان ثم ادرك من بعده موجودا آخر مما يدخل فى عمومه ويتصف به كشخص شجرة مثلا كان ذلك المعنى العام المتقرر من الاول هو بعينه المتقرر من الثانى بل الثانى لا يقرر شيئا آخر لا الاول لانه يقرر بغيره ولا آخر غيره لانه ليس كذلك وانما الذهن عند ادراك الثانى كأنه يعود ملاحظا لمحصل ادراكه من الاول لاعل انه استفادته من الثانى فان معنى الجسمية المتصور من الشجرة هو معنى الجسمية المتصور من البحر والانسان وكل معنى حاله عند الكثيرين هذه الحال فذلك هو المعنى الذى يسمى كليا فانه الذى يقال لفظه بمفهومه على كثيرين فان اللفظ الدال على معنى الجسم فى كل لغة يقال على الجماد والنبات والحيوان .

واما (١) الجزئى فهو الذى ليس كذلك كعنى زيد الذى هو صورة هذا الشخص فانه اذا تقرر عند الذهن من احد الموجودات الذى هو شخص زيد لا يكون هو بعينه المتقرر من موجود آخر فذلك لا يقال اللفظ الدال عليه بمفهومه على غيره من الموجودات وذلك هو شخصيته وجزئيته المطلقة وكل ما نعرفه وتنصور له معنى ما فاما ان نعرفه بذاته وتنصور ذلك المعنى عن ذاته كما تنصور من الانسان معنى انسانيته او معنى حيوانيته ونعرفه بهما ويكون ذلك المعنى المتصور هو الذى يسمى ذاتيا لذلك المعروف به والمتصور منه وتلك المعرفة له معرفة ذاتية .

واما ان نعرفه بعرض من اعراضه ولا حق من لواحق ذاته ومقارناتها فى الوجود كما تنصور من الانسان انتصاب قامته وان لون بشرته باقية (٢) وما شاكل

ذلك ونعرفه بها وذلك المعنى هو الذى يسمى عرضياً لذلك المعروف به والمتصور عنه وتلك المعرفة به له تسمى معرفة عرضية والمعنى الذاتى الذى هو محصول معرفة ما عامة او خاصة تامة او ناقصة هو الذى يصلح ان يقال فى جواب ما هو اذ يكون محصول معرفة المسئول عنه كمن سئل عن شخص رآه من بعيد مثلاً فلم يعرف منه اكثر من انه جسم واكثر من انه حيوان فقول ما هو فقال جسم او حيوان فقد وفاء من ذلك محصول معرفته وان كان ناقصاً بقياس الامر فى نفسه .

واما انه ناطق او ابض فلا يكون محصول معرفة تامة ولا ناقصة عامة ولا خاصة وانما يكون به خصوص العامة وتام الناقصة فانه لا يعرف ناطقاً ولا يدرك منه انه ناطق الا وقد عرفه وادرك منه انه جسم او حيوان وكذلك لا يعرفه ولا يدرك منه انه ابض الا وقد عرفه وادرك منه انه جسم او حيوان وقد عرف ان الذى يسمى جنساً هو الاعم من كليتين مقواين فى جواب ما هو والنوع اخصها وذلك ان المعرفة الذاتية تبتدى فى نقصها عامة وجنسية ثم تتدرج فى تمامها الى الخصوص والنوعية واما به يكون الترقى والتدرج الى التمام هو الفصول الذاتية كما تبتدى من الجسم مثلاً حتى تنتهى الى الانسان مترقية فى تمامه بذى النفس والحساس والناطق ولو علا فى عمومها ليس بذاتى لم يسلم جنساً اذ لا يكون محصول معرفة ذات الشيء وحقيقته على حال نقص ولا تمام كالوجود والواحد اللذين لا يمتد احدهما جنساً هو مقول عليه من الموجودات وكذلك الخالص لو امكن فى خصوصه لا يسمى نوعاً كاتركى والبدوى واما شبه ذلك اذ لا يتدرج الى الخصوص الذى هو التمام بفصل ذاتى فلا تكون زيادته فى المعرفة الذاتية وانقص المعارف الذاتية واعمالهاى بجنس الاجناس الذى لاجنس فوقه واتمها واخصها هى بنوع الانواع الذى لا نوع تحته وقد يكون فى المعارف وجه من النقص والتام هو غير الوجه الموافق للعموم والخصوص ليس هـ اذ اوضع ذكره وتعليمه بل قد يذكر فى العلوم الالهية وفى علم النفس .

الفصل التاسع

في وجوه الاستفادة والكسب للمعارف والعلوم

كل ما يستفيد به الانسان من المعارف والعلوم فاما ان يكون اصابه من غير طلب واتقانا بغير قصد كن يقع بصره على مرأى لم يقصد ابصاره ويطرق سمعه قول لم يسئل عنه ويسنح لذهنه معنى لم يروى ادراكه واما ان يكون اصابة عن قصد وتيلا بعد طلب كن يتوجه بحركته وقصده الى مبصر فيشاهده ويسئل عن مقال فيسمعه ويفكر في مطلوب فيستنبطه ويدركه وكل مجهول يروم الانسان معرفته ويطلب العلم به فلا بد ان يكون طلبه له بعد معرفة مقتضى الطلب والا فلا امر الذى يحمله الانسان من كل وجه حتى لا يعرفه بوجه كيف يطلبه وكيف يهتدى الى طلبه ولا بد ان يكون طلبه له ايضا عن جهل وعدم علم او معرفة والا فلا امر الذى يعرفه الانسان ويعلمه من كل وجه كيف يطلبه وانما يطلبه لان تحصل له المعرفة والعلم به واما اذا عرفه وعلمه فلم يطلبه وكيف يطلب ما هو حاصل قبل الطلب فكل ما يطلبه الانسان فهو يعرفه من جهة بها يهتدى الى طلبه ويجهله من جهة لاجلها يحتاج الى طلبه والمعارف والعلوم التى هي اول (١) اسباب الطلب لكل مطلوب فلا بد ان تكون من قبيل سوانح غير مطلوبة يهتدى بها الى طلب المطلوب -

وقد كان من القدماء من يسمى الاستفادة من المعارف والعلوم بروية وطلب تعليمها وتعلما ذهنيا اى اراديا قصديا فيقول ان كل تعليم وتعلم ذهني فبمعلوم سابق فكأنه كان يسمى ما فصلناه في التسمية الى المعرفة والعلم كله علما ولكل من السانح والمطلوب اسباب موجبة للسئوح والاصابة تحصل بمحصولها وتتعدى بفقدائها واسباب معوقة لها وممانعة عنها بفقدائها يكون النيل والاصابة وبوجودها يكون التعذر والفقد لكن ليس الاسباب كلها علوما ومعارف والذى نذكره الآن من جهتها ههنا اسباب الطلبي منهادون الحاصل بغير طلب .

فنقول ان المستفاد من المعارف والعلوم بقصد وطلب يكون طلبه من جملة (١) اسباب حصوله واستفادته لاحالة لانه يحصل وبستفاد اذا طلب بالمعارف والعلوم السابقة للمجهول اسباب لطلبها والطلب من اسباب اصابتها فما كيف يكون المجهول المطلوب معروفا او معلوما فهو لان المعرفة كما تقدم القول بها على وجوه كلية وجزئية ذاتية وعرضية عامة ناقصة وتامة خاصة جنسية ونوعية والمطلوب يعرف من جهة منها ويجهل من جهة اخرى فيعرف معرفة كلية ويجهل معرفته الجزئية ويعرف معرفة عرضية ويجهل معرفته الذاتية وبالعكس ويعرف معرفة جنسية ويجهل معرفته النوعية وذلك للمجهل بالمعنى الخاص الفصل الذي به تكمل المعرفة الناقصة الجنسية وتصبح تامة نوعية كما تعرف من شخص ما انه جسم ويجهل كونه ذاتا نفسا او غير ذاتي نفس وحساسا او غير حساس وناطقا او غير ناطق وكما تعرف منه انه حيوان ويجهل كونه ابيض او اسودا وذكر اناثي وكما تعرف منه انه ابيض ويجهل كونه مريعا او مدورا ونعرفه من حيث هو في جملة ونجهله في خاصته وشخصه وبازاء كل معرفة وجعل سبيل يأخذ الذين فيها من الجهة التي عرفت وينتهي الى الجهة التي جهلت فيعرفها وعلى مثل هذا تتكرر الجهات في العلم ويكون فيها العلم والجهل فيكون العلم والمعرفة السابقان سببين للعلم والمعرفة المستفادين وتم سببتهما بالطلب ومعرفة السبيل المسلوكة بالطلب فيجب عن ذلك حصول المطلوب واستفادته لاحالة .

وقد كان من القدماء من جعل هذا شكا فقال كيف يطلب المجهول وهو لا يعرف وما لا يعرف لا يهتدى الى طلبه وان عرف فلا حاجة الى طلبه .

وقيل في ذلك اجوبة فمنها ان التعلم تذكر والمطلوب (٢) كعبد ابقى يعرفه صاحبه وقد ذهب عنه حتى اذا انتهى الى موضعه بالطلب عرفه بالمعرفة الاولى ولولاها لم يعرفه اذا انتهى اليه فان من يطلبه لا يعرفه لا يعرفه اذا انتهى اليه ولا يفرق بينه وبين غيره فالجهل لذلك نسيان العلم (٣) تذكر وجاء بعده من استنقص هذا

(١) ن - جهة (٢) كذا - في قط - وفي - لا - تذكر والمعلوم - ولعل الصواب

تذكر المطلوب - او المعلوم - ح - (٢) لا - والتعلم

و نقضه بما لا نقول بذكره الآن وهو غير موضعه وقال لا بل يعرف من جهة التصور ويجهل من قبيل التصديق أي من قبيل العلم وقيل أيضا أنه لو أخذ أخذ (١) في يده اثنين وقال لسؤول اتعلم أن كل اثنين زوج فقال اعلم قال فهذا الذي في يدي زوج او فرد فقال لا اعلم فقال له هو ذا هوانين وما علمت أنه زوج وكنت تعلم أن كل اثنين زوج فاجيب عن ذلك وقيل علمته كلياً وجهلت معرفته الجزئية ولم زد على ذلك ولم يذكر حال الجهل والمعرفة بالمطلوب الواحد من قبل المعرفة والتصور فقط بجهة وجهه ولا الجهل والعلم بجهة وجهه من قبيل العلم وقد عرفت هذا التفصيل من قبيل المعرفة وتعرفه في موضعه من قبيل العلم فلنذكر الآن الطرق والقوانين التي بها تستفاد المجهولات بالطلب .

فنقول أن طالب الوقوف على مجهول يروم استفادته بالطلب فمطلوبه منه معرفته او علمه والسبيل المؤدى الى اعلام المجهول قد سمي قياساً والحقيقي التام صنف منه قد سمي برهانا وميالى الكلام عليهما .

واما السبيل المؤدى الى المعرفة المطاوعة فكثيرة بحسب تكثر جهات المطلوب في المعرفة والجهل فمنها ما يكون باحضاره عند الحس كن يستل عن لون زيد فيقرب الى بصره فيعرف أنه ابيض وهو مطلوبه او عن كفياته الملموسة (فيقرب ٢) الى حس لسه فيدرك منه مطلوبه او يستل عن لفظه او صوت فيؤدى بالقول الى سمعه او عن رائحة فتقرب الى شمه او عن طعم فيوصل الى مذاقه وذلك كله بعد طلب ومنها ما يكون بالتمثيل كن يستل عن لون فيقال هو مثل هذا وكذلك عن طعم وملبس وصوت ورائحة فيكون وان لم يحضر الشيء المطلوب عند الحس فقد احضر نظيره وحصل منه عند الذهن ما كان يحصل من ذلك لو حضر ومنها ما يكون بتنبية النفس والاذكار كن يستل عن الغضب فيقال له هو ما شعرت به من حالك وقت كذا ومثل ما تشعر به في وقت كذا وكذلك عن الفرح والعلم والمعرفة والهم والنعم وانية النفس ووحدها واشباه ذلك ومنها ما تعرفه بطرق استدلالية وتصرفات فكرية كما تعرف بانى هذا البيت وأنه انسان ومنها ما تعرفه (١) لا - احد - (٢) ليس في لا -

من خبر يخبرنا ومعلم يعلمنا بالدلالة اللفظية كما نعرف سقراط وارسطوطاليس وفلاطون واوتيليدس والذي نعرفه بطريق الاستدلال او من اعلام الخبر فانما نعرفه اذا كنا عرفنا بمائله بالجنس ونعرفه بذلك عند الاستدلال والاخبار معرفة جنسية او بالنوع ونعرفه بذلك معرفة نوعية او بالصنف ونعرفه بذلك معرفة صنفية ولا نعرف جنس ما لا نعرف له مماثل بالجنس ولا نوع ما لا نعرف له مماثل بالنوع ولا صنف ما لا نعرف شبيهه او بمائله بالعرض ولا نفهمه من قول مخبر ولا نقف على حقيقته بساذج الاستدلال فان الالفاظ المقولة لا يستفاد منها بالذات معرفة مجهول اللهم الا بالعرض لانها انما تنبيه وتذكر بمعلومات وتخطر بها بال السامع العارف لما فيتعرف بتلك المعاني معاني اخرى فتكون المعاني هي التي افادت معرفة بالمجهول والالفاظ بالعرض من حيث دلت على المعاني ومنها ما نعرفه بمعرفة اشياء هي اجزاء حقيقية وهي مؤلفة منها ومعرفة صورة تأليفه منها حتى اذا التأم محصول المعرفة بواحد واحد منها مع هيئة التأليف الذي فيها كان ذلك بعينه هو محصول المعرفة بتلك الحقيقة المؤلفة منها وهذا الصنف يخص مركبات الحقائق دون بساطتها ومفرداتها ومن التعرف الطلبي ما يكون بتصفية الذهن وإخلائه (١) وصرفه عن جميع ما ذكر من وجوه المعرفة وتوجيهه الى المطلوب بكنهه والقاته عن كل شيء غيره حتى ينجح الى تعيين عقله فتدرك ذاته بذاته من غير دليل ولا واسطة ولا آلة ونسبته الى ذات النفس المدركة كنسبة الاصفاء الى الالذن التي هي آلتها في السمع والتحديق الى العين التي هي آلتها في الابصار كما ستعلمه في علم النفس .

الفصل العاشر

في الاكتساب والاولى من المعارف والعلوم

ولان الاستفادة المقصودة للمعارف بالطلب انما تكون بمعرفة سابقة كما قيل لامحالة فهذه المعرفة قد تكون سببا موجبا للطلب ومنها عليه ولا تكون سببا موجبا

للإصابة وقد تكون سببا موجبا للنيل والإصابة والمعرفة التي هي سبب الطلب دون الإصابة فهي عامة لسائر المعارف المطلوبة كما قيل وإنما التي هي سبب موجب للإصابة فهي صنف خاص يتعرف مركبات (١) الحقائق فإن معرفة المركبات لا تتم دون معرفة بسائط التركيب مع صورة التركيب كما أن المركبات لا توجد دون وجود بسائط التركيب مع صورة التركيب كذلك لا تعرف دون معرفتها بل معرفة البسائط وصورة تركيبها إذا حصلت مجتمعة كانت بعينها معرفة الشيء المركب وليس كذلك معرفة الشيء بجهة منبهة على الطلب وهذا الصنف من المعارف هو المخصوص بالتعرف الاكتسابي لأنه كسب معرفة بمعارف وما سواه ليس كذلك بل إذا كان فهو سبب بعيد للاستفادة ولا تتم الاستفادة بالمعرفة المنبهة على الطلب فقط لكن وبالطلب من الطريق المؤدية إلى نيل المطلوبات وبهذه المعرفة المذكورة على هذا الشرط تتم المعرفة بالشيء المطلوب وتحصل بتامها. والحقائق منها هو ما يكون على ما قيل ببسائط المركب وصورة تركيبه وهو المسمى حدا وهو الذي يعرف المطلوب بأوصافه الذاتية وقد يشبه بما يسمى رسما وهو تعريف الشيء بصفات عارضة لازمة أو لاحقة ليست هي أجزاء الحقيقة والاول يفيد معرفة حقيقية ذاتية والثاني يفيد معرفة عرضية ومحصول هذين هو الذي يسمى بالمعرفة الاكتسابية واما هاتان من المعارف كمحصول المشاهدات الحسية والادراكات الذهنية والاطلاعات العقلية تسمى اولية لأن السبب القريب الموجب للمعرفة فيه ليس معرفة أخرى لكن وجه آخر كما ذكرنا أن كان للمعرفة في محموله عليه ما بالعرض وليس تبلغ إلى أن تكون موجبة له إيجابا ذاتيا مثل هذا وقد يضاف إليهما التعريف التثني-ي لأنه تعريف معنى بمعنى غيره وبينهما فرق فالمعارف كلها اما اولية لم تقدمها معرفة قبلها واما اكتسابية افادها غيرها من المعارف وكذلك العلوم منها اولية لم تستفد بعلوم قبلها وإنما الحكم العلمي يبدو في متصوراتها من الذهن ابتداء اوليا ومنها اكتسابية يوجب الحكم العلمي عند الذهن في متصوراتها غيرها من العلوم فكل معرفة وعلم اما اولي واما

اكتسابي .

وقد رد قوم على قسمة المعارف والعلوم (الى - ا) الاوليات والاكتسابيات وقالوا انه لا اوليات في العلوم والافن الذي يذكر في اول وجودنا في الدنيا كنا نعرف شيئا من الاشياء او نعلم علما من العلوم كأنهم فهموا من الاوليات انها غير مستفادة وانما هي موجودة في الغريزة وانت قد عرفت ان الاوليات قد تستفاد والفرق بين المستفاد والمكتسب في هذا الموضع هو انه ليس كل مستفاد يكتسب وكل مكتسب مستفاد قالوا ولا لم تكن اوليات لم تكن اكتسابيات وقالوا ايضا ولو كانت اوليات واكتسابيات لقد كان لا يكون كل علم ومعرفة اما اوليا واما اكتسابيا بل قد يكون منها ما ليس باولى ولا اكتسابي .

وكأنهم في هذا القول لم يفهموا من الاولى ما قرئناه من انه غير الاكتسابي من المعارف والعلوم بل فهموا من الاولى ما به يكون اكتساب المكتسب وهو اول في ترتيب الكاسب والمكتسب وليس قبله ما يكتسب به فكان الاولى في مفهوم هذا اوليا لا اكتسابي والاكتسابي اكتسابيا بالاولى وقد يكون لعمري من المعارف والعلوم ما لا يكتسب ولا يكتسب به غيره كعرفة البسائط التي هي مفردات الحقائق في وجودها ولا هي مركبة ولا موجودة في التركيب فانها لا تكتسب ولا يكتسب بها وانما تكتسب معرفة المركب ببسائطه وهذه غير مركبة الحقائق فلا تكتسب المعرفة بها ولا هي بسائط تركيب هي اجزاء حقائق الاشياء فلا تكتسب بها معرفة على هذا الوجه وكذلك قد يجوز ان يكون في العلوم ما تحكم به البدهة العقلية حكما صادقا متيقنا بغير حجة فلا يكون اكتسابيا ولا يحتاج به على شيء فلا يكون اوليا على ما عتوا وهذا ليس بغلط في العلوم ولا في المعارف بل لعله مغالطة لفظية من قائله او اختلاف في وضع التسمية والقسمة بحسبها فان هؤلاء عتوا بالاولى شيئا وهو انه الذي يكتسب به غيره ولا يكتسب بغيره ونحن عتينا شيئا آخر وهو انه الذي لا يكتسب بغيره سواء اكتسب به غيره او لم يكتسب وعلى معناهم فقد يكون من المعارف والعلوم ما ليس بكاسب

(١) من قط .

ولامكتسب- ولعمري ان المعارف والعلوم كلها تستفاد وتستحصل بعد ما لم تكن وليس ذلك هو اكتسابها واما الاكتساب هو استفادة علم بعلم ومعرفة بمعرفة متقدمة علما تقدم السبب على السبب ولابد في ذلك من علم اولى لا يستفاد بعلم ومعرفة اولى لا تستفاد بمعرفة اولى وتكون تلك اوليات لاحالة وهذه اكتسابيات ولان التعريف بالالفاظ مما لا تكاد نتبرأ منه في شيء من المعارف الاستدلالية الكائنة بمحاورة الانسان ذهنه وتصرفه بفكره اذ تكون لازمة لها في كل خطوط منها بالبال فكيف التي تكون بالاستعلام والاعلام من مخاطب ومعلم يستدل على مطالبته ويدلنا على ما في ضميره من الاجوبة لها بالفاظ مسموعة او باشارات محسوسة وكتابات تدل على الالفاظ فلذلك نحتاج الى ان نعلم مع ما نرومه من معرفة وجوه اكتساب المعارف دلالات الالفاظ ومواقعها ايضا .

الفصل الحادى عشر

في الاقاييل المعرفة من الحدود والرسوم والتمثيلات

فلنأخذ الآن في ذكر وجوه استفادة الاكتسابيات من المعارف دون الاوليات من حيث تجري على الالفاظ وتتمد اول في المفاوضات والمحاورات في التعليم والتعلم . فنقول ان من الالفاظ الفاظ تقال لتعرف بها المعاني التي هي اسماء موضوعة لها على سبيل التنبيه والتذكير بما هو معروف منها اذ اللفظ لا يفيد بنفسه معرفة بمجهول على ما قيل ومنها ما يقال لتعرف بها الفاظ اخرى موضوعة للمعاني التي هي ايضا اسماء موضوعة لها ومنها ما يقال لتعرف بالمعاني التي هي اسماء موضوعة لها معاني اخرى غير التي هي موضوعة لها والتعريف الاول فهو التعريف العام لسائر الالفاظ من حيث هي الفاظ فان اللفظ انما هو لفظ لانه يدل بمسموعه على معنى ومفهوم هو اسم موضوع له كتمريضنا زيدا والانسان بلفظة زيد او الانسان .

واما التعريف الثاني فانه تعريف يعرض للالفاظ في بعض احوالها وذلك في تعليم الاصطلاحات اللغوية وتفسير بعضها ببعض ونقل بعضها الى بعض كتعريف العقار

العقار بالخر والبشر بالإنسان بل والافاظ الفارسية بالعربية والعربية بالفارسية
او غيرها من اللغات .

واما التعريف الثالث فانه مما لا يعرض للالفاظ عروضا اوليا وانما هو اول المعاني
التي هي موضوعها وبها والالفاظ ثانيا ومن اجل المعاني حتى ان لو توهم
خلو المعاني عن الالفاظ وتبرئها عنها لما كان ذلك قادحا في هذا الصنف من
التعريف ولا مفسدا له ولو اخلت الالفاظ عن المعاني لما صح وجودها فيها بوجه
من الوجوه وهذا هو التعريف الاكتسابي المخصوص بتعليمه بهذا العلم كتعريف
الإنسان بالحيوان الناطق المائت والحيوان بالجسم المعتدى الحساس المتحرك بالارادة
فانه التعريف بالحد ومنه التعريف بالرسم ومنه ما يكون بالتمثيل فلنشيع الآن
القول في كل واحد من هذه ونشتغل به دون غيره مما لا مدخل له في هذه الصناعة .

في الحد

اما الحد فانه قول معروف بجملة لشيء واحد هو المحدود لدلالته بمفردات الفاظه
على آحاد معانيه الذاتية التي هي اجزاء مقومة لحقيقته والمعاني الذاتية للشيء هي
جنسه وفصله او فصوله على ما قرر كالحيوان والناطق للإنسان فالاشياء المحدودة
هي الاشياء التي لها اجناس حقيقية وفصول ذاتية مقومات لهوياتها ولا جنس
لما لا فصل له فان الجنس هو المعنى الذاتي المشترك لمختلفين بمعاني ذاتية او الذي به
المعرفة الذاتية العامة الناقصة التي خصوصها وتماها بالفصل او الفصول الذاتية
والفصل لما لا جنس له فان الفصل هو المعنى الذاتي الذي به تختلف الاشياء المتفقة
في معنى الجنس او هو الذي به تتم المعرفة الناقصة الذاتية وهي المعرفة الجنسية
واما البسيط الحقيقية الذي لا جنس ولا فصل له فانه لا يعرف . منه الا حقيقة واحدة
يدل عليها اللفظ بمفهوم واحد غير متكرر ومثل هذا فلا حد له اذ كان الحد قولاً
يدل بمفردات الالفاظ على آحاد معاني ذاتية هي اجزاء مقومة لحقيقة المحدود
وهذا فلا اجزاء مقومة لحقيقته فيكون الحد قولاً واحداً مؤلفاً من الفاظ يدل
بجملة على حقيقة واحدة مؤلفة من حقائق ويدل على كل واحدة من بسائط

حقائقه بلفظة من تلك الالفاظ والتتام الحد في مسموعه من مفردات الفاظه بحاذ
لاتتام تلك الحقيقة في المفهوم من مفردات حقائرها وتلك الحقائق المفردة التي
تلتئم منها حقيقته هي جنسه وفصله وفضوله وتلك الالفاظ المفردة هي الدالة على
واحد واحد منها -

في الرسم

واما الرسم فانه قول معرف بجملته لشيء واحد هو المرسوم لدلالته بمفردات
الفاظه على اوصاف له يتميز بها عن جميع ما عداه تميزا عرضيا والاشياء المرسومة
هي التي لها اوصاف مشتركة مع غيرها اما ذاتية واما عرضية ووصف عرضية
يختص ويتميز بها عن جميع ما سواه فلو كان من الاشياء ما ليس له اوصاف
مشتركة لاذاتية ولا عرضية لم يكن له رسم سواء كان له اوصاف خاصة
اولم تكن او كان منها ما ليس له اوصاف عرضية يتميز بها عن جميع ما سواه
ان كان يوجد شيء بهذه الصفة فلارسمه ايضا سواء كان له اوصاف مشتركة
اولم تكن -

في التمثيل

واما التمثيل فانه تعريف الشيء بنظائره واشياؤه والكل المعقول بجزيئاته
واشخاصه ومحسوساته اما التعريف بالنظائر فهو تعريف الشيء بمشابهته لشيء
واحد في كل حال وذلك هو نظيره وان خالفه في اوصافه باقلية او اكثرية وشدة
اوضفه كتعريف العقل بالنور والتعريف بالاشياء هو انتظام التعريف من
مشابهات عدة ومخالفات لاشياء كما تعرف الارادة السلوكية بانها كرادتنا في معرفة
الفاعل بالفعل الصادر عنه والرضا به ويخالفها فيما به يشبه طبيعتها وهو صدور الفعل
من الفاعل على نهج واحد لا اختلاف فيه فيلتئم التعريف من مشابهة طبيعتنا
وارادتنا ومخالفتها .

واما تعريف الكل بجزيئاته واشخاصه والمقول بمحسوساته فكما يعرف الجنس
بانه كالحיות والنوع بانه كالانسان والشخص بانه كزيد والمثلث بانه كهذا
المخطوط (٦)

المخطوط وفائدته الكبيرة هو ان يورد تبع الاقاويل المعرفة وهي الحدود والرسوم فيكون مفهوما لضمونها لانهما لفهوما بايناسه (١) الذهن بماعرب من الفاظها وتقريبه عليه بعيد مدلولاتها وجمعه له متفرق معانيها وهو كثير النفع في التعاليم لتقريبه على المتعلمين وتخفيفه عن المعلمين ومع ذلك فقلبا محتاح اليه الاذهان القوية وتلقت عليه الغر اثر الذكية خصوصا اذا ارتاضت في العلوم وتمرت في الفهم والتفهيم والعلم والتعليم ويعدونه (٢) كلفة وهذا في الاقاويل المعرفة .

وانما يلاحظون المعاني على كليتها ويجردونها في معقوليتها كما نراه من حال الفضلاء من المهندسين يتفاضلون في مسائلهم احسن مفادضة وهم يلحظون ما فيه مفادضتهم باذهانهم ولا يتعرضون لتمثيل بتخطيط وتشكيل اللهم الا انها اعمى في الدقة والاشكال وكان غريبا من اذهانهم مستعصبا على افهامهم وانما يعتضده في اكثر معارفهم الضعيفوا الاذهان القليلوا الرياضية والفرن في العلوم فلذلك يكثر استماله في الخطب والاشعار التي يغاطب بها جمهور الناس ومن لانس له بالاقاويل الحكيمة فانه لا يناسه اياهم بفهومات الاقاويل وتقريبها من اذهانهم يروج عليهم ما لا يتحققونه من صدقها وكذبها على ما ذكره في العلوم فيكون افضل الاقاويل المعرفة هي الحدود لانها تفيد المعرفة الذاتية التامة وانقص منها الرسوم لانها مما تفيد معرفة عرضية او مشوبة بالعرضية لانها تتمم الذاتية الناقصة بالعرضية الماخوذة من الاعراض واللواحق وانقص منها كثيرا التمثيلات لانها لاتعرف بنفسها ولا تفيد معرفة ذاتية ولا عرضية وانما تورد في لواحق الاقاويل المعرفة ومعها لتسهيل سبيل الافادة والمعونة عليها ولكل منها منفعة بحسبه وموضع لامتغنى عنه فيه ومن كل واحد منها ما هو افضل منه ومنه ما هو اقلص ولها اثر اثنين وشروط وخواص تتم بوجودها فضيلة الافضل وبعدها تقصصة الانقص .

الفصل الثاني عشر

في الصحيح - حج وانعام والفاصد

والناقص من اصناف الاقويل المعرفة

اما الصحيح الفاصل من الحدود والرسوم والتمثيلات فهو اكان مع ما ذكر من شروطه ما يشتمل عليه من المعاني اعرف من الشيء الذي يعرف بها اما في نفسه واما عند العرف واما من الوجهين جميعا حتى تكون المعرفة بها على ترتيبها التاليفي موجبة لمعرفة الشيء الذي يعرف بها وحتى لو كانت المعاني الذاتية للشيء كجنسه وفصله ليست اعرف منه لكان تعريفه بها تعريفا خطأ لانه لا يبلغ الغرض المقصود في التعريف واما ترتبت فيه مفردات الالفاظ المؤلفة ترتيبا يتقدم فيه الاعرف فلا عرف ان كان لها تقدم وتأخر في المعرفة حتى يكون تصورهما عند الذهن مقررًا للترتيب الانتقالي في المعرفة عند السامع على ما هو عليه عند لقائنا ومن هذا يعلم وجوب تقديم الاعم فيها على الاخص كالحيو ان على الانسان لأن الاعم اعرف من الاخص واسبق الى الذهن فان المعرفة العامة جزء المعرفة الخاصة وكما ان اجزاء الموجود اقدم حصولا منه في الإعيان كذلك المعنى الناقص الجنسي والمعنى المتمم الفصل اسبق حصولا للذهن من المعنى التام النوعي كمن اراد معرفة حقيقة الانسان الذي هو حيوان ناطق فانه لا بد له ان يتقدم اولا فيعرف ما الحيوان واما الناطق وليس يقتصر في معرفة الحيوان او الناطق الى معرفة حقيقة الانسان ويعلم منه ايضا وجوب تقديم الجزء على الكل في المعرفة لان الجزء اعرف من الكل فان من اراد معرفة الانسان الذي هو مثلا من نفس وبدن فلا بد له ان يتقدم اولاد يعرف كل واحد من النفس والبدن ومن اراد معرفة البدن الانساني الذي اجزائه الاول من الاسطوانات الاربع فلا بد له ان يتقدم اولا فيعرف كل واحد من الاسطوانات الاربع وما كان تألفه من الفاظ مشهورة صريحة الدلالة عند العرف حتى لا يتأخر تصور مفهومها عن تخيل مسموعها ويحسن تبديل الفاظها ايضا الى الاعرف عند المخاطب من الاعرف عند غيره .

واما الفاسد الناقص من سائرهما فما كان بخلاف ذلك مثل ان يعرف فيها الشيء
بمساويه في المعرفة او بما هو اعرف منه ومتأخر عنه في المعرفة او لا يعرف الا به
او يقدم الاخص فيها على الاعم او غير الاعرف على الاعرف او بان يذكر فيها
الالفاظ المجازية والاستعارية والمشاركة كما لو قيل في تعريف السواد انه اللون
المضاد للبياض فعرف السواد بالبياض وليس فيها ما يستحق ان يعرف بصاحبه
لتساويهما في المعرفة او كما لو عرفت النار بانها الجسم الشبيه بجوهر النفس والنار
اعرف من جوهر النفس وكما لو عرفت الشمس بانها كوكب يطلع نارا والنهار
لا يعرف الا بالشمس اذ هو زمان طلوع الشمس وكما لو عرف العشق بانه افراط
المحبة وجنسها المحبة وفصله الافراط فهو المحبة المفرطة وكما لو قيل في تعريف
الشمس انها عين الثار او في تعريف الارض انها ام الاكوان وتلك الفاظ (١)
مجازية استعارية وافضل الحدود من حملها ما كان مع استيفائه لسائر الاوصاف
الذاتية من غير اخلال ولا تكرار في الاعلى آحاد معانيه من الاجناس والفصول باسماء
تدل على حقائقها وضمها الاول ان كانت جلية الحقائق كما تدل على المثلث بانه
شكل يحيط به ثلاثة خطوط (٢) وان لم تكن جلية عند المتعرف فبالفاظ تدل عليها
بلوازمها الا لزم لها وخواصها الاخص والالحق بها اذ كانت معروفة واعرف منها
كما تدل على نفس الانسان بالنطق الذي هو اخص افعالها والزهالها وعلى خاصية
مغتاطيس يجذب الحديد فان ذلك لتعذر الاسماء الدالة على حقيقة النفس وحقيقة
تلك الخاصة بوضع خاص وتعذر الاسماء لها في خاصيتها لتعذر معرفتها بذاتها
وحصول معرفتها بلازمها وخاصيتها والحدود الحقيقية انما هي ما كانت على الوجه
الاول وما هذه فرسوم واشبه بالرسوم .

والناقص منها فما اخل بوصف او اوصاف ذاتية اختصارا على تمييز المحدود عن
غيره دون تعميم حقيقته بمقوماتها كما لو حدد الانسان بانه جسم ناطق وحذف منه
ذو نفس حساس متحرك بالارادة اعتقادا على انه لاشيء غيره جسم ناطق .

(١) لا - الالفاظ (٢) لا - خطوط مستقيمة .

واعلم ان الحدود لا يتوجه فيها بقصد اول الى التمييز بالافصاف المشهورة وانما يتوجه فيها الى تقرير الافصاف الذاتية التي مجموعها حقيقة المحدود في النفس فان تلك هي المعرفة وانما التمييز لاحق بها ضرورة فان بمعرفة حقيقة الشيء يعرف ان كل ما ليس تلك حقيقته وتلك اوصافه ليس هو ولو قصد للتمييز بنفسه لقد كان فيه الخطأ من وجهين .

احدهما ان ذلك المقصود لا يتم في شيء من الاشياء الا بمعرفة سائر الاشياء حتى لا يبقى منها شيء واحد لا يعرف ويعتبر سائرهما فلا يوجد فيها ما يشترك في تلك الافصاف المميزة فيتحقق حينئذ تميزه بتلك الافصاف وانما في التعريف التام فلا يحتاج في معرفة المقصود الى معرفة شيء غيره وغير اوصافه ويعلم مع ذلك انه قد يميز بها عن كل شيء غيره من جهة العلم بان كل ما يشترك فيها ولا يتميز عنه بشيء منها فهو هو والآخرون قصد المعرفة التامة يلزمه التمييز وقصد التمييز لا يلزمه (١) المعرفة التامة والناقص موحود في التام والتام غير موجود في الناقص او ما جعل فيه عوض الجنس عرض عام كما لو قيل في حد الانسان انه المشاء الناطق او المتمكن الحساس الناطق او بان يذكر فيه فصل الجنس عوض الجنس لانها كثير اما يشتهان وهو من قبيل حذف شيء من الذاتيات ايضا كما لو قيل في حد الانسان انه الحساس الناطق او قدمت الفصول فيها على الاجناس كما لو حدد الثالث بانه ثلاثة خطوط محيطة بشكل وهو شكل يحيط به ثلاثة خطوط .

وافضل الرسوم من جعلها ما كان فيه اوصاف ذاتية وافضلها ما كان الذي فيه منها اكثر كما يرسم الانسان بانه جسم ذو نفس حساسة محركة بالارادة منتصب القائمة وافضلها ايضا ما كان الذي فيه من الافصاف الذاتية اجناسا لا فصولا كترتيب الجنس فيه في موضعه في الحد والوصف العرضي موضع الفصل كالحيوان المنتصب القائمة لا كالحساس وما قدم فيه الذاتي من الافصاف على العرضي كالحيوان المنتصب القائمة ايضا في رسم الانسان والطائر الابيض اللون الواحد انشخص في رسم القنص (٢) وان كان كل واحد من الابيض اللون

والواحد الشخص اعم وتوعا من الطائر والجسم النباتي الاحمر اللون العديم الورق في رسم المرجان وان كان عدم الورق وحمرة اللون فيه اعرف من انه جسم نباتي وما كانت فصوله خواص لا اعراضا وكانت الزم لذات المرسوم والحق به .

واما ما ليس فيه اوصاف ذاتية فافضله ما كان فيه عرضي عام نظير عموم الجنس وخاص كالفصل كالمشاء المنتصب القائمة او الضاحك للانسان والانتقص منها ما كان بخلاف ذلك اعنى ما ليس فيه وصف ذاتي كالمرسوم الانسان بانه المشاء ذو الرجلين وما فيه من الذاتيةات اقل ايضا فانه انتقص مما فيه منها اكثر كرسوم الانسان بانه الجسم المشاء ذو الرجلين فانه انتقص من رسمه بالجسم الحساس المنتصب القائمة وما يقدم فيه العرضي على الذاتي في الترتيب كالموقوف في رسم الانسان انه المشاء الحساس المنتصب القائمة .

الهم الا ان يكون العرضي اعم من الذاتي فانه يقدم لعمومه حيثئذ فان التقديم بمقتضى العموم في الرسوم اولى منه بمقتضى الذاتية وان كان يكون رسما ناقصا لجعله العرضي اصيلا وكالاصل والذاتي لاحقا وفرعا والذي فيه من الذاتيةات فصل او فصول انتقص من الذي فيه منها جنس كذى النفس المحركة بالارادة المنتصب القائمة فانه انتقص من الجسم الحساس المنتصب القائمة وما كانت فصوله اعراضا عامة متداخلة يميز باجتماعها انتقص مما فصوله او فصله الا خبر خواص او خاصية عامة التميز كالجسم المشاء ذي الرجلين فانه انتقص من الجسم الضاحك وما كانت فصوله اعمد لزوما لذات المرسوم فانه انتقص من الذي فصوله الزم له والحق به كالحیوان المنتصب القائمة فانه انتقص من الحيوان الضاحك او القابل للعلم وافضل التمثيلات من جعلها اما فيما كان من النظائر فبنظير اعرف واقرب كالنور للعقل ومن الاشياء التي هي اوصاف ماثلة لوصاف التمثيل عليه لا يخالفها بشدة ولا ضعف ولا كثرة ولا قلة وانما يخالف التمثيل عليه كل واحد مما يمثل عليه باوصافه بمجموع الصفات لا بما يشترك (١) فيه من الصفات وان كان خالفه في ذلك

بأقرب المخالفات واشبهها كما يمثل به من الإرادة الملكية والانسانية فإن الشعور المشترك وان لم يكن واحداً تماماً في الارادتين فهو الاقرب حداً والاشبه وأما فيما كان من تعريف الكلّي بجزئيه والمعقول بحسوسه فإن يكون ذلك الجزئي المحسوس اعرف جزئيات ذلك الكلّي المعقول واتمها في معقوليته، مثل ان يتمثل على الحيوان بالإنسان وفرس لابعقاء مغرب ولا بالقنسن وعلى المربع بما ظهر للحس تساوى اضلاعه وشدة تقاربها لا بما ظهر فيه اختلافها وتفاوتها .
واقصها . ا كان بخلاف ذلك أما فيما كان من النظائر فما كان بنظير ا بعد من المعرفة كالتمثيل على النفوس الفارقة بالجن ومن الاشباه فما كان باوصاف بعيدة المشابهة لأوصاف المتمثل عليه كالتمثيل على النفس في البدن بالربان في السفينة وبالملك في المدينة .

ومن تعريف الكلّي بجزئيه والمعقول بحسوسه فما كان بجزئي هو ا بعد الجزئيات من المعرفة واقصها في معنى . معقولة الكلّي كالتمثيل على الحيوان بالقنسن وعلى المربع بما ظهر للحس اختلاف اضلاعه وشدة تفاوتها .

وبالجملة فإن المعرفة تكون ذاتية او عرضية واكتساب الذاتية يكون بالاقليل والمؤلفة من اسماء المعاني الذاتية اعني الحدود واكتساب العرضية يكون بالاقليل والمؤلفة من اسماء المعاني العرضية اعني الرسوم والتمثيلات ومحصول التمثيلات يرجع الى محصول الرسوم لان المماثلة والمشابهة والمخالفة والمباينة اوصاف عرضية ومنها تلتئم الاقليل التمثيلية فافضل الحدود ما اشتمل على سائر الاوصاف الذاتية بترتيب يتقدم فيه عامها على خاصها واعرفها على ما ليس باعرف ودل بالفاظ معرفة مألوقة عند العرف واختصر الالفاظ مع استيفاء المعاني ليكون اسهل حفظاً وفهماً باستعماله لالفاظ تدل على كثير من الاوصاف بالتضمن والاشتمال كالحيوان اذا استعمل في حد الانسان عوضاً من الجسم ذي النفس الحساسة وما عداه فهو ناقص فاسد ونقصه وفساده انما هو بقدر اخلاعه بما يخل به من ذلك وافضل الرسوم ما كان اشتماله على ذاتيلته اكثراً واعرف وعرضياته اكثرهم واعرف وما

وما خالفه فهو ناقص وفاسد ونقصه فساد به قدر خلافه وما أنته .

الفصل الثالث عشر

في القسمة والتحليل والجمع والتركيب

المعينة على اكتساب الاقوال المعرفة

قد ينتفع في تحصيل الاقوال المعرفة بتصرفات عقلية في قوانين تعليمية هي جمع وتفریق وجودي وذهي لما يتصرف العقل فيه ويتوصل اليه به (١) اما الجمع فهو اكتساب المفردات المتكثرة الذوات وحدة عرضية وهو على وجهين تاليفي وتركيبى والتاليفي هو الذى آحاده متميزة في اجتماعها كل عن صاحب عقل وحساب كالمسكر من آحاد الرمال والقول من آحاد الالفاظ والتركيبى هو الذى تختلط آحاده وتتحد اجزؤه ولا يدرك كل منها على حياه كتركيب بدن الانسان من اخلاطه والاخلاط من اسطقساتها والتاليف ضربان ذهني ووجودي والذهني كتأليف عموم المعنى الكلى من جزئياته كالجنس من انواعه والنوع من اشخاصه واما الوجودي فهو كتأليف الشئ من اجزائه المتشابهة وغير المتشابهة كالبدن من العظم واللحم واليد والرأس والرجل والتركيب ايضا ضربان ذهني ووجودي اما الذهني فكتركيب الانواع والحدود من الاجناس والفصول والاصناف والرسوم من الاجناس او من اصناف اعم مع الاعراض والخواص والوجودي ضربان طبيعى كتركيب بدن الحيوان من اخلاطه واخلاطه من اصولها واسطقساتها وصناعى كتركيب السكينجين من النخل والمسل فليس في هذه ما يظهر آحادها متميزة في الايعان في تركيبها كما تظهر مفردات التاليف في تاليفها والتفريق فهو تكثير الوحدات العرضية وتمييز الآحاد الاحتماعية الاختلاطية التركيبية والتاليفية فان وحدة الواحد قد تكون ذاتية كالواحد بذاته وهويته ولا تقبل تكثيرا (٢) بوجه وقد تكون عرضية كالوحدة الجنسية المشتملة على كثرة صنفية ونوعية وشمسية والوحدة النوعية المشتملة على كثرة صنفية وشمسية والوحدة الاتصالية المشتملة على كثرة انفصالية .

(١) قط - وبه (٢) قط - تكثيرا

وهو ايضا على ضربين فريق احاد التأليف ويسمى قسمة وتفريقا وتمييزا احاد التركيب ويسمى تحجيلا والقسمة على ضربين قسمة كلية الى جزئياته وقسمة كل الى اجزائه .

وقسمة الكلية الى جزئياته على ثمانية اضرب قسمة جنس الى انواعه كقسمة الحيوان الى الانسان وغيره وقسمة نوع الى اشخاصه كقسمة الانسان الى زيد وعمر وغيرهما وقسمة جنس الى اصناف كقسمة الحيوان الى الطائر والسباع والماشى وقسمة صنف الى اجناس تحت عموميه كقسمة الكائن القاسد الى الجماد والنبات والحيوان وقسمة نوع الى اصناف تحت عموميه كقسمة الانسان الى التركي والبدوى وغيرهما وقسمة صنف الى اصناف تحت عموميه كقسمة الطائر الى آكل اللحم ولاقط الحب وراعى العشب وقسمة صنف الى انواع تحته كقسمة الطائر الى العقاب والغراب وغيرهما وقسمة صنف الى ما يتحته من الاشخاص كقسمة البدوى الى زيد وعمر وغيرهما .

واما قسمة الكل الى اجزاء متشابهة كقسمة قطعة من ذهب الى اجزاء كثيرة وقسمته الى اجزاء مختلفة كقسمة بدن الحيوان الى اعضائه الآلية كاليد والرجل والرأس وغير ذلك فتكون كل قسمة لمقسوم على احد هذه الوجوه العشرة لاغير .

واما التحليل فهو مقابل التركيب وبعكسه مبتدئا مما انتهى اليه ومنتهيا الى ما ابتدأ به وما ضيا على سنته من غير تقديم ولا تأخير اما في مقابلة التركيب الذهنى الذى يكون فى المعانى الكلية ويسمى تحليل الحد والرسم وان كان بالحقيقة متقدما على معرفة الحد والرسم حيث يكون تحليل المحدود لتحصيل مفردات الحد وذلك هو الذى يكون باعتبار المشاركات والمباينات بين الاشياء حتى يتميز بذلك ما يعم من معانيها وما يخص كتحليل معنى الانسان الى الحيوان والناطق والحيوان الى الجسم المغذى والحساس والمتحرك بالارادة وكذلك تحليل الجسم والمغذى حتى ينتهى الى الاوائل التى لا تركيب فيها ولا مشاركة ولا مباينة واما في مقابلة التركيب

الوجودى ويسمى التحليل بالعكس اما الطبيعى كتحليل بدن الانسان الى الاخلاط
والاخلاط الى الاسطفسات واما الصناعى فكتحليل السكنجين الى الخل والعسل
ومن كل واحد من هذه الانحاء ما هو الانفع الافضل والانفع اما مطلقا واما بحسب
غرض دون غرض وقد يكون منها ما هو اقل نفعا وفضيلة مطلقا ومخصوصا
ومعرفة ذلك فقد تم بالوقوف على مواقع الانتفاع بكل واحد منها خصوصا فى
الغرض الذى قصد بذكرها فى هذا الموضع وهو تحصيل ما يرام تحصيله من الاقويل
المعرفة واكتسابها .

الفصل الرابع عشر

فى وجوه التوصل الى استفادة الحدود والرسوم

ولان الحدود معقولات مؤلفة من معان فتحصيلها انما يتم بتحصيل المعانى
المفردة التى تؤلف منها ومفردات الحقائق اما ان تكون بسائط مفردة فى وجودها
وادراكها واما ان يكون وجودها وادراكها مع غيرها فى التركيب والبسائط
المفردة فى وجودها وادراكها فلا حدود لها ولانما تلف الحدود منها وانما تعرف
بذواتها ويستوفى ذكر وجوه التوصل الى معرفتها فى غير هذا العلم .

وقد تعرف برسوم وصفات عرضية ونذكر وجوه التوصل الى كسبها وتحصيلها
ها هنا واما البسائط الموجودة فى التركيب فهى وان كانت ايضا لاحدود لها فان
الحدود تؤلف منها وقد تدرك بذواتها وبرسوم واصواف عرضية ولان الحدود
تفقد المعرفة الذاتية للاشياء التى هى مؤلفة منها لا العرضية فاكسابها يتم بالمعرفة
الذاتية للاشياء التى هى مؤلفة منها لا العرضية والا فالاصول والمفردات اذا
لم تعرف بالامعرفة عرضية فما يعرف بالاصول لا يعرف ايضا بالامعرفة عرضية
لذا تية .

مثال ذلك ان المعرفة الذاتية بالانسان انما تتم بان تعرف المفردات التى حقيقته
مؤلفة منها كالحويان والناطقى معرفة ذاتية فكما انه من لم يعرف الحيوان والناطق
لا يعرف الانسان كذلك من لم يعرفهما بذاتيهما لا يعرف الانسان بذاته وقصارى

المعرفة بالمحدود ان تكونت كالعرفة باجزاء حده التي عرف بها فاذا كانت المعرفة (١) عرضية معرفة المحدود بها لا تكون الانشائية مثلها او انقص منها لانها بها فاذا كانت المعرفة بالحيوان والنساق وان كانا ذاتيين للانسان عرضية فمعرفة الانسان بهما لا تكون الا مثلها عرضية فاكتساب الحدود انما يتم بمحصول المعرفة الذاتية بالبساط التي الحدود وحقيقة (المحدود ٢) مؤلفة منها والمعرفة الذاتية للحقائق البسيطة سواء كانت مفردة في وجودها او موجودة في التركيب انما تحصل باطلاع النفس على كنهه حقا ثقها اما بواسطة الحواس والآلات كما يدرك النور بالبصر وغيره بالحواس الاخرى واما بنير وساطتها كادراك المدرك لادراكه والمشتاق لشوقه والمحبة لمحبهه والعالم لعلمه وامثال ذلك الا ان المدرجات بذواتها قد تكون مختلطة مجتمعة في المؤلف والمركب منها ولا يتميز للمدرك آحادها كما يدرك خلطا من سمحقي جسمين احدها اسود كالأثمد مثلا والآخر ابيض كالاسفيداج فان البصر يدرك منها لونا واحدا هو الغبرة وان كان المدرك في الحقيقة انما هو مجموع لونين لاولا واحدا وانما يحجز المدرك عن التمييز فاذا احتيل بتدبير عقلي صناعي في تفريق اجزائها وتمييز كل منها عن الآخر رأى اللونين كلا على انفراد فصح ان المرئي انما كان مجموع لونيها ولم يكن لونا واحدا بسيطا ولان كل محدود مؤلف الماهية او مركبها من حقائق وبساط وتلك البساط اما ان تكون ظاهرة متميزة كل على حiale فالذهن لا يحتاج الى تكلف تدبير صناعي في تمييزها بل هو يدرك حقا ثقها ويستشبعها (٣) ويؤلف حد المحدود منها واما ان تكون خفية مختلطة بمتزجة امتزاج الخل والعسل في السكجنين فالذهن يحتاج الى حمل وتدبير ذهنية وجودية في تحليلها وتفصيلها توها او وجودا وتمييز آحادها البسيطة لادراك والاستشبات حتى اذا استشبت حقا ثقها الف منها في ذهنه حدا وحقيقة واحدة هي حقيقة المحدود فمن ذلك التحليل الذهني العقلي للحقائق الاندھنية ويتم بالنظر الى الموجود الواحد وتحصيل حقيقته الواحدة ثم اعتبارها بقياس حقيقة اخرى مستحصلة من وجودات اخرى مشابهة له فيجد الحقيقتين

تشتركان في حقيقة وتختلفان باخرى فيتميز له اشتراكها فيما اشتركا فيه واختلافهما
 بما اختلفا به ويستثبت كلا من الحقيقة المشتركة والميزة على انفرادها فتكثر بذلك
 حقيقة الوجود الواحد ويتميز ما فيها من ذلك التركيب ثم كذلك في كل واحدة
 من الحقيقتين اذا اعتبرت بقياس حقيقة اخرى مشابهة لها فانها قد تتكرر ايضا الى
 مشتركة وميزة حتى يقع الانتهاء الى المشترك الذي لا مباينة في ضمنه ولا اشتراك
 بعده والمشاركات هي التي كانت سميت اجناسا اذا كانت الحقائق ذاتية واصنافا
 اذا كانت عرضية والميزات هي التي كانت الفصول الذاتية والعرضية فيتميز بذلك
 التحليل ما في ضمن الحقيقة من تركيب كما يتميز بالتفريق ما في ذيك الجسدين
 من مزيج و تركيب ثم يؤلف حقيقة واحدة كتأليف الهوية الوجودية واحدة
 بالتركيب فيكون الوجود قد وقف على حقيقة الوجود وعرفها معرفة تامة اذ عرف
 بساطتها التي هي مركبة منها ثم عرفها بالحدود وتكتسب بالتحليل العقل
 المذكور على هذا الوجه ثم بهذا التأليف اذ يتبدى الذهن في تأليفها بأخرى انتهى
 اليه تحليله وينتهي عندها ابتداء منه اعني انه يتبدى في تأليفها باول مشترك وآخر
 مميز وقد يحتاج الذهن في الحدود الى التحليل الوجودي التفريقي حتى يتحصل
 مميزات مفردات حقيقة المحدود كما يحتاج في تحديد بدن الانسان الى معرفة
 اصول تركيبه المحتاج في تمييز آحادها الى التحليل والتفريق كقسمة الى اعضائه
 الآلية واعضائه الآلية الى اعضائه المتشابهة الاجزاء ثم لانتقاله لمعرفة ما في هذه
 من التركيب على الحقيقة الابالتحليل الصناعي لها او بمقايستها بما حلل من مماثلات لها
 واستعمال طريق صناعي استدلالى يميزها عقلا كما يستدل بحجج على انها من
 الاسطوانات الاربع وعلى ان اكثرها الارضى برسوبها في الماء او الهوائي بطفوها
 عليه والنفارى بحر ما يسبها او الماء في برده ان تساوى خفتها وثقلها وكما يستدل على
 ذلك بصلايتها ولينها وكثافتها ولطافتها ثم يؤلف الحد من اصول التحليل على الوجه
 العقلي لاعلى الوجودى فيقال انه جسم مؤلف من الابسطقات تأليفها اغلب فيه كثيفها
 مثلا على لطيفها وباردها على حارها اذ يميز في تفصيلها اعم اجزاء ماهيتها عن اخصها

ويرتب على النحو الذي يرتب فيه الاعمال ثم ما يليه حتى الاخص .
وبالجملة فبنينا ان تعلم ان من المعارف ما يستحصل بالطلب العقلي والقصد
الارادي كما قيل ومنها ما ينال (١) من غير قصد ولا طلب ولم يسم بالاكتسابي من
المعارف كل مطلوب بقصد ارادي وطلب عقلي وانما سمينا من ذلك بالاكتسابي
ما كان محصور معرفته هو معرفة اشياء هي اجزاء حقيقية وهو مؤلف منها
ومعرفة صورة تأليفه حتى يكون لمجموع ذلك في الذهن وحدة ما كما لمجموع
تلك الحقائق في الوجود وذلك المجموع الذهني هو المسمى حد ذلك الوجودي
المحدود فالعلاقة الاكتسابية على الحقيقة انما هي التي تحصل بالحد والوصاف الذاتية
واما التي بالرسم والوصاف العرضية فانما تذكر معها لمشابهتها لها واختلاطها بها
وقد تقدم القول بان كل معرفة مستحصلة بطلب عقلي وقصد ارادي فهي لامحالة
مسبوقة بمعرفة تقدمت الطلب فنبهت الذهن عليه والا فكيف يطلب مجهول
لا يعرف بوجه وكيف يهتدى الى طلبه وطالب المعارف انما يأخذ عن معرفة
وينتهي الى اخرى .

والمعارف اما ذاتية واما عرضية اما عامة واما خاصة اما مجملة واما مفصلة
فالطالب قد يأخذ عن العرضي الى الذاتي وعن العامي الى الخاص وعن الجملي الى
التفصيلي وبالجملة عن الاخص الى الاتم وعن الاظهر الى الاخفى بل عن الاسبق
اليه الى المتأخر عنه واخذه الى الذاتي من العرضي فهو الذي بالطريق الاستدلالي
النتيجهي وذلك من فن العلوم وان توصل به الى المعارف وعن العامي الى الخاصي
فهو الذي بالتحليل العقلي المعلوم وقد يتنفع فيه بالقسمة على اختلاف وجوهها
وتحصيل الفصول التي بها ينتقل الى الخصوص من العموم وقد تنال بحس
واستدلال وتحليل كما يقال ان هذا الشيء جسم ثم الجسم امدوافص واما غير
ذو نفس ويستحصل بوجه منها انه ذو نفس ثم ذو النفس اما حساس واما
غير حساس ويستحصل بوجه منها انه حساس ثم الحساس اما ناطق واما غير ناطق
ويستحصل بوجه (٢) منها انه ناطق وعن الجملة الى المفصلة فهو الذي بطريق

(١) قط - يقال (٢) قط - بوجه ما

التحليل العقلي والوحدى ايضا على ما عرفت .

والاصل في جميع ذلك ان اكتساب الحدود انما يتوجه فيه اولا الى تحصيل البسائط التي هي آحاد حقائق المحدود فهي اوليات الحدود ولا تتكسب بمحدود والتدبير العقلي الذي به يتوصل الى نيلها متقدم على القانون الصناعي الذي عليه العمل في تأليف الحدود وكذلك الرسوم وتحصيل بسائطها من الاوصاف العرضية انما يحصل بطريق من هذه ايضا اعني بتحليل عقلي او وجودي او توصيل استدلالى علمي كالاستدلال على الحرارة او اللطافة بالخفة وعلى الثقل او الكثافة بالبرودة او بنيل حمى كادرلك الحرارة باللس والجرة بالبصر فاذا كانت الحدود والرسوم انما تحصل بتحصيل بسائطها فالامعان في طلب البسائط واجب التقديم على طلبها ولان الطلب للشيء المعين انما يتم بمعرفة سابقة فاستفادة المطلوبات انما تكون بقدر ما سبقها الى النفس حتى كلما كانت المعرفة السابقة عندها اكثر كانت على تحصيل المطلوبات اقدر وان كان طلب المعارف قد يكون على وجهين احدهما مطلق غير مقصود والاخر معين مقصود فالمطلق قد يستغنى فيه عن تقدم المعرفة كنخرج من داره واخلى سره لمشاهدة اى شيء اتفق له مما لم يعرفه فيقصده والحل ١ - محصول ذلك وجه تقف عليه في غير هذا العلم والمعين المقصود فهو الذي لا يمكن الا بسبب معرفة كما قيل وينتهي اليه من المعارف السابقة بهذه الوجوه المذكورة التي منها الحد ومنها ما يتقدم على الحد وهي التي تنال بها بسائط الحدود واوائلها غير المحدودة ولقد ماء وان كانوا تكلموا في الحدود وطولوا فانه لم ير لهم فيما انتهى اليها تعليم مستوفى في تحصيل بسائط الحدود واوائل المعارف كما وجد لهم ذلك في تحصيل اوائل القياسات ومبادئ العلوم -

الفصل الخامس عشر

في المناسبة بين الاسامي

والحدود للتصورات والموجودات

اعلم ان الحد ودائما هي حدود بحسب الاسماء والاسماء اسماء بحسب الحدود بل اتقول ان الاسامي اما هي بحسب المعاني والمعاني لها ؟ وبحسبها والمعاني فهي للوجودات اما البسيطة والبسيطة منها واما المركبة من تلك البسائط فهي للركبات من تلك البسائط وتلك هي حدودها والاسامي توضع لما في الالذهان او لا كما قيل وللوجود ثانيا وبحسب ما حصل منه في الذهن للركبات بحسب معانيها المركبة في الالذهان التي هي حدودها وللبيسائط فبحسب معانيها ايضا فان الشيء قد يسمى باسم بحسب صفة واصاف فيكون الحد الذي بحسبه مركبا من تلك الاوصاف او من النسبة (١) وتلك الصفة كما يسمى الانسان بالكتاب وينعت به فانه انما يقال عليه هذا الاسم بحسب كتابته فيكون حده الذي بحسبه انه فاعل الكتاب به (٢) وكما يسمى بالعالم وينعت به فيكون حده الذي بحسبه انه الذي له علم وكما يسمى بانسان فيكون حده الذي بحسبه الحيوان الناطق وكذلك في العكس انما يقال له انسان من جهة حيوانيته ونطقه وكاتب من جهة ما يفعل الكتابة وعالم من جهة ما له علم وله بحسب كل حد صفات عامة وخاصة يتركب منها ذلك الحد كما له من جهة انسانيته الحيوان والناطق ومن جهة كاتييته الفاعل للكتابة وكما ان المسمى انما يسمى ما يعرفه ومن حيث يعرفه فكذلك الحد انما يحد ما يسميه ومن حيث يسميه ففي كل حد وبحسب كل اسم صفات ذاتية وان كانت لذلك الشيء المحدود بحسب اسم آخر ومن جهة حد آخر صفات عرضية وتكون ايضا ذاتيات ذلك الحد الذي بحسب ذلك الاسم عرضيات لهذا المحدود من حيث تحد بهذا الحد ويسمى بهذا الاسم الآخر فان الكاتب كما انه عرضي للانسان من حيث هو انسان اعني حيوانا ناطقا كذلك الانسان اعني الحيوان الناطق عرضي للكاتب من حيث هو كاتب وهذه العرضية في المفهوم وعند التصور كما ان الذاتية ذاتية بحسب ذلك فالبياض ذاتي للابيض في مفهوم ابيضيته وان كان عرضيا له في مفهوم انسانيته اوفر سيته وكذلك النطق ذاتي للانسان في مفهوم انسانيته وان كان عرضيا لمفهوم ابيضيته او كاتييته فهذه لبسائط الحدود وذاتيات المحدود من

حيث هو محدود فان الحد حقيقة ذهنية وليس له أجزاء تلك الحقيقة وهي التي بها المحدود هو ما هو اعنى هي التي بها سمي بذلك الاسم ولذلك قد يستقر للشي في الذهن مفهوم يسمى بحسبه باسم ثم يقرر الطلب له مفهوم آخر بصفة او صفات اخرى فيسمى بحسبها باسم آخر ثم يحكم بذلك الاسم على هذا الاسم اى بذلك المفهوم على هذا المفهوم حكما بانه هو اى بان هذا الشيء او الموجود المسمى بهذا الاسم والمحدود وبحسبه بهذا الحد هو بعينه المسمى (١) بهذا الاسم الآخر المحدود بحسبه بهذا الحد -

كما يقال ان الانسان محدث وحقيقته ان الشيء المسمى بالانسان من حيث هو انسان اى حيوان ناطق يصدق عليه النعت بمفهوم وجوده بعد عدم سابق اعنى بعد لا وجود كان له بقياس زمان ما ضا لالاسماء والحدود داخله في المواضعات والواطيات فقد يجوز اختلاف الناس فيها من حيث تختلف مواضعاتهم ومواطياتهم ولا يلزم من ذلك جهل ولا تناقض فيكون للشي الواحد اسماء كثيرة بحسب حدود كثيرة وحدود كثيرة بحسب اسماء كثيرة وكل ذلك بحسب نعوت واصواف كثيرة كاللسان من حيث انه (٢) جسم وحيوان وانسان وكاتب وطبيب وعالم وله بحسب كل اسم حدا لان الحد وان كان بحسب الاسم فانما يكون حدا من حيث هو لسمى بوجود حتى يكون محمول حقيقة وجودية وانما هو حد بالاضافة اليه اى لمحدود .

واما اذا كان الاسم اضافة مجموعة لاحقيقة لها في الوجود انه يكون حدا وان كان شرح لفظ وتفسير اسم كما يتمثل به في عزرايل الذي هو اسم شرحه دال على صورة ذهنية مؤلفة من هاتين الصورتين فالحد حد لمحدود وحد من حيث عرف ومن جهة ما يحسبه سمي وعلى ان الشيء اذا كان له اسم وحد بحسب الاصل والجوهر منه كالحويان والناطق وآخر بحسب اعراضه واحاقق لاهية الوجوده كالكتاب او المنتصب القائمة رؤى الاول اولى بان يسمى حدا للشي الموجود والثاني بان يسمى رسما وان كان هذا الثاني ايضا حدا بحسب اسم منحوبه مفهوم .

خاصا فان ذلك الشئ يسمى ايضا بحسب اصله وجوهره باسم ويجد بذلك الحد بحسبه ويسمى بحسب اعراض ولواحق باسم ويجد بحد، وُلّف من تلك الاوصاف التى هى بحسب هذا الاسم ذاتية وان كانت بحسب الاصل والجوهر عرضية فيكون الحد ايضا بحسب الاسم والاسم بحسب الحد .

وانما كنا سمينا الرسم رسما للاصل وبحسب الاسم الجوهرى من حيث هو منبه على مفهومه تنبيه الدلالة وال لزوم واما بحسب اللواحق والاسم الذى بحسبها فلم يتجاسر (١) من يسميه حدا وما من احد من اهل العلم بمن يقول بهذا او يخالفه يتحاشى ان يقول ما حد الابيض وما حد الاسود وما حد الكاتب وما حد الطبيب وهذا ايضا لا لما نقشته فيه فانه عائد الى مواضعة واصطلاح فى تسمية الحدود والرسوم والعلم بهذا يتم ويتحقق لمن يحقق ما قيل فى الفصل الذى تكلم فيه على ما به الشئ هو ماهو فى العلم والوجود واتقنه فيها وعلما وتدبر هذا القول معه وبحسبه .

الفصل السادس عشر

فى حكاية ما اورده من استصعب قانون التحديد

وجعله فى حدود الامتناع وتسهيل تلك الصعوبة وتجويز ذلك المحتج

قال مامعناه ان صناعة التحديد صعبة عندى ممتنعة لاعلى الوجه الذى جرت به عادة الناس من اعتذارهم عن تقصيرهم تواضعا وتحملا لكن لان الأمر فى نفسه كذلك وذلك لان الحدود انما تتم بالاجناس الحقيقية والفصول الذاتية جميعها حتى لا يشذ منها واحد ولا يدخل معها غيرها من العرضيات وذلك يتعد على البشر من فجوه احدها انا قد تغلط فتأخذ بالجنس البعيد دون القريب وتخل بالجنس القريب وما فيه من فصول يزيد بها على البعيد كما ربما غلطنا فاخذنا بالجسم بدل الحيوان فى حد الانسان وذلك يكون لان الجنس البعيد سهل التعرف ظاهر والقريب عسر التعرف خفى ولان البعيد له اسم والقريب لا اسم له كما ربما كان للانسان والفرس جنس قريب يجمعهما اخص من الحيوان واعم من كل واحد

منهما ويفصل عن عموم الحيوان بفصل مجهول عندنا به يتميزان عن غيرهما في ذاتيهما او معروف المعنى ولا اسم له وكذلك فيما فوق الحيوان تحت عموم الجسم ذى النفس وايضا فان القصول قد تتساوى في عمومها وخصوصها فلا تتميز انما كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان فانهما ذاتيان متساويان في عمومهما وخصوصهما حتى ان كل حساس متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة حساس فايكون كذلك فباى قانون يتم لنا استخراج وجه وبأى وجه يتحقق اننا اتينا على سائر القصول التى هذه صفتها في الحدود هذا وايضا فمن لنا بذاتية ما نعتقد ذاتيته وعرضية ما نعتقد عرضيته حتى لا نأخذ اللازم مكان المقوم او نترك المقوم اذ (١) نظن فيه انه لازم فمن هذه الوجوه يصعب علينا استخراج الحدود لكل محدود بل يمتنع هذا نص كلامه .

ولم يقول في اعتبار الذاتى والعرضى على ما قرره من مفهوميهما ولم يراعيه اعتبارا متأتيا (٢) على التحقيق في كل وجود ومحدود وقد عرف بما سلف من القول ان الحدود حدود بحسب الاسماء والاسماء لذوات الحدود بحسب الحدود وقد عرف اصناف الذاتى واختلاف مفوماته وان التى منها داخلة في الحدود اما في حدود السميات من حيث هى سميات معلومة ومتوصل اليها بطرق الاكتساب المتقدمة وكذلك التى بحسب الهوية الموجودة التى اذا تصورت فى الذهن حقيقتها وحدها دل عليها باسم يكون للوجود بحسبه فقد تعلم ايضا اذا تتبعت الهويات بطريق التحليل والتفصيل عقليا وبطريق الخصوص والعموم وجوديا (٣) وبطريق التمييز والتفصيل بين مجتمعات الموجودات فان تميز من ذلك شئ في بعض الاشياء فهو من قبيل المجعولات التى يستمر الوقوف عليها اما على الاطلاق وبحسب كل انسان واما في وقت دون وقت وبحسب شخص

(١) لا - او (٢) لا - مبنا (٣) فى هاشم قط ولا - لان الخصوص والعموم يكون باشتراك الموجودات واختلافها والتحليل والتفصيل يعتمد على الذهن فى التصور من غير ان يتعرض للوجود .

دون شخص وكما يتعد ذلك في العلوم والقياسات بحسب الحدود الوسطى
وليس ذلك بأن يقال في الحدود أولى منه بأن يقال في القياسات والعلوم .
واما قوله ان الفصول قد تتساوى في مرتبة العموم والخصوص فلا يعلم وهو
اصعب ما اعتد به .

فنقول انه لا يخاف ان يكون خفاؤها من حيث هي فصول مميزة او من حيث
هي صفات موجودة لاوصوف فان كانت من حيث هي صفات موجودة
للاوصوف لايلبسها انما لم تعد عرفت ان العارف يسمى ما عرف من حيث عرف
ويحد ما سمي من حيث سمي فالحد حد بحسب الاسم والاسم والحد بحسب
المعرفة فالذي يسمى من حيث يعرف يفسر الاسم بالحد الذي هو تفصيل المعرفة
والمجهول غير داخل في الحد الذي يحسبه سمي المسمى وحد الحد والجهل بالمجهول
غير قادح في العلم بالمعلوم من حيث علم فانا اذا عرفنا من شيء ما كالتلج انه جسم
ابيض ثم جهلنا من امره هل هو قطن او تلج لم يضر جهلنا بتلجيته وقطنيته في
معرفتنا بحسبيته وبياضه فاذا سمينا باسم يدل على معرفتنا ثم حددناه بحسب ذلك
الاسم كقناد وينا الاسم شرحه والمعرفة بيانها من حيث عرفنا ويبقى ما جهلناه
كما جهلناه حتى نعلمه بهلم آخر وهكذا لو كان للشيء صفات عدة حتى علمنا بعضها
وجهلنا البعض لم يضرنا جهل المجهول في علم المعلوم اذا استقصينا علم المعلوم بما يعلم
به وسمينا من حيث عرفنا وحددنا من حيث سمينا .

وتفسير الاسماء بالحدود هو من جملة تفسير اللغات وتعرف معاني الاقايظ
حيث يعرف السامع بالاسم معناه الذي عنه به المسمى والمسمى لايعني ما لايعرفه
والسامع الذي ينقل اليه ذلك اذا فهم المعنى والمعاني المقصودة بالاسم الذي تضمنها
في التسمية فقد تم فهمه لما سمعه ممن سمعه منه حيث عرف ما عنه وقصده بالاسم
ونضمته معناه واما من حيث هي فصول مميزة فلا يمكن ان تجهل لان الانسان
اذا عرف الصفة للوصوف فقد عرف انه يتميز بها عن كل ما ليست له والتمييز
لازم لمعرفة بالعرض لروما اولا من حيث ان ما ليس له ذلك فليس هو الموصوف
وكيف

وكيف تساوى الفصول في مرتبة الخصوص والعموم ثم تساوى في الذاتية والزموم فإن الصفات للوصوفات في التسمية لا تدخل مالا يعنيه المسمى مع ما يعنيه فلا تفضل عليه ولا تنقص عنه ولا تساويه فإن المسمى إذا سمى الحساس لم يدخل المتحرك بالارادة معه في (المعنى - ١) والتسمية وإن دخل (٢) معه في اتصاف الموصوف به وسواء في ذلك مساواته له في العموم والخصوص أولا مساواته إذا كان المسمى بحساس لا يدخله في التسمية ولا في الحد الذي بحسب الحساس واما في الوجود فسيوضح في العلوم ان الصفات للوصوفات منها اصول هي مقدمة الوجود في الموصوف على غيرها وغيرها لازم لها فاذا تساوى صفتان في الخصوص والعموم فالاصل فيها هو الفصل كما قيل وإن تساوى في كونها اصليين حتى لا يكون احدها تابعا للآخر ولا متبوعا كان الامر على ما اوضحنا في الحدود بحسب تسمية المسمى وما عني منها .

وعلى رأى هذا القائل بحسب تقرير الوجود فايها قرر الوجود فهو الصورة والفصل المتقدم ولا يتقرر الوجود على رأيه بشيئين فإن احدها ان كفى في تقرير الوجود كما قلنا سابقا فلا نرلا مدخل له في ذلك وإن لم يكف فالثاني هو المقرر كالجسم مثلا الذي ان تقرر وجوده بفصل الحساس فلا مدخل للتحرك بالارادة في تقرير وجوده وإن لم يتقرر به فالمتحرك بالارادة هو المقرر والوجود الواحد لا يتقرر بشيئين من حيث هما شيئا بل من جهة معنى يتحدان به على ما يقال في الصورة هذا ان كان تقرير الوجود هكذا وليس كذلك بل على ما تجده في العلوم عند الكلام في الصورة والهيولى وشرطه في الذاتى يلزمه بهذا لانه قال فيه انه الذى بارتفاعه يرتفع الموصوف واقول من حيث هو موصوف ويقول من حيث هو موجود فيعتبر في الذاتية الوجود ونعتبر نحن التسمية والمعنى لأن الوجود انما يتوقف على العلل الموجبة للوجود دون غيرها والصورة هي المعول لكنها علة للجملة الموجودة منها ومن الهيولى كالجزة من الكل فله (١) هلية بهذا المعنى وهذه العلية في تصور المتصور وذهن العارف لانه يتصورها

بتصور الشيء الذى هي صورته فى الهيولى وقد سلف من هذا فى الكلام
فى القبول ما فيه كفاية لكنك أترحت اشباعه بهذه الزيادة وكذلك ما قاله من
من اشتباه الذاتى بالعرضى فى الوجود والذهن أما فى الذهن فيحسب المعنى وأما
فى الوجود فيحسب التابع والمتبوع فإن تعذرت علينا معرفة التابع والمتبوع فى
الوجود لم يتعذر بحسب ما يعنيه المسمى وتداوله الروايات فى اللغات فإن كل
عرضى لشيء ومن جهة فقد يكون ذاتيا له من جهة أخرى بحسب المعنى والتسمية
كالكتابة لزيد التى هي ذاتية له من حيث هو كاتب وعرضية من حيث هو
إنسان وتعذره فى الوجود من جهة معرفة السابق واللاحق لا يكون فى كل محدود
ولا عند كل حاد ولا فى كل وقت ولا يقع فيه المتعذر أكثر مما يقع فى جانب
القياسات والعلوم وليس إذا عرض علينا القياس فى أشياء دون أشياء يكون ذلك
قد صار مانعاً مخرجاً مطلقاً عن القياس كذلك التحديد إن تعذر فى أشياء دون أشياء
وأوقات دون أوقات (١) ثم مع ذلك لا يكون هذا تعذراً فى الحقيقة لأن
الحد اللفظى هو حكاية محصول الشيء عند الذهن وهو الذى يحسبه وضع الاسم
وحصلت (٢) للوحدة الذهنية والمعنوية هو ذلك المحصول الذهنى فإن المعانى
الجنسية والفصلية التى هي حقائق الهيولات والصور فى ذوات الهيولات والصور
هي وجودات كثيرة لها ضرب من الاجتماع فى الوجود بالعرض يقال
للتجموع منها أنه واحد وليس لها وحدة حقيقية كما يظنه هذا القائل من أن
الموجود الواحد يتقوم من أشياء كثيرة أوام كل واحد منها بالآخر فإذا كان
كذلك وجعل الإنسان لبعضها وحدة وجمعاً ذهنياً وترك بعضها فلم يذكره
ولم يدخله فى تصوره فلم يكن خاطئاً ولا غلطاً .

مثاله أن البدن الذى فيه نفوس كثيرة نباتية وحيوانية وناطقة إن كان كل
واحدة منها موجودة قائمة بنفسها فى وجودها ولها نوع اجتماع مع الأخرى
فليس للتجموع منها وحدة إلا بالعرض وعند التصور كما سيحقق لمن أحب

(١) زيادة فى لا - لا يكون ذلك مخرجاً عن التحديد (٢) لا - جعلت .

التحقيق فإن وقع الذهن تلك الوحدة والجمع على اثنتين منها أو ثلاث اعني على البدن مع الحاسة او عليه معها ومع النباتية فليس هو في ذلك غلط ولا له فيه نوع جهل فاضح كما زعم فاما ان كان بعضها له قوام بنفسه والبعض الآخر قوامه به فذلك عنده عرض لا يقوم الماهية ولا يدخل في التحديد .

ونحن فقد بينا ان الذهن اذ اعني جوهره مع عرض كان لمجموعهما من معنيهما حد لا محالة فللذهن ايضا ان يعنى من ذلك ما شاء ويسميه ويحدده بحسب ما عني واما ان كان كل منها لا يقوم بنفسه بل بالآخر ومع الآخر والكل انما يؤخذ واحدا حاصلا بالاجتماع دون الآحاد المفردة وهو ما يذهب اليه في الهيولات والصور وهو (١) من اسباب استصعابه ما استصعبه في هذا الموضوع فنسوضح القول فيه ونبين انه لا وجه له واو كان لقد كان لا يوجب في الحدود هذه الصعوبة العظيمة على ما قيل .

وقد بقي في امر الحدود (٢) ابحاث تأتي في المناسبات بينها وبين البراهين وهي اكثر ما امعن فيه المتقدمون في الكتب المنطقية في كلامهم في الحدود فلذلك تكلموا في الحدود بعد كلامهم في البراهين وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه الا قليلا ومن استوفى فيه قولنا فاما اوردته في العلم الكلي وبقي فيها تنبيهات تورد في فنون المجادلات وانواع الانظار في العلوم .

المقالة الثانية

. من الجزء الاول من المنطق من كتاب المعتبر من الحكمة
في العلوم وما له وبه يكون التصديق والتكذيب

الفصل الاول

منها في الاقاييل الجازمة

قد عرف اول ما المعارف وما العلوم وما الفرق بينهما وان العلوم تكون

(١) زيادة في لا - ما يذهب اليه (٢) قط - المحدود .

بالفاظ ومعان مؤلفة والا قويل الجازمة هي الالفاظ الدالة عليها من حيث هي علوم لان حيث هي معاني فوق واحد وان الصدق والكذب يلزمها بنسبتها الى الوجود في الموافقة والمخالفة والتصديق والتكذيب هو الحكم بتلك الموافقة والمخالفة وان الحكم حالة تحدثها النفس لها وفيها هو العلم بل العلم هو محصول الحكم والمحكوم به وعليه في النفس فتكون المعاوامات لذلك فقال على صنفين اولاً وثانياً اما اولاً فعلى ما قد يسمى علماً وهو الحكم في القضايا بالاثبات والنفي واما ثانياً فعلى الامور الوجودية التي تلك معانيها وهي خاصة التي حوت العادة بتسميتها معلومات وان كان من المعلومات اشياء لا يحكم بمعانيها على امور وجودية انها (١) هي كالاجناس والانواع المقدم ذكرها وان كانت انما تحصل بالنسبة الى امور وجودية ولذلك ليس الوجود واجب التقدم على كل معلوم وعند كل عالم بل من المعلومات ما تتقدم على الموجودات وتكون اسباباً لها اعني العلوم وهذا يحققه الاعتبار بسهولة من الوجود والقضايا ايضاً هي الا قويل الجازمة وتسمى من حيث هي اعلام من واحد لآخر اخباراً .

وقد قسمت القضايا الى الحلبية والنشرطية والحلمية منها هي التي يحكم بشيء ويسمى محمولاً انه لشيء يسمى موضوعاً وانه ليس له حكماً فصلاً والحكم بانه له يسمى ايجاباً وبانه ليس له يسمى سلباً .

واما الحمل فانه يقال على الايجاب منها (٢) بالحقيقة وعلى السلب مجازاً من حيث ان فيه تقدير حمل قبل حصول العلم رفعه السلب في العلم فليس كل معنيين يخطران بالبال يلزم عند الذهن ايجاب احدهما على الآخر او سلبه عنه بل انما يكون ذلك في معان مخصوصة لمعان مخصوصة يلزم الحكم بالايجاب او السلب فيهما اما لذات المعنيين واما لسبب يوجب ذلك فيهما والذى للمعنيين من حيث هما معنيان على الاطلاق من ذلك جواز الحمل قبل العلم فان اخرج العلم ذلك الجواز الى الوجوب وحكم به كل ايجاباً وان اخرج به الى الامتناع وحكم برفعه كان سلباً فكان اسم الحمل مقولاً على السلب من اجل ذلك الجواز المتقدم عليه فهو مقول

(١) لا - انما هي هي - (٢) قط - منها - عليه

عليه مجازا وعلى الايجاب بالحقيقة وكذلك الموضوع والمحمول يقال على المدرر الموضوعية والمحمولية وعلى المعنيين الذين حكم باحدها على الآخر وصارا بالحقيقة محولا وموضوعا والموضوع ليس يتعين موضوعا والمحمول محولا ولا يكون احدهما اولى بذلك من الآخر من حيثهما معنيان ذهنيان او من حالة يتعلق بتصورهما اكثر من ان الاسبق الى الذهن في عادة من يقدم الموضوع يجعل موضوعا وفي عادة من يقدم المحمول يجعل محولا فان من الناس من جرت عادته بتقديم الموضوع في نطقه اذ يقول مثلا كل انسان حيوان ومنهم من جرت عادته بتقديم المحمول فيه اذ يقول مثلا الحيوان على كل انسان او يقول على كل انسان بل ذلك ربما يعين بما هيتهما وباسباب تتعلق بهما من حيث هما هلالا من حيث هما متصوران كما سيقال في العلوم ان معاني الجواهر توضع للاعراض كالانسان للبيض وان الجزئيات توضع للكليات كالانسان للحيوان او كزيد للانسان ولا ينبغي ان يتوقف الذهن هنا حتى يقول في هذه الالفاظ المقولة مامعنى الحكم بشيء لشيء وما معنى انه وما معنى شيء حتى يطلب لكل لفظ تعريفا قد قيل في قوانين التعريف والتعرف ان السابق الى معرفة انعارف من الالفاظ ومعانيها يعرف به ما لا يعرفه منها فليس كل لفظة تعرف بانخرى على الاتصال فلم جرا بل تعرف ما لم تعرف بما عرف وتختلف بحسب العارفين وما سبق الى معرفتهم ايضا -

ويقال من الجمليات معدولية وهى التى موضوعها ومحمولها او هما اسم عرف لسلب شيء من الاشياء لابعنى محصل يدل عليه نصا او كلمة كذلك غير محصلة المعنى كقولنا الانسان (١) صامت او القرس غير ناطق او الا انسان غير ناطق ومقابها (٢) من القضايا التى محمولها وموضوعها اسمان واسم كلمة محصلان يقال لها بسيطة فتقسم القضايا الجملية الى بسيطة ومعدولية وقد فرق بين المعدولية وبين السالبة (٣) من القضايا وهى التى يحكم بنفى المحمول عن الموضوع بان تلك

(١) كذا - ولعله - الانسان - ج (٢) لا - مقابلهما (٣) لا - السالبة -

اعني المدولية حرف السلب الذي هولا وغير فيها جزء من المحمول او الموضوع والحكم بالاثبات والنفي يجمعهما ويدخل عليهما فتقول ! الفرس غير انسان (١) زيد ليس غير انسان وفي عرف اليونانيين كان ذلك مستعملا وكان لهم حرف يدخل بين الموضوع والمحمول كما قد يستعمل في العربية ايضا وكانوا يسمونه خالفة الاسم وهو حرف هو فيقولون الفرس هو غير انسان وزيد ليس هو غير انسان ويسمى في القضية رابطة فاذا تأخر حرف السلب عن الرابطة كان جزءا من المحمول وان تقدم عليها كان سلبا للمحمول فتم بذلك الفرق بين السالبة والمدولية التي محولها غير محصل واما التي موضوعها غير محصل فلا اشتباه فيها لان الحرف يتقدم على الموضوع فيقال غير الانسان صامت او غير الانسان هو صامت او الانسان هو صامت والقضية التي يذكرون الرابطة فيها كقولنا زيد هو انسان تسمى قضية ثلاثية والتي لا يذكرونها كقولنا الشمس طالعة تسمى قضية ثنائية وحرف السلب في السالبة منها لا يجعلها ثلاثية كما انه في الثلاثية لا يجعلها رباعية اى لم يقر او افها ذلك والحكم بالاثبات والنفي في القضايا ان كان جز ماحتما غير متوقف على شرط كقولنا الشمس طالعة كان حليما كما قيل وان كان غير جازم بل مشروطا بشرط مجهول الحكم والحصول معلوم اللزوم او العناد سميت القضية شرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالحكم بوجود النهار في هذه القضية غير جازم بل متوقف على شرط مجهول (٢) هو طلوع الشمس فاذا علم علم معه هذا في اللزوم وتسمى شرطية متصلة .

واما في العناد فمقابل ذلك في الحكم كقولنا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجود او تسمى شرطية منفصلة وذلك لان القضية اما ان تكون معلومة الحكم بذاتها او في ذاتها او يكون الحكم فيها متعلقا بحكم في غيرها فالمعلومة يكون الحكم فيها حليما والتي عليها يتوقف على غيرها تكون على ضربين تتعلق اللزوم وتعلق العناد المذكورين ويحتاج الى علم بالمزوم والمعاند فان عليا جميعا

(١) لا - الفرس غير زيد ليس غير انسان (٢) لا - مجهول -

كانا حقلين ايضا كقولنا الشمس طالعة والنهار موجود او اب - و - ب ج -
 واج - او الشمس طالعة والليل غير موجود وان جهلا جميعا لم يكن فيهما حكم فان
 علم الزوم وجهل حال الزوم او العناد وجهل حال المعاند كلف العلم الشرطي فان
 من يعلم انه ان كانت اولو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا وان كان
 اب - وب ج - فاج - او اما ان تكون الشمس طالعة او تكون الكواكب
 طالعة ثم علم ان الشمس طالعة علم ان النهار موجود وعلم ان - اب - و - ب ج -
 علم ان اج - او علم ان الشمس طالعة علم ان الكواكب ليست بظاهرة والجزء
 الاول من الشرطية المتصلة يسمى مقدما كقولنا ان كانت الشمس طالعة والجزء
 الثاني يسمى تاليا كقولنا فالنهار موجود والحرف المضاف الى القضية الاولى وهو
 ان ونظائره يسمى حرف الشرط والثاني وهو الفاء من قولنا فالنهار موجود يسمى
 حرف الجزاء والاعتبار في الايجاب والسلب اللذين في القضية الشرطية غير
 الاعتبار الذي في ابراهيم ابل انما هو في اوجبه الحكم فيها وهو الزوم والعناد فالحكم
 يا للزوم في المتصلة يسمى ايجابا واو كان بين سالتين كقولنا ان كان كذا ليس
 كذا فكذا البس كذا والحكم برفعه فيها يسمى سلبا واو كان بين موجبتين كقولنا
 ليس ان كان كذا كذا فكذا كذا والحكم بالعناد في المتفصلة يسمى ايجابا كقولنا
 اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا ورفعه يسمى سلبا كقولنا ليس اما
 ان يكون كذا واما ان يكون كذا وقد جعل الايجاب في الشرطي هو الزوم
 والوجبة هي المتصلة والسلب هو (١) العناد في المتفصلة والسالبة هي المتفصلة
 وليس كذلك لان الشئ ليس اما ان يكون لازم ما لكون هذا حيوانا لكونه انسانا
 واما ان يكون معاند الكونه انسانا لكونه فرسا حتى يكون الحكم في المتصل
 بالزوم وفي المتفصل بالعناد مناقضة للزوم بالعناد وللعناد بالزوم لان التقيضين
 لا ثالث لهما وهما ثالث كمال كونه انسانا عند كونه ابيض واسمرا واسود .
 وقد فرق بين الجمالية والشرطية من القضايا بان قيل ان الجمالية من القضايا
 بسيطة باعتبارها اذا قيست الى الشرطية وفي الشرطية تركيب لان اجزاء

القضية الشرطية قضيتان حليتان قد صارتا قضية واحدة من اجل الحكم بل او حكم
 بهما لكنا قضيتين فان حرف الشرط والجزاء او (١) اسقطا من قولنا ان كانت
 الشمس طالعة فانها رده وجود وتيلا كلا على حدته لكان قولنا الشمس طالعة
 قضية والاخرى قضية اخرى في كل منهما موضع صدق وكذب واما الجملة فانها
 اذا حلت الى جزئها اللذين هما المحمول والموضوع لم يكن في احدهما موضع
 صدق ولا كذب وان كانت اشياء فوق واحدان الموضوع والمحمول في القضايا
 الجملة قد يكونان لفظين مفردين يدلان على معنيين مفردين بسيطين او مركبين
 غير ملحوظي الاجزاء كقولنا الانسان حيوان وقد يكون كل منهما الفاظا فوق
 واحد قد صار لها اتحاد حصل به منها، وضوع واحد او محمول واحد ومعناها واحد
 ملحوظ الاجزاء كقولنا الحيوان الناطق المائت وهو الموضوع وحسم ذو نفس
 حساس وهو المحمول ولكن لا يوجد في اجزاء القول الدال على معنى الموضوع
 والقول الدال على معنى المحمول موضع صدق ولا كذب على الصيغة التي بها حملت
 ووضعت فليست قضايا نفى الجملة لا تكون في القضية قضايا بالفعل وفي الشرطية
 تكون.

واقول انها من جهة الحكم قضية واحدة لا تركيب فيها لان القضية انما تكون
 قضية من جهة الحكم لا غير فاذا لم يكن في حكمها تركيب فلا تركيب فيها ولا يبعد
 ان يوجد في الجملي ايضا تركيب مثل هذا فان من قال قد علمت ان الانسان
 حيوان قد قضى بقضية واحدة فيها موضعا تصديق وتكذيب وهما قضيتان قوله
 قد علمت وقوله الانسان حيوان الا ان يتأول فيقال ان الجملة تكون ابسط من
 الشرطية لان الشرطية تركبت من قضايا لا محالة والجملة فقد لا تركب من
 قضايا ولم تقبل وليس في الامعان في امثال (٢) هذا كثير فائدة خصوصاً لمن
 يريد توفير ذهنه على تحصيل مهابات العلوم بل لعلها تجدد في رباحات الازهان
 وتؤديها التدقيق في الانظار .

(١) لا - اسقطا (٢) لا - مثل .

الفصل الثاني

في المنحصرات والمهمات

والمنحصرات من القضايا

و من القضايا الحبلية ما يكون موضوعها جزئيا أي شخصا واحدا ، مينا كقولنا زيد وقد سميت بمخصوصة ومنها ما يكون موضوعها كليا وحينئذ إما ان يكون قد بين ان الحكم بالمحمول على كله او بعضه اما الذي على كله فكقولنا كل كذا كذا وتسمى القضية التي هي كذلك كلية أي كلية الحكم واما الذي على بعضه فكقولنا بعض كذا كذا وتسمى القضية التي هي كذلك جزئية أي جزئية الحكم لاختصاص حكمها ببعض من الموضوع وان كان الموضوع في نفسه كليا ولفظنا كل وبعض المخصصتان للحكم في الموضوع يسمى كل منها سورا ولم يذكرفيه السور من القضايا تسمى مهملة كقولنا كذا كذا من غير ان نقول كل كذا او بعض كذا والسور في الحكم انما يثبت اثباته ونفيه للموضوع وعنه لا للمحمول لان الكلية والعموم بالفعل للمحمول انما تكون من جهة الموضوعات الكثيرة وبنسبته (١) اليها من حيث هي كثيرة واما اذا حمل على واحد واحد منها فانما نحمل نفس طبيعته لانسبته ولان من حيث هو منسوب الى كثرة فلا كلية للمحمول قبل حمله حتى تعتبر في جملة بل هي عارضة له في حمله بعد حمله ومن حيث يحمل على شيء وعلى غيره لاني حمله على شيء واحد من حيث هو ذلك الواحد . واما ما يقال من ان ذلك قديعتبر وان كان مجازيا للعادة مثل قولنا الضحاك هو كل انسان فانما ذلك الحصر للموضوع ايضا وزيادة اعتبار وذلك ان محموله في الذهن هو كما يحصل من قولنا كل انسان ضحاك دون غيره او كقولنا انما الضحاك هو كل انسان وكذلك لو قيل الانسان هو كل ضحاك فان معناه ان الموصوف بالانسان هو الذي يحمل عليه الضحاك دون غيره وامثال هذه الاشياء في دلالات الالفاظ كثيرة لن تفقد ها وفي امثالها ومن قبيلها تنفق اغلاط كثيرة في كثير من المهمات وفي ضمن القضايا الشرطية قضايا حملية كما قيل وتكون

القضيتان الحملتان اللتان في القضية الشرطية موجبتين وهي «وجبة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالتهار موجود وتكونان موجبتين وهي سلبية كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقد تكونان بالعكس من هذين فليس السلب والایجاب في القضية الشرطية هو سلب حملياتها وایجابها ولذلك قد يكون الحصر والاهمال فيها ليس هو الحصر والاهمال في حملياتها بل قد يجعل الحصر فيها من جهة دوام الحكم ولادوامه فاذكر فيه الدوام فهو كلي وكالكلي وما لم يذكر فيه فهو مهمل وما ذكر اللادوام فيه فهو جزئى وما لم يذكر فهو مهمل اما المحصور حصر اكليا فهو كقولنا كلما كان كذا كان كذا واما الحصر الجزئى فكقولنا قد يكون اذا كان كذا كان كذا واما الاهمال فكقولنا اذا كان كذا كان كذا واما السلب فكقولنا ليس البتة اذا كان كذا كان كذا وهو الحصر السالب الكلي او ليس كلما كان كذا كان كذا وهو الحصر السالب الجزئى وليس اذا كان كذا كان كذا وهو السلب المهمل فهذا في المتصل .

واما في المنفصل فالایجاب الكلي هو ان يقال دائما اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا والجزئى قد يكون اما كذا واما كذا والمهمل اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا والسلب الكلي ليس البتة اما كذا واما كذا والجزئى قد لا يكون اما كذا واما كذا والمهمل ليس اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا. لكن هذه الاعتبارات اشبه بالمعنى التي تسمى جهات منها بالاسوار فانهم قد فرروا في الحملات ان الجهات هي حالة اللادوام والادوام للحكم وجعلوا الدوام هاهنا سورا واخلوا هذه عما يجرى بجرى الجهة فلوجملت هذه جهات وتركت بلا اسوار لقد كان كذلك ايضا والحق هو ان المقدم في هذه وهو كقولنا ان كانت الشمس طالعة نظير الموضوع في تلك كقولنا الانسان والثالث وهو كقولنا فالتهار موجود نظير المحمول في تلك وهو كقولنا حيوان وكما ان السور هناك سور لموضوع في الحكم بالمحمول عليه كذلك السور هاهنا حصر للمقدم في الحكم بلزوم الثاني له وكما كان السور هناك يبين ما يدخل تحت حكم المحمول من الموضوع

ثم لموضوع أهو كله أم بعضه كذلك ههنا يجب ان يكون السور مبني لما يلزم
التالي من المقدم أهو كله أم بعضه لكن عموم التالي هاهنا للمقدم انما هو عموم لزومه
بجميع المقدم كما كان عموم المحمول لموضوعه هو الحكم به عليه بأسره والمقدم
ههنا ليس هو موضوع المقدم كقولنا هذا من قولنا ان كان هذا انسان ولا محموله
كقولنا انسان من ذلك ولا مجموعها من حيث هو مجموع فانه لا يجتمع منها في هذا
الجمع معنى واحد الا في صورة القضية التي هي الحكم فالحكم بان هذا انسان يلزمه
الحكم بانه حيوان فاذا اردنا في ذلك العموم وكلية اللزوم لم يكن اللزوم ذلك
الحكم لكل ذلك الحكم وذلك ليس له كل وبعض ولا يتكرر الا باحوال و
ازمان فيكون العموم ان يقال كل وقت وحال يكون فيه هذا انسانا فهو حيوان
وهو نظير ما قيل كلما كان هذا كذا كان كذا وكذلك قولنا قد يكون في اللزوم
الجزئي وليس البتة في رفع اللزوم بالكلية وقد لا يكون في السلب الجزئي لكن
جدوى الحصر ههنا قليلة فان الحكم ههنا انما هو يلزم التالي للمقدم ولا لزومه
واذا كان كذلك فاللزام منه لازم في كل وقت وحال وما ليس بلزوم في كل
وقت فليس بلزوم لما قيل انه لازم له نفسه بل هو لازم بحسب تلك القرينة والحال
فان قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان لا يكون فيه لزوم ولا يستعمل
من قبله حكم وانما يلزم الحكم بحسب قرينة وحال وهو اذا كان هذا حيوانا ناطقا
ولا فرق بين قولنا اذا كان وكلما كان ومتى كان واما قد يكون وقد لا يكون فلا
يستعملان واذا (١) استعملنا فيها من الجهات للاحالة وفي موضع يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان واما قولنا في السلب الكلي
ليس البتة اذا كان كذا كان كذا فهو في معنى القضية المنفصلة القائمة اما ان يكون
كذا واما ان يكون كذا ونحو ذلك الاولى الثانية في ان الاولى تمنع اللزوم
والمعية في الوجود ويجوز معها ان لا يكونا معا (٢) والثانية مع رفع اللزوم ثبت
مثال الاولى ليس البتة اذا كان الانسان قائما هو قاعد فقد منعت ان يكون قائما
أحدهما للاحالة .

وقاعدة ما ولا يمتنع ان لا يكون لافانما ولا قاعدة كالمضطجع -
 ومثال الثانية اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا ولا يمكن ان
 يكون هاجميا اعني زوجا وفردا ولا يمكن ان يكون ولا واحدا منهما حتى
 لا يكون لزوجا ولا فردا ولا يراد في السلب المتصل اكثر من سلب الاتصال
 المذكور كقولنا ليس اذا كان او ليس كلما كان فكان الايجاب في المتصل تال يلزم
 وهذا تال لا يلزم والمنفصل تال يعاند وليس وجه رابع نقوله ليس البتة اذا كان
 كذا كان كذا هو الحكم بالانفصال والعناد لا يسلب الاتصال وان كان السلب
 في ضمن العناد فان الضد والعاند غير وائس هو والذي (١) قال بهذه الاسوار في
 الشرطيات قد دقق في نظره كما اتي عليه القول ولم يحرر كما انتهى اليه البحث
 والتحقيق فيرجع (٢) القول الى ما في التعاليم القديمة ولم يرد عليه الابان الانفصال
 ليس هو سلب الاتصال ولا الاتصال سلبه بل سلوبها غير هما لكن بالبيان الذي
 اوضح في هذا القول لا بالرد المطلق -

الفصل الثالث

في جهات القضايا

يقال ممكن لما ليس هو على الوصف الذي بحسبه قيل انه ممكن ولا يمتنع ان يكون
 عليه وذاك اما في الوجود واما في الذهن والذي بحسب الوجود اما على الاطلاق
 واما بحسب وقت ما والمطلق فهو الذي ليس على ذلك اوصاف بمقتضى ذاته
 ولا يمتنع عنه بذاته ولا يعتبر فيه زمان كونه ولا كونه بل انما يعتبر كونه كذلك متى
 كان بسبب موجب ولا كونه متى لم يكن بسبب مانع او بعدم ذلك السبب
 الموجب مثانه الهواء اذا قيل يمكن ان يكون باردا او غير بارد فانه لا يكون باردا
 بذاته ولا يمتنع البود عنه بذاته وانما يكون باردا ببرودة الثلج والماء ولا يكون باردا
 لان حر الشمس منع برودته اولعدم برود الثلج والماء الموجب لبرده (فالبرودة
 له ممكنة على الاطلاق بهذا الاعتبار - ٣) -

(١) لا - فالذي (٢) لا - فرجع (٣) ليست في لا .

و(١) الذي بحسب وقت ما فهو الذي لا يكون في وقت ما يقال انه يمكن بتلك الصفة وفيما بعده يكون كذلك بسبب موجب او لا يكون بسبب مانع او بعدم السبب الموجب كالخشب يقال في وقت ما انه يمكن ان يكون سريرا وهو الوقت الذي ليس هو فيه سريرا وفيما بعده يكون سريرا ان كان بسبب هو تجارة التجار ولا يكون ان لم يكن بسبب مانع او بعدم تجارة التجار ويقال من هذا اكثرى لاسباب كونه اغلب واكثر من اسباب لا كونه كالصحو في الجو واقلى لاسباب كونه اقل واخف من اسباب لا كونه كالظفر في الصيف ومنسوى ومتقارب لما ينسوى فيه ذلك ويتفاوت (٢) كالظفر والصحو في الشتاء وفي البلاد التي هو فيها كذلك وعلى سائر الانسام فكونه لا يكون دائما وذلك الذي على الاطلاق انما يعتبر فيه كون ذاته لا تقتضى تلك الحال التي لا جعلها نسب اليه الامكان ولا يمنعها وانما يكون له اذا كانت موجب هو غيره ولا يكون اذا لم يكن لمانع اولدم ذلك السبب الموجب سواء كانت له دائما او لم تكن اذا لم يكن كونها او لا كونها له بمقتضى ذاته فهذا هو اعتبار الممكن بحسب الوجود واما اعتباره في الذهن فان الحكم الذهني قد يكون بحسب العلم المحقق او بالجهل الصرف او بالنظر لغالب فالجهول الصرف يقال فيه يمكن ان يكون كذا وان لا يكون وجائز ومحتمل وذلك ان الصفة اما ان تكون معلومة الوجود للوصوف عند الذهن بمجرد النظر فيهما ولا يحتاج في ذلك الى معنى ثالث بوجوبها له عنده كالقول بان الكل اعظم من جزئه فيكون ذلك ملها حاصلا اوليا ويسمى حكما ضروريا ولا يكون فيه موضع امكان ولا جواز ولا احتمال نظر فانه لا يقال انه يمكن او يجوز او يحتمل ان يكون الكل اعظم من جزئه واما ان تكون الصفة معلومة السلب عن الوصوف بمجرد النظر فيهما ولا يحتاج في ذلك الى معنى ثالث بوجوب سلبها عنه عنده كالقول بان الجزء اعظم من كله فيكون ذلك ملها حاصلا اوليا ويسمى حكما ممنعا ولا يكون فيه موضع امكان ولا جواز ولا احتمال نظر ايضا فانه لا يقال انه يمكن او يجوز او يحتمل ان يكون

الجزء اعظم من كله وكل ما هو على غيرها من الصفتين (١) اثنى كل ما ليس بأولى العلم من الالجاب والسلب يسمى من حيث هو كذلك ممكنا اذ يكون له امكان وجواز واحتمال عند الذهن لكونه عنده بمجرد النظر فيه مجهولا حتى اذا حضر السبب الموجب للعلم اخرج ذلك الامكان الى الضرورة اولى الامتناع وقد لا يحضر السبب الموجب للعلم اليقين بل سبب يرجح ويوجب الظن الضعيف او القوي او لا يحضر ايضا بل يبقى الذهن على وقفته وحيرته فيكون نظير الامكان الوجودي في اكثره وقلته ونسايه ويقال له كذلك (٢) ايضا وهذا الامكان اعني الذي بالاعتبار الذهني هو الذي يسمى بالامكان العامي اذا قيل مطلقا فاما ان (٣) قيل ممكن ان يكون دخل فيه الضروري او يمكن ان لا يكون دخل فيه مع الممكن الممتنع وان قيل يمكن ان يكون وان لا يكون معام الممكن والضروري والممتنع لانه يقال على ممكن وضروري وممتنع قبل العلم المحقق الذي يكون بالسبب لان العامة قوله فان اشتقاقه من العموم لامن العامة كما ظن قوم وهو نظير الامكان الوجودي من حيث ان الضرورة والامتناع انما اوجبهما فيه سبب كما ان الوجود والعدم يوجبهما في ذلك سبب -

وربما قيل ممكن لما ليس بممتنع وادخل الضروري الاولى تحته وليس بصواب وانما يدخل تحت الممكن من الضروري غير هذا والا فهذا لا يكون ابدا مجهولا حتى يقال عليه هذا الامكان الذي حقيقته الجهل بطرفه النقيض وايها الموجب وايها السالب وكذلك يقال ضروري لما هو على الوصف الذي بحسبه قيل انه ضروري ولا بد من كونه عليه وذلك في الوجود والذهن ايضا والذي في الوجود اما مطلق واما بشرط والمطلق فهو الذي يكون على ذلك الوصف بمقتضى ذاته ولا ينتظر سببها يجب ولا يرتفع بسبب كالمحيوان للانسان والزوجية للانثى والذي بشرط فهو باعتبار ذاته دون الشرط ممكن على ما قيل وبذلك الشرط يكون ضروريا وذلك الشرط سبب لا محالة فهو اما دائم الوجود غير متغير الالجاب والسببية ولا مانع

(١) لا - الصفتين (٢) قط - لذلك (٣) لا - اذا -

يمنع كونه ولا يرتفع عنه بسبب من الاسباب فهو له دائماً ما دام موجوداً مثل كون السماء موجودة .

واما دائماً الوجود متغير (١) الايجاب والسلبية فلا يدوم له ما دام موجوداً ولكنه ضرورة سببه يكون للاحالة وقت ما يوجب السبب الموجب له ولا مانع يمنع كونه له في ذلك الوقت ولا يرتفع عنه بسبب مثل الشروق والغروب للكواكب الذي هو لها بسبب ضروري متغير الايجاب وهو الحركة الدورية ولذلك لا يدوم لها ما دامت موجودة لكنه بحسب ضرورة السبب يكون لها للاحالة في وقت ما يوجبها اعني وقت ما ينتهي بها الحركة الى الانقضاء ولا مانع يمنع شروقها او غروبها حينئذ ولا يرتفع ذلك عنها سبب .

وهذا الضروري الوقت يقال له ممكن ايضا بالامكان المطلق من حيث ان ذات الوصف به لا تقتضيه ولا تمنعه واذا كان الوصف فتكونه لسبب واذا لم يكن فلما كان او لعدم ذلك السبب او عدم سببته ويقال له ممكن بالامكان الوقت ايضا بحسب الوقت الذي لا يكون فيه كذلك وضروري في الوقت الذي يكون فيه ويقال له ممكن دون تعيين الوقت ودون السبب او دون ايجابه وضروري باعتباره مع السبب حين ايجابه ويقال ضروري ايضا لكل ما وجد وحصل حين وجد وحصل من دائماً وغير دائماً وممكن وضروري لانه حصل على الوصف الذي قيل بحسبه انه ضروري في وقت وجوده وامتنع ان لا يكون عليه ولم يمنع مانع من كونه كذلك وعلى ما ستوضح في العلوم ان كل ما يوجد بعد ما لم يكن فان ايجاب وجوده راجع الى سبب ضروري الوجود وان كان متجدد الايجاب متمسكه وفي وقت ايجابه واجباده لما يوجد انما يوجد بان لا يكون مانع يمنع كونه على ذلك ولا سبب يرفعه ولو كان لما وجد فهذا هو الضروري باعتبار الوجود .

واما باعتبار الازمان فقد قيل في باب الامكان الذهني ان فيه ايضا مطلق الضرورة وهو الذي المحمول فيه معلوم الوجود للوضوع باعتبارهما فقط وفيه

مشروط وهو الذي انما يصير معلوما بسبب ومعنى زائد عليها والضرورة فيه مشروطة موفية بمحصول ذلك السبب والمعنى الزائد وكذلك يقال ممنوع لما ليس على الوصف الذي بحسبه قيل انه ممنوع ولا بد من ان لا يكون (١) عليه وذلك في الوجود والد من ايضا والذي في الوجود اما مطلقا واما مشروط والمطلق فهو الذي كونه ليس على ذلك الوصف بمقتضى ذاته لا ينتظر سببا لاجله لا يكون له ولا بسبب من الاسباب يكون له كالبُرودة للنار والقدرة للثمين والذي بشرط فهو باعتبار ذاته دون ذلك الشرط ممكن وبذلك الشرط يكون ممنوعا على ما قيل في الضروري وذلك الشرط اما وجود سبب مانع او عدم سبب موجب وكل منهما اما دائم الوجود والرفع غير متغير الاقتضاء ولا موجب موجب ما يقتضى رفعه فهو ممنوع دائما مادام موجودا مثل فرض السوء ساكنة فانه فرض دائم الا امتناع اذامات السوء موجودة لاجل دوام وجود سبب مانع من ذلك وهو القوة غير المتناهية المحركة للسوء التي هي دائمة الايجاب للحركة والرفع للسكون غير متغيرة الاقتضاء وليس في الوجوب سبب موجب ما اقتضت هذه القوة رفعه وهو السكون واما دائم الوجوب متغير السببية والرفع (٢) فلا يدوم ذلك الا امتناع مادام موجودا ولكنه ضرورة السبب يرتفع لاحالة وقت وجوب رفعه عن السبب فلا موجب يوجه في ذلك الوقت الذي يرتفع عنه مثل شروق الكواكب وغروبها فان لها اوقاتا يمتنع فيها شروقها واخرى يمتنع فيها غروبها لسبب ضروري متغير الايجاب وهو الحركة ولذلك لا يدوم لها هذا الا امتناع ما دامت موجودة لكنه بحسب ضرورة السبب يمتنع لاحالة وقت ما يوجب امتناعه اعني وقت ما تكون تحت الارض فلا تشرق في ذلك الوقت او تكون فوق الارض ولا تغرب في ذلك الوقت ولا موجب يوجب شروقها وغروبها حينئذ وهذا الممتنع الموقت يقال له ممكن ايضا بالا مكان المطلق كما قيل في الضروري من حيث ان ذات المحكوم عليه لا تقتضى ذلك الحكم ولا تمنعه واذا كان فكونه لسبب مانع او لعدم السبب الموجب ويقال لما هو ممنوع بهذه

(١) لا - ان يكون (٢) قط - الترفع -

الصفة اعني بالامتناع الوقت ممكن ايضا بالا مكان الوقت في الوقت الذي هو فيه
ممتنع من حيث انه فيما بعد يكون موجودا وحقيقة ذلك انه في ذلك الوقت يقال له
ممكن لا يقال انه ممكن في ذلك الوقت فان بينهما فرقا لان الاول كان الوقت فيه وقتا
للقول والحكم بالامكان والثاني كان الوقت فيه وقتا للحكم به واذا جعل الوقت
وقت الامكان كان صدقا اذ يكون الامكان في ذلك الوقت حاصله والحكم به
مرفوعا ممتنعا ولا يتناقض فان قال في وقت غروب الشمس انها يمكن ان تطلع
فقد صدق اذ يكون الوقت وقت حكمه وقوله ليس وقت حصول ما قاله وحكم
به واذا قال في وقت طلوعها يمكن ان تطلع في هذا الوقت فقد كذب اذ يكون
وقت قوله وحكمه بالامكان هو وقت الحصول ووقت الحصول يبطل فيه الامكان
وتحصل الضرورة كما قيل واذا قال ايضا في وقت غروبها يمكن ان تطلع في
هذا الوقت فكذبها اظهر فالمتنع الوقتي يصدق عليه في وقت امتناعه الامكان
الوقتوي ويكون الامتناع محكوما به بشرط ذلك الوقت وبحسبه والامكان
بحسب ذلك الوقت مقيسا الى ما بعده فان الممكن في وقت وجوده يصدق
عليه انه ضروري الكون كما قيل وكذلك (هو - ١) في وقت عدمه يصدق انه
ممتنع الكون والامكان يصدق عليه اما لوجوده ففي وقت عدمه باعتبار وقت
وجوده اذا كان مستقبلا واما لعدمه ففي وقت وجوده باعتبار وقت عدمه اذا
كان مستقبلا كما يصدق القول على الشمس في وقت غروبها بانها يمكن ان تطلع
لئلا يصدق القول بالامكان في ذلك الوقت لان الطلوع يكون في ذلك الوقت
وكذلك في وقت طلوعها لئلا يمكن ان تغرب ويقال ايضا لهذا الممتنع المشروط
انه ممكن دون الشرط الذي يحسبه صار ممتنعا وممتنع باعتبار عدمه مع ذلك الشرط
ووقت اقتضائه لامتناعه ويقال ممتنع ايضا لكل ما ليس حينه وليس من دائمه
العدم وغير دائمه لانه ليس وذلك على الوصف الذي قيل بحسبه انه ممتنع ولم يكن
بدم من ان لا يكون عليه ولم يوجب موجب كونه كذلك ومقابل ما قيل في
الضروري وهو ان كل معدوم بعد ما كان فان ايجاب عدمه راجع الى سبب

ضروري الوجود متجدد الايجاب متصرمه وفي وقت ما لا يوجب ما يرتفع
بارتفاع ايجابه انما يرتفع ما كان اوجبه بان لا يكون ، وجب غيره يوجب كونه
ولو كان لما عدم فهذا هو المنتهى باعتبار الوجود .

واما باعتبار الازهان فقد قيل في باب الامكان انذهني وفيه ايضا مطابق الامتناع
وهو الذي المحمول فيه معلوم السلب عن الموضوع باعتبارها كعرض الجزء
اعظم من كله وفيه مشروط وهو الذي انما يصير معلوما بسبب ومعنى زائد
عليها والامتناع مشروط وموت بمحصول ذلك السبب والمعنى الزائد .

وبالجملة فكل صفة مشروط كان لا يوجب ضروري فانه بعينه شرط لا امتناع
سلبه حتى يكون متمتعا وكل صفة مشروط كان لسلب ضروري فاته بعينه شرط
لا امتناع ايجابه فان ما بالضرورة ان يكون متمتع ان لا يكون والامتناع ان يكون
ضروري ان لا يكون وقد كان يكفي في التعليم نقل الحكم من احدهما الى الآخر
على هذه الصفة وكرر في المنتهى للتفهم -

الفصل الرابع

في المادة والجهة

اما الذي عناء ارسطو طاليس في تسمية ماسماه بالمواد والجهات من هذه الاحوال
فانه اراد بالمواد الاحوال الوجودية منها وما للاشياء في انفسها والجهات ما في
الاذهان التي هي الظنون والاعتقادات على الحقيقة على ما فصل في الفصل السالف
فيكون الممكن الذي هو جهة ممكنة عاما على ما قيل لانه يصدق على اشياء تكون
ضرورية في انفسها ووجودها وتكون ممكنة لانه ظن صادق عليها والضروري
الذي هو جهة عاميا ايضا لانه حكم يصدق على ضروري ويمكن فانه يحكم بان الانسان
يمكن ان يكون كاتباً حكماً ضرورياً اي حكماً يقينياً محققاً -

واما اذا قيل الانسان حيوان بالضرورة وعنى بذلك انه حيوان ولم يكن بدمن
كونه حيوانا او هو دأماً حيوان وجعل ذلك من حيث قيل وعلم جهة ولم يرد
بالجهة ما قيل من ان العلم بذلك ضروري سواء كان الامر في نفسه ضروريا
او يمكناً

أو يمكننا جعل من حيث هو حالة الأمر في نفسه مادة فهو هذر من القول لا وقع له وأو كان لذلك وجه لقد كان لا يقتصر على هذا المعنى وحده بل كان جميع الموجودات وأحوالها أيضا تستحق أن يكون لها من حيث هي موجودة اسما ومن حيث هي معلومة اسما آخر وليس كذلك بل كما قيل إن الاسمي إنما هي أولا للمعلومات ومن أجلها وثانيا للوجودات وليس لما قاله أرسطوطاليس في الجهة والمادة وجه مفيد سوى هذا ومن لم يقل به فأنما لم يقل به لأنه لم يفهم ذلك ولم يعتبره هذا الاعتار فإن هذا وجه مهم في نفسه لا لأجل تأويل كلام أرسطوطاليس ولا يمكن أن يكون أرسطوطاليس اخترع هذا ما لم يدعه إليه داع وتركهما من كبار المتهات وهو مما يجرى على السنة الناس في عرفهم في موضعه ويقال أيضا جهة القضية بحال أخرى غير هذه التي ذكرت وتسمى مطلقة ووجودية وهي القضية التي لم يذكر فيها إمكان ولا ضرورة ولا امتناع بل قيلت قولا مطلقا وسميت وجودية لأنه حكم فيها بوجود محمول لموضوع ولم يميز هل وجوده بالإمكان أو بالضرورة وهي بوجه ما ذات جهة ضرورية لأنه حكم فيها بوجود محمول لموضوع حكما جازما لا ظنا وتجويزا كما في الجهة الممكنة ونسبتها إلى الجهة الضرورية نسبة (١) الإهال إلى الأسوار الجزئية والكلية فكما أن في الإهال قد حكم على الموضوع لاهالة بالمحمول ولم يبين في الحكم أهو لكه أم لبعضه وهو لاهالة لبعضه وشك هل هو لكه أم لا كذلك هذه قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع (٢) حكما جازما ضروريا لا تجويزا إمكانيا وقتلا لاهالة وشك هل هو دائم أم لا وبالْحَقِيقَةِ فإنها من حيث هي جهة مطلقة لفظا لا تصورا واعتقادا كما كانت اثنتائية من القضايا يقال خلوا من الحرف الدال على النسبة وهي في التصور غير خالية عن النسبة لاهالة والألا كانت قضية فانه لا تكون قضية عند الذهن ما لم توقع نسبة بين المحمول منها والموضوع فلا قضية ثنائية في الإذهان كذلك لا قضية مطلقة في الإذهان فإن

(١) قط - بسبب (٢) لا - للموضوع وقتنا ما.

القضا بالاعتبار (١) عند الاذهان من الامكان الذي هو جهة الا الى الضرورة او الامتناع فنسبتها الى ذوات الجهة من القضا بهذا الوجه نسبة الثنائية الى الثلاثيات ونسبتها الى المواد وبذلك الوجه نسبة المهمة الى المسورات اعنى وجه اعتبارها ضرورية غير معلومة الدوام واللدوام فتكون لا محالة في وقت وشك انها في كل وقت ام لا كما كانت المهمة يحكم انها لا محالة في البعض وشك انها في الكل هذا اذا صنفت الجهات والمواد على هذا التصنيف المذكور. واما على ترتيب آخر فانه قد قيل ان الضروري من المواد هو الدائم اما في الايجاب ويسمى واجبا واما في السلب ويسمى ممتنعا كل ذلك في الوجود وجعل الجهات كذلك ايضا في الحكم والاعتقاد وكان المحمول الموجود لموضوعه دائما والمعدوم عنده دائما مادة الضرورة وينقسم الى الوجوب والامتناع والذي لايدوم وجوده لموضوع ولاعده مادة الامكان ونظير ذلك في الاذهان الحكم بايجاب المحمول لموضوع دائما جهة الوجوب وسلبه عنه دائما جهة الامتناع وبايجابه وسلبه لا دائما جهة الامكان وجعل المطلق الذي حكم فيه بوجود محمول (٢) لموضوع ولم يذكر دوامه ولادوامه فكانت نسبة المطلق بهذا الاعتبار الى ذوات الجهة من القضا بالنسبة المهم الى ذوات الاسوار ايضا والقضا بالاضراج عن احد هذه الجهات الاربع التي هي الامكان والاطلاق والضرورة والامتناع فان القائل اما ان يقول ويجزم في حكمه واما ان لا يجزم بل يقدر ذلك الحكم ويجوزه والذي يحكم ويجزم فاما ان يحكم بالضرورة المطلقة كما يقول الانسان بالضرورة حيوان او بالضرورة الموقفة كقوله الشمس تنكسف بالضرورة في وقت كذا او ضرورة مطلقة لا تعين فيها دواما ولا توقفا والذي يقدر الحكم ويجوزه كذلك اما تجوزا مطلقا او موقفا اما المطلق فنحن يقول يمكن ان يكون زيد كاتباً واما الموقت فكقوله يمكن ان يكتب زيد غدا واما ان يكون القول قولاً مطلقاً لا يقترن به ذكر امكان ولا ضرورة كمن يقول الانسان حيوان اوزيد كاتب او يكتب وظاهر الاعتبار يرى ان كل قول يصدق بشرط فانه

صديق لا محالة اذا لم يذكر ذلك الشرط ولا مقابله ، اكان ذلك الشرط وايضا كذلك حال القول المطلق عند ما يصدق بشرط الا مكان ان القول المطلق فيه حكم جازم والذي بشرط الا مكان لم يجزم فيه الحكم فانه ليس اذا صدق القول بان زيدا يمكن ان يكون كاتبا يصدق القول بان زيدا كاتبا لان شرط ممكن ان يكون في ضمنه وان لا يكون وليس كذلك المطلق بل هو جازم بالكون والاكون (١) فشرط الامكان اطلاق بالقياس الى شرط القول المطلق بالممكن يصدق على المطلق ولا ينمكس والمطلق يصدق على ما بعده ولا ينمكس .

واعلم ايضا ان الموضوع الذي يحمل عليه محمول ما فاما ان يكون لذلك الموضوع ايضا موضوع يحمل عليه او يكون موضوعا اخيرا لا موضوع له والموضوع الذي له ، موضوع يحمل عليه فانما يوضع على انه عنوان لموضوعه والموضوع بالحقيقة هو موضوعه لا هو وانما يوضع موضوعه معنونا معرفا به كالابيض مثلا اذا وضع لمحمول ما نقول الابيض كذا فان الابيض عنوان للموضوع لا نفس الموضوع والموضوع الاول بالحقيقة انما هو الجسم ومثل معنى الابيض هو ما به يوضع الموضوع ويعنون به والموضوع الذي لا موضوع له الذي لم يعنون باكثر من لفظ يدل عليه دلالة اولى كالجسم اذا وضع لمحمول ما فانه الموضوع الاول ولم يعنون باكثر من اللفظ الدال عليه دلالة اولى فالقضية المطلقة اذا كان موضوعها معرفا ومعنونا بمعنى من المعاني فاما ان يكون مما يوصف به دائما كما تقول الحيوان كذا فان اشخاص الحيوان وضعت في هذا الحمل وعرفت بالحيوان وهو ما يوصف به دائما ولا يرتفع عنها وقتا من الاوقات او يكون ذلك العنوان والمعنى الذي عرفت به مما يوصف به وقتا ما لا دائما كما تقول المتحرك كذا والثائم كذا فان ذلك قد توصف به اشياء لا يدوم لها فليس كل متحرك يتحرك دائما ولا كل ثائم ثائم دائما فاذا وضعنا موضوعا معنونا بمعنى لا يدوم له بل يكون له وقتا دون وقت ثم حملنا عليه محمولا او سلطنا عنه محمولا بضرورة مطلقة او موقوفة فاما ان يكون المفهوم من حكمتنا انه بشرط المعنى الذي عنوان به اما دائما ما دام

له كما تقول ان كل متعفن الاخلاط محوم بالضرورة اى ما دام متعفن الاخلاط وليس هذا الحكم بلازم له قبل ذلك اعنى قبل تعفن اخلاطه ولا بعده واما في وقت من اوقات كونه له لا محالة كما تقول ان المتعفن مستنشق بالضرورة وليس ذلك ما دام متعفنا بل في بعض زمان تنفسه واما في وقت كونه له وقبله وبعده كما تقول كل متحرك جسم فان المتحرك موصوف بذلك ما دام متحركا وقبل ذلك وبعده وقد يكون ذلك بعد اتصافه به او قبل اتصافه به كما يقال كل كائن فاسد وكل فاسد كائن فليتا مل ليعلم اى هذه يقال مجازا وايها يقال حقيقة ويدل عليه نص اللغة فقد قيل ان كل ذلك حقيقة ومنصوص عليه في اللغة .

فتقول ان الذى يدل عليه نص اللفظ من ذلك انما هو عند كون الموضوع موصوفا بعنوانه وما وضع بحسبه لا قبله ولا بعده سواء كان ما دام موصوفا بعنوانه وما وضع معه او في بعض اوقاته فان معناه انه له بشرط كونه كذا وليس في ضمنه انه مادام كذا اى موصوفا بعنوانه هو كذا اى موصوف بمحموله بل انه انما هو موصوف بمحموله اذ هو موصوف بعنوانه وما عدا ذلك مجاز واتفاق في نفس الامر وغير مقصود في اللغة فان القائل ان كل متحرك جسم ليس المفهوم بالذات من كلامه انه جسم سواء تحرك او لم يتحرك وانما علم ذلك اذ علم ولزم اذ لم من نفس الامر لان دلالة اللفظ واما قبل وبعد فهو مجاز فانه لا يقال كل فاسد كائن الا بمعنى فقد كان كائنا وهو تسريح في اللغة واتكال على فهم الانسان بعبه اذى ليس في دلالة اللفظ وكذلك كل كائن فاسد اى سيكون فاسدا او سيفسد وهذه المجازات والاتفاقات اتفقت في الايجاب ولم تنفك نظرا رهبا في السلب واتفقت اقل من ذلك وفي لغة دون لغة وعادة دون اخرى فانه لا يقال في السلب انه لا واحد من الناس يتنفس لان لكل واحد منهم وقتا لا يتنفس فيه وان قيل لم يكن مصداقا ولا مقبولا بل ربما قيل كل انسان لا يتنفس ولا يقبل ولا يصدق حتى يكون المفهوم منه قد لا يتنفس وقتا ما ويكون صورته صورة الايجاب المعدول واذا قيل لاشئ من الاسود ايض فاما معناه مادام اسود اولنا

أولنا ثم ليس بيقظان ما دام نائما .

وقد وقع لقوم من ذلك تخليط في أحكامهم في القضايا المطلقة بخلافه لارسطو طاليس في أشياء منها ستذكر في موضعها فإذا تأملت ما قيل هاهنا تخلصت من مثل ذلك وسهل عليك ما صعب عليهم وما فضة ما تجده من الأقوال التي تخالف ما قيل هاهنا في المواد والجهات يقدر عليه من جاد فهمه وتأمله لما قلناه فيها وما قاله من خالفناه .

الفصل الخامس

في اشتراك القضايا وتباينها وتقابلها وتضادها وتناقضها

وتشترك القضايا إما في الموضوع وإما في المحمول وإما فيهما وكذلك في السور والجهة وقد يتباين في كل ذلك أو في بعضه فالقضيةان المشتركتان في المحمول والموضوع قد تقابلان بأن تكون أحدهما موجبة والآخرى سالبة وهذا السلب فقد يكون في أحدهما لجميع ما أثبت في الآخرى من محمول وجهة وسور وقد يكون لبعضه والشناقص من ذلك هو أن يكون تقابلها بحيث لا تجتمعان على صدق ولا كذب في حال من الأحوال بل يلزم من صدق أحدهما كذب الآخرى ومن كذب أحدهما صدق الآخرى وذلك يكون باشتراكهما في كل ذلك واقتصارهما من الاختلاف على كون حرف السلب في أحديهما دون الآخرى حتى لا يذكر في أحديهما ما لا يذكر في الآخرى سوى حرف السلب فيكون قد قيل في أحديهما قول وقيل في الآخرى ليس كذلك مثاله كل - أ ب - بالضرورة ليس كل - ب - بالضرورة فهذا مطلق التناقض .

وأما تفصيل ذلك فإن المخصوصتين المطلقتين وهما اللتان موضوعهما شخص ما ولم يذكر فيها جهة من ضرورة ولا إمكان لا يعتبر فيها سوى ذلك أعنى سوى الخفاقة بحرف السلب فقط فيكون كل ما قيل أو عني في أحديهما من موضوع ومحمول وشرط (١) أى شرط كان من مكان وزمان وإضافة وجزء وكل وقوة

(١) لا - أن شرط .

او فعل قيل او عني في الاخرى بعينه بزيادة حرف السلب فقط فيكون ان قيل مثلا في الموجبة زيد قيل في السالبة زيد اي ذلك بعينه وان قيل يتحرك قيل في السالبة يتحرك ايضا بذلك المعنى فان كان عني في تلك حركة مكانية عني في هذه مكانية ايضا لا وضعية ولا استحالية ولا غير ذلك واذا كان في تلك في زء ان كان في هذه في ذلك الزمان لا في غيره فلا يقال في تلك زيد يتحرك اليوم وفي هذه زيد ليس يتحرك غدا وكذلك المكان فلا يقال في هذه يتحرك على الارض وفي هذه ليس يتحرك على القلک وكذلك في الاضافة حتى اذا قيل في هذه صديق لزيد لا يقال في هذه ليس بصديق لعمر ولا لزيد آخر بل لذلك بعينه وكذلك القوة والفعل فلا يقال في هذه كاتب اي بالقوة وفي هذه ليس بكاتب اي بالفعل وكذلك الجزء والكل فلا يقال في هذه طويل ويعني اليد وفي هذه ليس طويلا ويعني الرجل فاي واحد من هذه لم يعتبر لم يتم التناقض بل جاز مع ترك اعتباره التصادق (١) فانه يصدق القول بان زيد يتحرك وزيدا ليس يتحرك اذا كان زيدا آخر وحركة اخرى او في غير ذلك الزمان او في غير ذلك المكان وانه صديق وليس بصديق اي صديق لزيد ليس بصديق عمرو وانه كاتب وليس بكاتب اي بالقوة وليس بالفعل وانه طويل وليس بطويل اي طويل اليد ليس طويل الرجل وكذلك قد يكذبان معا كما لا يكون طويل اليد ويكون طويل الرجل وليس صديق زيد وهو صديق عمرو ولا يتحرك على الارض ويتحرك على القلک .

واما اذا اعتبر ذلك جميعه فلا بد من صدق احديهما وكذب الاخرى حتى يلزم لاحالة من صدق الموجبة بعينه كذب السالبة ومن صدق السالبة بعينه كذب الموجبة اي من اجل صدقها لا من اجل الاشياء المعينة التي فيها الحكم والصدق والكذب فان قولنا الانسان حيوان والفرس ليس بحيوان يصدق احدهما ويكذب الآخر لكنه لم يلزم كذب احدهما من صدق الآخر ولا بالعكس لكن لان هذا الايجاب في هذه المسألة اعني في هذا المحمول وهذا الموضوع اقتضى الصدق وهذا السلب في هذه الاخرى اقتضى الكذب واما في المسورات فكما

قيل ايضا انهما اذا اختلفا بحرف السلب فقط دون غيره كان ذلك تناقضا لكن
 لحرف السلب في القضية موضح فان تقدم على جميع ذلك تم التناقض وكان معنى
 السالبة انه ليس كما قيل في الموجبة فان قولنا كل - ا ب - يناقضه ليس كل - ا
 ب - والا ان غير فقيل كل - آ - ليس - ب - فقد لا يتناقضان ولا يصرح
 بالتناقض في جميع الاشياء لانه قد يفهم سلبا كليا والكليتان لا تتناقضان بل قد
 تكذبان معا وما المتضادتان فان تناقضهما هو ان لا يجتمعا (١) على صدق ولا على كذب
 ونضادهما بان لا يجتمعا على صدق بل قد يجتمعا على كذب كما ان الضدين في
 الوجود لا يجتمعان معا في شيء واحد بل قد يرتفعان عنه معا كالقانون مثلا الذي
 ليس مجاز ولا بارد فان قولنا كل انسان كاتب ليس ولا واحد من الناس بكاتب
 او لا واحد من الناس بكاتب او (٢) كل انسان ليس بكاتب اذا فهم بهذا المعنى
 لا يصدقان معا فلا يلزم من صدق احدهما كذب الآخر وقد يكذبان معا
 فلا يلزم من كذب احدهما صدق الآخر واذا قلنا ليس كل كذا كذا سميت
 جزئية سالبة ولا شيء او لا واحد من كذا كذا سميت كلية سالبة فالشرط اذا
 ان يكون اذا كان احدى المتناقضتين كلية ايتهما كانت ان تكون الاخرى جزئية
 حتى اذا قيل في الموجبة منهما كل - ا ب - وهو يجب ان كلي مثلا قيل في
 الاخرى ليس كل - ا ب - وان كان لاختلاف فيهما فيما قيل باكثر من الحرف
 السالب او ليس بعض - ا ب - او بعض - ا - ليس - ب - ونحو لاقائهما فيما قيل
 بزيادة حرف السلب وذكر بعض مكان كل ومحصول الحكم في العبارات الثلاث
 واحد فان القائلة ليس كل - ا ب - منعت ان يكون الكل كذلك ففهم منها ان
 بعضها لا محالة ليس كذلك واما ان الكل ليس كذلك او ان بعض الآخر كذلك
 فلم يفهم من حكمها بل بقي جائزا وفي حكم ما لم يتعرض له وهو يمينه المفهوم
 من القائلة بان البعض ليس كذلك واما القائلة ليس بعض - ا ب - فقد يفهم
 منها ما يفهم منها وقد يفهم منها ان البعض ليس كذلك فقط بل الكل وانه
 ولا بعض كذلك .

(١) لا - يجتمعان هنا وفيما بعد (٢) لا - او قولنا كل .

وانما يصير هذا ناصبا اذا اضيف الى ذلك في الثاني فقط وفي الثالث في اللغة العربية ولا حتى يقال ولا في بعض كذلك ونظيره في لغات اخرى مثل (هيج) في اللغة الفارسية فانه في العبارة عن السلب الكلي انصح بما جاء في اللغة العربية واما المهملات فانه ان فهمت بمعنى المسورات بالسور الكلي كما ادعى قوم ان قولنا الانسان بمعنى كل انسان وجعلوا الالف واللام يحصر احكاميا لم تتناقض المهملات كما عرفت انه لا تتناقض الكليتان وان فهمتا جزئيتين لم تتناقضا ايضا كما عرفت واما ان اردت بذلك نفس الطبيعة من غير تعرض لحصرها بكل او بعض فقد صار موضوعا كالموضوع الشخصي من حيث هو شيء واحد ويتم في السلب عنه والايجاب عليه التناقض لكن اللغات قد تستعمل ذلك على انه غير متناقض فيكون رفع التناقض فيه اصطلاحا هذا اذا لم يكن في القضية اكثر من المحمول والموضوع والرابطة وحرف السلب في السالبة والسور مع ذلك فقط في المحصورة واما ان زيد على ذلك جهة اوصفة المحمول او صفات فقيل مثلا كل انسان حيوان بالضرورة او زيد طيب فاضل ناصح او كاتب مجود حاذق ونحو ذلك فان حرف السلب اذا تقدم فقيل مثلا في السالبة ليس بطيب فاضل او ليس بكاتب مجود كان القول مناقضا لاحالة وان لم يتعين ما رفعه السلب فهو بكل ذلك الموجب ام بعضه فكان اذا قال مثلا ليس بطيب فاضل ناصح لم يبين من ذلك هل اراد به انه ليس بناصح او ليس بفاضل او ليس بطيب او ليس بواحد منها او ليس اثنين منها بل كان المحمول بصفاته جعل شيئا واحدا في السلب ثم قيل ان هذا المحمول من حيث هو هذا المحمول ليس سواء كان كل ذلك او بعضه فان القول يكون مناقضا للايجاب واما ان جعل حرف السلب بعد المحمول الاول وقيل صفاته فان القول يثبت ما قيل حرف السلب من ذلك وليس ما بعده على انه مساوب واحد من حيث هو كذلك كما يقال زيد طيب ليس بفاضل ناصح فيكون كذلك ايضا محتملا لرفع الفاضل والناصح معا وورفع احدهما فقط فيصدق انه ليس فاضلا ناصحا او يقال طيب فاضل ليس بناصح فقد ثبت

اثبت ذلك ورفع الناصح فقط ورفع بعض ما حمل او كله سواء في ابطال ما قيل
فانه يتم بان لا يكون القول كذلك وائى شيء نقص منه فقد جعله ليس كذلك
سواء كان كل ما اثبت او بعضه وكذلك في ذوات الجهة اذا قيل الانسان حيوان
بالضرورة ليس الانسان بحيوان بالضرورة او الانسان ليس حيوانا بالضرورة فقد
تم التناقض سواء عني بذلك انه ليس بحيوان ولا بالضرورة او حيوان وليس
بالضرورة وان كان لا يتميز فيه احدها وان غير وضع حرف السلب فقيل حيوان
ليس بالضرورة كان مبطلا لما قيل وان لم يتاخره اذا قيل بمعنى واحد كما اشترط
في التناقض ان يكون المعنى الموجب والمعنى السلوب واحدا بعينه لالفاظ مشتركا
يدل على معينين مختلفين كما يكون في الضروري الذهني والوجودي وكذلك
يناقض الممكن انه ليس بممكن والمتنع انه ليس بممتنع اذا كان السلوب والموجب
من كل واحد منهما واحدا بعينه .

واما تقابل الجزئيات بعضها مع بعض اعني سألها مع وجوبها وموجبها مع سألها
فانه لا يوجب تناقضا ولا تضادا بل قد يصدقان في المادة الممكنة كما يقال بعض
الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب وقد تصدق احدها وتكذب الاخرى
اما في الضروريات فتصدق الموجبة وتكذب السالبة كقولنا بعض الناس حيوان
ليس بعض الناس بحيوان واما في الممكنة فتصدق السالبة وتكذب الموجبة
كقولنا بعض الناس حجر ليس بعض الناس بحجر والكليتان قد تكونان
متضادتين اذ قد تكذبان معا ولا تصدقان معا كما قيل والجزئيتان اعني الموجبة
والسالبة تسميان الداخلتين تحت التضاد من حيث انها تحت الكليتين في عمومها
وهذا التناقض يتم في القضيتين اللتين موضوعهما كلى محصورتين ومهملتين سواء
كان حكمهما واثباتا او مطلقا ويتعين الصدق والكذب في كل واحدة منهما واما
ان كان موضوعهما جزئيا فكانتا مخصوصتين وكان الحكم فيهما موقفا فان الحكم فيهما
مختلف ولا يتعين الصدق والكذب مطلقا في كل وقت بل فيما هو من ذلك
في الماضي فان التناقض يستمر فيه باسره ويصدق احد المتناقضين فيه ويكذب

الآخر لاحالة واما ماهو في المستقبل فان التناقض يتم فيه في المواد الضرورية والمتنوعة واما في الممكنة فلا فان الحكم الشخصي الممكن في الزمن المستقبل وان كان التناقض يتم فيه لاحالة بان تصدق احدى التناقضتين وتكذب الاخرى فانه لا يتعين الصدق والكذب في واحدة منهما (١) كما يتعين في الواجب والمتنع لان قولنا زيد يكتب غدا يناقض قولنا زيد ليس يكتب غدا اذا حفظ فيه باقى شروط التناقض ولكن لا يتعين فيه الصدق او الكذب لاحديهما بعينها في ذلك الوقت وان لم يخرج منها وانما يتعين بعد وجود الامر وان تعين لعالم ما كذلك او نبى او منجم مثلا فليس هو عنده ممكنا وانما هو عنده ضرورى على كلى مفهومى الممكن والضرورى .

اما الذي هنى فلانه غير ظان بل متيقن فلو كان ظانا لما تعين حكمه ولو ترجح واما الوجودى فلان احد طرفي الممكن لا يصير موجودا بعينه دون الآخر الاسباب وذلك السبب الموجب لوجوده يجعله ضروريا لامكاننا وانما هو ممكن بذاته لاسبابه الموجب بل هو بسببه الموجب ضرورى كما قيل وكذلك هو في الله من متيقن بسبب وهذا معنى قول ارسطوطاليس انه لو لا الممكن لبطلت الرؤية والاستعداد ولم يصدق القول بانه ان كان كذا كان كذا يعنى ان الممكنات يتوقف وجودها على اسباب ان كانت كانت وان لم تكن لم تكن والرؤية والقصد قد يكونان من جملة تلك الاسباب فان المتعلم يمكن ان يتعلم وان لا يتعلم فان اراد وقصد التعلم بعد حصول الاسباب الاخرى تعلم وان لم يرد التعلم ولم يقصده وان حضرت بقية الاسباب فانه لا يتعلم والسابق في قدر الله تعالى وقضائه فانما هو سابق باسبابه والارادة والقصد من جملة الاسباب المسببة فان المريد منا لارادته سبب وجب لا يكون عن الارادة والا فلارادته الثانية سبب ايضا وذلك اما معلوم كما نريد الأكل لانا جعنا والجوع لم يكن بارادتنا واما غير معلوم ومن اعتقد ان الارادة غير مسببة باسباب قد يعاها الانسان وقد لا يعاها فلم يحسن العلم بالقضاء والقدر على ما سيأتى في موضعه .

الفصل السادس

في ذكر المناسبات بين القضايا في الصدق والكذب

اما البسيطة والمعدولية فقد عرفت الفرق بينهما وان الموجهة المعدولية فيها حرف السلب جزء من المحمول وهو والمحمول محكوم به على الموضوع حكما ايجابيا اوسليا وان ذلك بحسب ما يعنيه العا في في تلفظه بها وما يقع عليه الاصطلاح في لغة لغة وفي تعارف طائفة طائفة هذا اذا قيلت على افرادها واما في جملة الجميع والادلة فيظهر الفرق بينهما وبين البسيطة كما سيأتي في تعليم القياسات ووقع الانتفاع بها والحاجة الى ذكرها هاهنا انما تظهر هناك .

واما العدمية فهي التي تدل على محمولها بلفظ مفهومه عدم المعنى المحمول في الموجهة البسيطة وليس فيها حرف سلب كقولنا زيد اعمى فانها قضية اوجبت العمى لزيد ومعنى العمى له عدم الابصار فقط من غير ايجاب معنى يلزم مفهومه اثبات عدم البصر كما يجاب السواد على موضوع الذي يلزم منه عدم البياض في ذلك الموضوع بل مفهومه عدم الابصار فقط فهي تقابل القضية القائلة زيد بصير وقد تكذب معها وتصدق مع سلبها -

وقد قال قوم انها التي تدل على المعنى الاخر من معينين متقابلين فيما من شأنه ان يكون له كيف كان وهو الذي يستعمل في هذا الموضوع ويجرى الكلام الذي يأتي بحسب مفهومه وقد قيل انها التي تدل لاعلى اى عدم كان مطلقا بل على عدم ما من شأنه ان يكون للوضع اولنوعه اولجنسه كالعمى لزيد لاللتحاط فانه وان قيل للتحاط انه لا بصر له فلا يقال له اعمى في تعارف اللغات وكالمرد وهو عدم الصحة في الرجل لاي الرأى كالانوثى وهو عدم الذكورية في الانسان والحيوان لاي الحجر وليس في المناقشة في ذلك كثير فائدة فليمن العا في ما شاء من هذه المعاني ويجعل كلامه بحسبه فليس مما يفسده الغرض المقصود بذكرها هاهنا بعد ان يكون ما يأتي من الكلام بحسب ما عني وقد وقع التحين على المعنى الثاني من الثلاث والكلام بحسبه وبين هذه القضايا نسب تلازم وتباين وعموم وخصوص

في الصدق والكذب فان السالبة المدعوية لشيء ما والسالبة العدمية لمقابله
 (الاخس ١) من قبيل الموجبة البسيطة له والموجبة المدعوية له والموجبة العدمية لمقابله
 من قبيل السالبة البسيطة له وكل طبقة منها تجتمع على الصدق وكل موجبتين من
 طبقتين منهما لا تجتمعان على الصدق وان كان فيهما ما يجتمع على الكذب وكل
 سالبتين من طبقتين منهما لا تجتمعان على الكذب وان اجتمعا على الصدق لاجل
 ان المتصادقات معا لا تتلزم بالانعكاس بل منها ما هو اعم واخص صدقا وكذبا
 وذلك لان ايجاب الشيء اخص صدقا من سلب مقابله لان السلب يصدق
 في كل قضية لا يوجد مجموعها سواء كان لا يوجد في نفسه او لموضوع ما وسواء
 كان الموضوع الذي سلب عنه موجودا او معدوما والايجاب لا يصح الاعلى
 موضوع موجود لان الشيء لا يكون موجود الشيء معدوم والسلب يصح
 عن المعدوم والموجود فانا لا نقول عن سقراط الذي هو الآن معدوم ان
 شيئا موجود له ويجوز ان تسلب الآن عنه اشياء فانه لا يصح ان يقال ان سقراط
 الآن اطلق او شاعر ويصح ان يقال ليس سقراط الآن شريرا ولا ظالما فان
 السلب عن الشيء لا يهوج الى اثبات وجود المسلوب عنه والايجاب سواء
 كان معدولا او محصلا يحتاج الى اثبات وجود الموجب عليه وايضا فان كل
 محمول بسيط محصل فاما ان يكون له ضد او لا يكون فان كان له ضد فاما
 ان يكون بينهما متوسط او لا يكون والموضوع لا يخلو اما ان يكون موجودا
 او معدوما ما خذنا من حيث هو معدوم فان كان موجودا وفرض بازائه
 شيء كالمحمول فاما ان يكون موجودا فيه او ضده او واسطة ان كانت او يكون
 كلاهما بالقوة مثل الجرد الذي لم يفتح فان العمى والبصر كلاهما فيه بالقوة
 او يكون غير قابل ولا لواحد منها مثل الصوت للبياض والسواد والوسائط
 فاذا قلنا زيد ليس يوجد عادلا فانه يكذب اذا كان عادلا فقط ويصدق في
 البواقى واما اذا قلنا زيد يوجد لا عادلا فانه يصدق اذا كان جائرا ومتوسطا
 او كلاهما بالقوة او غير قابل لها على اختلاف الآراء فيه ويكذب اذا كان عادلا

(أو معدوم) والموجبة العدمية تقع في حيز الموجبة المعدولية والسالبة البسيطة (١) فيكون حال العدमितين عند المعدوليتين أن الموجبة منها تشارك الموجبة المعدولية والسالبة تشارك السالبة المعدولية ولا تتمكس لأن الموجبة المعدولية اعم صدقا من الموجبة العدمية لكن السالبة العدمية تصدق على السالبة المعدولية ولا تتمكس فانه اذا صدق قولنا ان زيدا ليس يوجد لا عاد لا صدق قولنا ان زيدا ليس يوجد جازا ولا يتعكس حتى اذا صدق قولنا ان زيدا ليس يوجد جازا صدق انه ليس يوجد لا عاد لا فان الاول يصدق في المختلط وفي الذي بالقوة وفي غير القابل ولا يصدق هذا عليه لحال العدमितين عند المعدوليتين ان الايجاب يطابق الايجاب والسلب يطابق السلب وان اختلفا في العموم والخصوص وحال العدमितين عند البسيطتين ان السلب يطابق الايجاب والايجاب يطابق السلب وتكون نسبة الموجبة البسيطة الى السالبة المعدولية كنسبة السالبة المعدولية الى السالبة العدمية لان الاولى اخص صدقا من الثانية والثانية من الثالثة وبالعكس نسبة السالبة العدمية الى السالبة المعدولية كنسبة السالبة المعدولية الى الموجبة البسيطة لان الاولى اعم صدقا من الثانية والثانية من الثالثة على ما في هذا اللوح

في يد يوجد عاد لا	زيد ليس يوجد عاد لا
تصدق اذا كان	يصدق في الجميع الا
عاد لا فقط	في واحدة وهو الذي صدق

فيه تقيضه

(١) حاشية من كلامه - في كلا الاصلين - فان الموجبة العدمية تصدق على موجود ومن شأنه ان يكون له كلاله. الذي يصدق على موجود ومن شأنه ان يكون له بصركا لانسان والموجبة المعدولية تصدق على موجود وان لم يكن من شأنه كالحائط ولا يصدق عليه انه اعمى والسالبة البسيطة تشاركها فيما صدق عليه وتزيد عليها بصدقها على المعدوم كسقراط الميت فانه يصح ان يقال عليه انه ليس ببصير ولا يصح ان يقال عليه انه اعمى ولا انه بصير .

زيد ليس يوجد لا عادلا	زيد يوجد لا عادلا
تصدق اذا كان عادلا	تكذب اذا كان عادلا
او معدوما فقط وتكذب	او معدوما وتصدق
في البواق	في البواق
زيد ليس يوجد جاثرا	زيد يوجد جاثرا
تكذب اذا كان جاثرا	يصدق في واحد فقط
وتصدق اذا كان معدوما	وهو اذا كان جاثرا
او عادلا او مختلطا او بالقوة	وتكذب في

البواق

اولا بالقوة

فكل اثنتين من هذه على العرض فيها متساويتان لا تصدقان معا ولا تكذبان معا واما اللواتي على الطول ففي الطبقة الاولى كل متقدم في الوضع فهو اخص صدقا قاعدية السالبة اعم من السالبة المعدولية والمعدولية من الموجبة البسيطة كما قيل فاذا صدقت الموجبة البسيطة صدقت السالبة المعدولية واذا صدقت السالبة المعدولية صدقت السالبة العدمية ولا تنعكس واذا كذبت السالبة العدمية كذبت المعدولية السالبة واذا كذبت المعدولية السالبة كذبت البسيطة الموجبة ولا تنعكس واما في الطبقة الثانية فالأمر بالعكس فان المتأخر في الوضع اخص صدقا والمتقدم به اعم صدقا فاذا صدقت العدمية الموجبة صدقت المعدولية الموجبة واذا صدقت المعدولية الموجبة صدقت السالبة البسيطة ولا تنعكس وفي الكذب بالعكس .

واما النسبة بينها فطراف مختلفة اما القطر المبتدئ من الطبقة الاولى يأخذ الى اليسرى وهو الواقع بين الموجبة البسيطة وبين الموجبة المعدولية والعدمية فانه يمنع اجتماع الطرفين على الصدق ولا يمنع اجتماعها على الكذب اذا كان الموضوع معدوما وكذلك في القطر الواقع بين المعدولية السالبة وبين الموجبة العدمية لا يجتمعان

لا يجتمعان على الصدق وتجتمعان على الكذب إذا كان الموضوع بالقوة أو بالقوة
لان الموجب في كل واحدة من العدميتين والبسيطتين صدقه في واحد والنائب
كذبه في واحد ويخالفانها في ذلك المعدوليتان .

وأما المبتدئ من الطبقة اليسرى أخذنا الى البنى وهو الواقع بين السالبة البسيطة
وبين السالبتين المعدولية والعدمية فبالعكس وهو انه يمنع الاجتماع على الكذب
ولا يمنع الاجتماع على الصدق وهو اذا كان الموضوع معدوما والذي هو اخص
صدقا من شيء فتقيضه اعم صدقا من تقيض ذلك الشيء وذلك لان الاخص
صدقا هو اعم كذبا وبالعكس ولذلك يختلف الحال في المتلازمين وتقيضهما
حتى يكون النقيض لازما اخص لتقيض اللازم الاخص وحيث يكذب الاعم
يكذب الاخص من غير انعكاس وحيث يصدق الاخص يصدق الاعم من غير
انعكاس (١) .

وأما المهملات فانها تخالف ما وضع في الخصوصات في شيء وتوافقها في شيء
أما الموافقة فهي الألواح طولا وهي ان تكون الموجبة البسيطة اخص صدقا
من السالبة المعدولية والمعدولية من السالبة العدمية وإذا صدقت الأولى صدقت
الثانية وإذا صدقت الثانية صدقت الثالثة من غير انعكاس وفي الكذب بالعكس على
ما قبل في الخصوصات وكذلك الموجبة العدمية اخص صدقا من المعدولية والمعدولية
من السالبة البسيطة وإذا صدقت الأولى صدقت الثانية وإذا صدقت الثانية
صدقت الثالثة من غير انعكاس وهو قول ارسطو طاليس ان نسبة الموجبة البسيطة
الى السالبة المعدولية والسالبة المعدولية اليها كنسبة السالبة المعدولية الى السالبة
العدمية والعدمية اليها وتوافقها ايضا في الاقطار وان الموجبات اعنى الموجبة
البسيطة مع الموجبتين المعدولية والعدمية تجتمع على الكذب وذلك اذا كان
الموضوع معدوما وأما المخالفة فلانها عرضها لا تتناقض بل تجتمع على الصدق كما

(١) هامش - لا - يعنى ان الموجبة المعدولية لازم اخص صدقا للسالبة البسيطة
التي هي تقيض الموجبة البسيطة التي هي لازم اخص صدقا للسالبة المعدولية .

قرر في المهملات واجرى حكمها مجرى الجزئيات والجزئيات لا يناقض بعضها بعضا فان قولنا الانسان يوجد عادلا يصدق اذا كان البعض فقط عادلين ويصدق وتجتمع على الكذب وههنا تجتمع على الصدق معه حيثئذ قولنا الانسان ليس يوجد عادلا وكذلك في المعدوايتين والعديميتين ويخالف قطرا بان الاقطار الموجبة في الخصوصيات كانت لا تجتمع على الصدق وتجتمع على الكذب وههنا تجتمع على الصدق ايضا فان قولنا الانسان يوجد عادلا والانسان يوجد عادلا والافانسان يوجد جائرا تجتمع على الصدق اذا كان البعض عادلا والبعض جائرا والافقطر السالبة تجتمع على الصدق كما اجتمعت في تلك ولا تجتمع على الكذب .

وهذا الوجها

الانسان يوجد عادلا	الانسان يوجد عادلا
تصدق اذا كانوا كلهم معدومين	تصدق اذا كانوا كلهم
اولا عادلا فيهم البتة او البعض	عادلين او بعضهم
بلا عدل فيه ما كان وانما تكذب	والباقون ما كانوا ويتكذب
اذا كانوا معدومين واذا	اذا كانوا معدومين واذا
لم يكن فيهم ولا عادل واحد	لم يكن فيهم ولا عادل واحد
في باقي الاقسام	ما كانوا

الانسان ليس يوجد عادلا	الانسان ليس يوجد عادلا
تصدق اذا كانوا كلهم معدومين	تصدق اذا كانوا كلهم معدومين
البتة كائنا ما كانوا متفقين	او كلهم عادلين او بعضهم عادلين
او شوبا او بعضهم ليس بعادل و	وتكذب في باقي الاقسام
الباقي ما كانوا وتكذب اذا	
كانوا معدومين او عادلين	
كلهم	

الانسان ليس يوجد جائرا	الانسان يوجد جائرا
------------------------	--------------------

تصدق

تصدق اذا كانوا كلهم معدومين تصدق اذا كانوا كلهم جائرين
 او لا جائر فيهم او البعض ليس بجائر او بعضهم وتكذب في الباقي
 او البعض معدوم او غير قابل او
 متوسط وانما تكذب اذا كانوا
 كلهم جائرين وتصدق في باقي الاقسام

فقلنا الانسان ليس يوجد لا عادلا اكثر صدقا من قولنا الانسان يوجد عادلا
 واخص صدقا من قولنا الانسان ليس يوجد جائرا لان قولنا الانسان ليس يوجد
 جائرا يصدق في جميع الاقسام الا واحد فقط وهو اذا كانوا كلهم جائرين فيكذب
 فيه فقط وقولنا الانسان ليس يوجد لا عادلا لا يكذب في ذلك ايضا وفي كونهم
 غير قابلين او متوسطين فكذبه اكثر من كذبه وصدقه اخص من صدقه وقولنا
 الانسان يوجد لا عادلا اقل صدقا من قولنا الانسان ليس يوجد عادلا واعم صدقا
 من قولنا الانسان يوجد جائرا لان قولنا الانسان يوجد جائرا يكذب اذا كانوا
 كلهم لاعاديين ولا جائرين متفقين او شوبا وفي ذلك يصدق قولنا الانسان يوجد
 لا عادلا وانما يصدق اذا كانوا كلهم جائرين او بعضهم وحينئذ يصدق ايضا قولنا
 الانسان يوجد لا عادلا فقد كان اعم صدقا منه والموجبة البسيطة اخص صدقا
 من السالبة المدولية والسالبة المدولية اخص من السالبة العدمية والسالبة البسيطة
 اعم صدقا من الموجبة المدولية والموجبة المدولية اعم صدقا من الموجبة العدمية
 على ما قيل .

واما المحصورات فانها تحتاج في اعتبارها الى بسط ذلك في الكل والبعض
 لتعرف مقادير الصديق والكذب عموما وخصوصا وذلك لان الموضوع اما ان
 يكون - ا - كله مثلا عادلا - ب - او كله جائرا - ج - او كله مختلطا - د - او كله
 لا بالقوة ولا بالفعل وهو موجود - ه - او كله لا بالقوة ولا بالفعل وهو معدوم -
 او بعضه عادل وبعضه جائر - ز - او بعضه عادل وبعضه مختلط - ح - او بعضه
 و - عادل وبعضه بالقوة كلاهما - ط - او بعضه عادل وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل

ى - اوبعضه عادل وبعضه جائر وبعضه مختلط - يا - اوبعضه عادل وبعضه
 جائر وبعضه (بالقوة كلاهما) - يبط - اوبعضه عادل وبعضه جائر وبعضه
 لا بالقوة ولا بالفعل - يمح - اوبعضه عادل وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما - يد
 اوبعضه عادل وبعضه مختلط وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يه - اوبعضه
 عادل وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يو - اوبعضه عادل
 وبعضه جائر وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما - يز - اوبعضه عادل وبعضه
 جائر وبعضه مختلط وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يح - اوبعضه عادل وبعضه جائر
 وبعضه بالقوة وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - يبط - اوبعضه عادل وبعضه مختلط
 وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - ك - اوبعضه عادل وبعضه
 جائر وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - كا -
 اوبعضه جائر وبعضه مختلط - كب - اوبعضه جائر وبعضه بالقوة كلاهما - كج -
 اوبعضه جائر وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل - كد - اوبعضه جائر وبعضه مختلط
 وبعضه بالقوة كلاهما - كه - اوبعضه جائر وبعضه مختلط وبعضه لا بالقوة
 ولا بالفعل - كو - اوبعضه جائر وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل
 كنز - اوبعضه جائر وبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل
 كج - اوبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما - كط - اوبعضه مختلط وبعضه
 لا بالقوة ولا بالفعل - ل - اوبعضه مختلط وبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة
 ولا بالفعل - لا - اوبعضه بالقوة كلاهما وبعضه لا بالقوة ولا بالفعل .

فهذا باعتبار مقتضى القسمة العقلية سواء كان لذلك في الوجود أمثالي أو لم تكن فليعتبر عموم الصدق والكذب وخصوصهما في ذلك وأولاً في لوح المحصورات المتناقضة والكليات موحدة .

ایس کمل - ب - ہو عدل

کل - ب - ہو عدل

تکذب اذا كان الكل عا دلیں

تصدق اذا كان الكل عادلين وتكذب

وتصدق في سائر الاقسام

في سائر الأقسام الباقية

ليس كل - ب - هو لا عدل

كل - ب - هو لا عدل

تصدق اذا كان الكل معدوما

تكذب اذا كان معدوما

او بعضه عدلا فقط كائنا

او بعضه عدلا فقط او كله

ما كان الباقي وهو باعده

عدلا وتصدق في باقي

قسا او كله عدلا وتكذب

الاقسام

في باقي الاقسام

ليس كل ب - هو جائز

كل ب هو جائز

تكذب اذا كان الكل جائزين

تصدق اذا كان الكل جائزين

وتصدق في باقي الاقسام

وتكذب في باقي الاقسام

فالنسبة ههنا في التزام والتعاند طولاً وعرضاً وتطراعى ما كان في الخصوصيات لان الموجبة البسيطة قد صدقت في واحد فقط وكذبت في اثنين قسما والسالبة المعدولية صدقت في سبعة عشر قسما مما عد وكذبت في اربعة عشر قسما فهي اعم من الموجبة البسيطة صدقا واخص منها كذبا والسالبة العدمية كذبت في قسم واحد وصدقت في اثنين قسما فهي اعم من السالبة المعدولية صدقا واخص منها كذبا فنسبة الموجبة البسيطة الى السالبة المعدولية وللعدوية اليها كنسبة السالبة المعدولية الى السالبة العدمية والسالبة العدمية اليها وتنعكس كذلك في نقاضها لان الاخص صدقا تقضي اعم صدقا فتكون الموجبة العدمية اخص صدقا من الموجبة المعدولية والمعدولية من السالبة البسيطة وتكون كذلك نسبة الاولى الى الثانية والثانية الى الاولى كنسبة الثانية الى الثالثة والثالثة اليها وتنقض عرضا كما كانت الخصوصيات والاطوار كذلك لا تجتمع الموجبات على الصدق وتجتمع على الكذب اذا كان الموضوع معدوما او بعضه فقط عادلا والباقي ما كان والسوال لا تجتمع على الكذب وتجتمع على الصدق اذا كان الموضوع معدوما او كان بعضه فقط عادلا كائنا ما كان الباقي فالحكم فيها كالحكم في الخصوصيات والنسبة تلك بعينها واما اذا وضعت الكليات سالبة والموجبات

بحرنية على (١) ما في هذا اللوح .

بعض الناس يوجد عادلا
تصدق في ستة عشر قسما منها
وهو اذا كان الكل عادلا او
البعض عادلا والباقي كيف
كان وتكذب في خمسة عشر قسما
وهو اذا لم يكن فيهم عادل كيف
كانوا

ولا واحد من الناس يوجد عادلا
تصدق في قسمين وهما اذا كان
الكل عادلا او معدوما وتكذب
في باقي الاقسام

ولا واحد من الناس يوجد جائرا
تكذب اذا كانوا كلهم او بعضهم جائرين
وهو - ١٤ - قسا وتصدق في - ١٦ - قسا وهو
اذا كانوا كلهم عادلين او متوسطين
او بالقوة او غير قابلين او معدومين
او خطاء .

وعليك بالثأمل والاعتبار فتجد الحال بين البسيطتين والمعدوليتين وبين
البسيطتين والعديتين مخالفة لما كانت عليه مما (٣) قبل وذلك لان الوجبة البسيطة
ها هنا تكون اكثر صدقا من السالبة المعدولية لانها تصدق في ستة عشر قسما
وهو اذا كان الكل عادلا او البعض عادلا او الباقيون ما كانوا والسالبة المعدولية

(١) كذا - ولعله - فعلى - ح (٢) قط - وتكذب - كذا - ح (٣) لا - فيما -

انما تصدق في قسمين وهما اذا كان الكل عادلا او معدوما وتكذب في باقي الاقسام
ثم تصدق الاولى اذا كان البعض فقط عادلين وحيثئذ لاتصدق السالبة المدولية
الثالثة ولا شيء منهم عادل وتصدق المدولية اذا كانوا معدومين وحيثئذ لاتصدق
الموجبة البسيطة فتصدق كل منها فيما لاتصدق فيه الاخرى وتكذب فيما لاتكذب
فيه فلا يلزم من صدق احدهما صدق الاخرى ولا من كذبها كذبها وكذلك
تخالف السالبة العدمية لانها تصدق اذا كان البعض عادلا والبعض الآخر جائرا
وحيثئذ لاتصدق السالبة الكلية العدمية وتصدق السالبة العدمية اذا كان الكل
معدومين ولا تصدق حيثئذ الموجبة البسيطة فلا تتلا زمان ايضا في صدق
ولا كذب .

واما المتضادات فهذا لوحها .

كل انسان يوجد عادلا	لا واحد من الناس يوجد عادلا
تصدق في واحد وهو	تصدق اذا كانوا
اذا كانوا كلهم عادلين	معدومين او بالقوة او غير قابلين او متوسطين
وتكذب في البواق	او خلطا مما لا عادل فيه وتكذب في البواق
	وبالجملة انما تكذب اذا كان الكل والبعض

عادلين وتصدق في البواق

لا واحد من الناس يوجد لاعادلا	كل انسان يوجد لاعادلا
تصدق اذا كانوا كلهم عادلين	تصدق اذا كانوا كلهم جائرين
او معدومين وتكذب	او متوسطين او بالقوة او غير
في البواق	قابلين او خلطا مما لا عادل فيه

وتكذب في البواق

لا واحد من الناس يوجد جائرا	كل انسان يوجد جائرا
تصدق اذا كانوا كلهم عادلين او	تصدق اذا كانوا كلهم جائرين فقط
معدومين او بالقوة او غير قابلين او	وتكذب في البواق

متوسطين او خلطا مما لا جأ فيه
وتكذب في البواق وبالجلمة انما تكذب اذا كانوا
كلهم او بعضهم جأرين وتصديق
البواق

فالخال فيها في المضامات طولا على مثل ما كانت في المحضوصات من ان صدق
الوجبة البسيطة يلزمه صدق السالبة المدولية وصدق السالبة المدولية يلزمه
صدق السالبة العدمية ولا تنعكس اذا كانت الاولى اخص صدقا من الثانية والثانية
من الثالثة وكذلك في مقابلاتها تكون السالبة البسيطة اعم صدقا من الموجبة
المدولية والمدولية من العدمية ويلزم من صدق الثالثة صدق الثانية ومن صدق
الثانية صدق الاولى من غير انعكاس .

واما عرضا فظاهر انها لا تجتمع على الصدق وتجتمع على الكذب .
واما تطرا فان اللاحجية منها لا تتفق على الصدق وتتفق على الكذب والسلبية
لا تتفق على الكذب وتتفق على الصدق .
واما الجزئيات وهي الدخالات تحت التضاد فقد اجري حكمها حكم المهملات
على ما سلف القول فيه .

واما ذوات الجهة من القضايا ويسمونها رباعية لانها تتضاف فيها الى المحمول
والموضوع والرابطة الجهة كقولك زيد يمكن ان يكون عادلا وذوات الاسوار
ايضا كذلك رباعية اذا لم تذكر الجهة وان ذكرت الجهة معها صارت خماسية لكنهم
لم يقولوا رباعية الا لذات الجهة ولا يقولون خماسية لشيء من القضايا كما اتفق في
عرفهم والجهة لفظه تدل على حال المحمول (١) عند موضوعه وهل هو له بالضرورة
او بالامكان وكما ان السور يحا ور به الموضوع والرابطة يحا ور به المحمول
كذلك الجهة من حقها ان يحا ور بها الرابطة اذا لم يكن سور فان كان لها موضعان
او ثلاث سواء بقي المنفى واحدا واختلاف احدها (٢) عند الرابطة والآخر
عند السور والآخر بعد المحمول فلها في الصدق والكذب من التلازم والتباين

(١) لا - لفظ يدل حال الخ (٢) قط - احدهما -

احکام اخرى فيها ما ينعكس ومنها ما لا ينعكس فواجب ان يوجد يلزمه ما في جدوله وتقاؤها (۱) تلزم نقيضه وهذا جدولها .

واجب ان يوجد ليس بواجب ان يوجد

ممتنع ان لا يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد

ليس يمكن ان لا يوجد ممكن ان لا يوجد

واما قولنا واجب ان لا يوجد فيلزمه ممتنع ان يوجد وليس بممكن ان يوجد ونقيضاها (۲) يلزمه ان نقيضه والممكن ان يوجد يلزمه من حيث هو ممكن ان لا يوجد ويلزم نقيضه نقيضه اعني قولنا ليس بممكن ان يوجد كقولنا ليس بممكن ان لا يوجد اي بل واجب ان لا يوجد وممتنع ان يوجد واما ممكن ان يوجد فيصدق معه ما في لوحه ومقابله لا يصدق معه ما في لوحه من نقائص اللوح الاول وهذه صورتها .

ممكن ان يوجد ليس بممكن ان يوجد

ممكن ان لا يوجد ليس بممكن ان لا يوجد

ليس بممتنع ان يوجد ممتنع ان يوجد

ليس بممتنع ان لا يوجد ممتنع ان لا يوجد

ليس بواجب ان يوجد واجب ان يوجد

ليس بواجب ان لا يوجد واجب ان لا يوجد

فبلى مثل هذا الاعتبار ينبغي ان تعتبر القضايا في لزوم الصدق والكذب جميعا وخصوصا وتساويا وتضادا وتناقضا .

الفصل السابع

في توحيد القضايا وتكررها

اما القول المشتمل على موضوع واحد ومحول واحد والحكم بالمحول على

الموضوع فلا شك في انه انما يشتمل على قضية واحدة كقولنا الانسان يوجد حيوانا او هو حيوان اراحيوان يوصف به الانسان او يحكم به عليه ونحو ذلك من العبارات واما تكثر المحمول ففيه اعتبار فان كانت تكثره لانه يشتمل على المحمول واوصاف او وصف للمحمول فقد قيل ان القضية تكون واحدة ايضا كقولنا الانسان حيوان ناطق او فلان طبيب فاضل ونحو ذلك واما ان لم يكن كذلك بل كان يشتمل على محمولات عدة كقولنا زيد طبيب صانع نجار شاعر ونحو ذلك فان القضية كثيرة وبعدد المحمولات وتوطل في المعنى كالقول بان فلانا طبيب و فلانا صانع و فلانا نجار و فلانا شاعر وما ارى بين الاول والثاني كثير فرق يوجب تكثيرا او توحيدا وان كان التكثر منها جميعا اعنى المحمولات وصفاتها فالقضايا كثيرة ايضا وعددها بعدد المحمولات دون صفات المحمولات فانها لا تتكرر القضايا بتكررها ما كانت واما تكثر الموضوعات فهو كيف كان يكثر القضايا ويخرجها عن ان تكون واحدة كقولنا الانسان و الفرس حيوانان او كل من الفرس والانسان حيوان فلا فرق في المعنى بين ذلك وبين ان يقال الانسان حيوان والفرس حيوان والحال في ذلك واحدة في الوجبات والسوالب من القضايا الجملية .

واما القضايا الشرطية اما المتصلات فان القول الذي يشتمل منها على توال فوق واحد يكون الحكم فيه كما كان في تكثر المحمولات في الجملية وتكون القضايا كثيرة وبعدها كما يقال ان كان بهذا المريض ذات الجنب فيه سعال وحي لازمة وألما خس ونهضه منشاري واما ان كان الواحد تأليا وما عداه منها وصفا و(١) اوصافه كما كان في المحمول في الجملية فقد يصح ان تفهم واحدة على ما قيل هناك كما يقال ان كان هذا انسان فهو جسم ذو نفس وقد تفهم كثرة كما يقال ان كان هذا انسان فهو جسم وان كان هذا انسان فهو ذو نفس لانها يصح ان تفصل الى قضيتين صابقتين واما ان كانت الكثرة في جانب المقدم فالقضية واحدة لاحالة ولا تنفصل الى قضايا كثيرة كما تقول ان كان بهذا حي

ولأن ذهن الإنسان يستفيد علما بالجهول من علم بما هو حاصل بحيث يكون العلم بالمعلوم سببا موجبا للعلم بالجهول ولكنه لا يكون العلم الحاصل سببا موجبا للعلم المستفاد كيف اتفق وإنما يكون بتصرف ذهني وتفكر في الجهول والمعلوم ولو كان العلم الحاصل بمحصله للذهن يوجب حصول العلم بالجهول لما تأخر الثاني عن الأول كما لا يتأخر السبب عن السبب التام السببية والاحتياج بل كان يتبعه ويوجد معه كما يوجد النهار عند طلوع الشمس فكان لا يحتاج الإنسان في تعلم العلوم المكتسبة من العلوم الحاصلة إلى فكر وزمان بل كان إذا حصل العلم الأول الذي هو السبب الموجب يحصل الثاني الذي هو مسببه وكذلك الثالث عن الثاني والرابع عن الثالث فينتهي الذهن من أول علم بمعلوم إلى أقصى حدود المعلومات الاكتسابية بنهر كلفة في أقصر زمان من غير توقف ولا حاجة إلى فكر ولا روية وليس كذلك بل العلماء يحدون ما يحدونه من ذلك بفكر وروية وطلب في زمان طويل بعد وفقات وانتاب (١) فالعلم الحاصل إنما يفيد علما بالجهول بحالة وصفة يحصلها الذهن بالروية والتفكير على طريق البحث والطلب فيؤدي ذلك البحث والتفكير إلى علم بالجهول بالمعلوم واستفادته به أما بفرزة النفس وفطرتها التي تهتدي إلى ذلك هداية طبيعية الهامة كهداية الطفل إلى الرضاع وأما بالبحث والرداد بالتفكير في المعلومات الذي يمر فيه على الصواب المفيد الموجب لذلك العلم المستفاد بالعلم السابق وأما بطريق تعليمي قانوني حفظي يعلمه أهل النظر والاعتبار من أرباب الفرائض المطبوعة والقطر السليمة المهمة له وأمن الإصابة في البحث والتفتيش الهادي إليه -

وذلك القانون التعليمي هو الذي قصده في كلامنا هذا وننظر فيه فنقول إن علم المعلوم يؤدي إلى العلم بالجهول بوصلة ونسبة موجودة بين المعلوم والجهول وتلك الوصلة وصلة حكيمية علمية لأجل أن توجب للذهن في نظره الوصول بسفارتها من علم المعلوم إلى علم الجهول والحكم فيه وكل علم وحكم كما قيل إنما هو بوجود مجهول أو موضوع في التحليلات أو الوجود لكافة أو لبعضه أو لزوم تال لمقدم في

الشرطيات المتصلة او عناده له في المتصلة فذلك السبب الموجب لذلك الحكم بالمحمول موضوعه ولزوم التالي لمقدمه او عناده له يحتاج ان تكون له نسبة اليهما اعني الى المحمول والموضوع او الى المقدم والتالي يلزم من تلك النسبة لزوم هذا لهذا فهو اعني السبب الموجب للعلم شيء له وصلة بالمحمول والموضوع او التالي والمقدم وتلك النسبة الموجودة تكون من نوع النسبة المحكوم بها حتى توجب ما يتسبها فان الشيء لا يوجب ضده ومباينه وانما يوجب شيئا به فهي نسبة الايجاب في الايجاب وسلب في السلب وهذا السبب الموجب هو محمول يحمل على موضوع المطلوب او موضوع لمحموله اما في قوته في الحملات مما يصدق معه وينعكس عليه كما ستعلم او تال لتقدم في الشرطيات (ومقدم لتالي او ما في قوته مما يرجع اليه كما ستعلم - او احد الجزئين فيما تعلم في الاستثناء من الشرط والجزاء كما سيأتي ذكره ويسمى هذا الواصل الموجب حدا اوسط وجزءا المطلوب الا ان هما الموضوع والمحمول يسمىان في المجتمع طرفين وحدين موضوع المطلوب منهما يسمى الحد الاصغر ومحول المطلوب هو الحد الاكبر كقولهنا - ا ب - و - ب ج - فا - هو الحد الاصغر و - ج - الحد الاكبر والمطلوب - هل - ا ج - ام لا و - ب - هو الحد الاوسط المتردد في القضيتين فالحكم الحاصل من ذلك يكون بين الطرفين اللذين هما - ا و ج - حيث تقول فاج - فالقول والاعتقاد بان - ا ب - و - ب ج - اوجب ان - ا ج - في القول والاعتقاد - فاج - قبل العلم والنظر مطلوب ومع العلم والنظر هما حدان وبعد النظر نتيجة فيها الحكم المعلوم فكأن الناظر الباحث طلب وسئل بمراجعة ذهنه او بمطالبة معامه هل - ا ج - ام لا فخرج له البحث والنظر حيث فكر في اوصاف - ا - ومجولاته ان - ا ب - و - ب ج - فوجد حدا اوسط واصلا بين - ا و ج - نا تلا للحكم به وعليه في القضيتين الى الحكم بالمطلوب فحكم بان - ا ج - وكان التفكير والطلب في النظر اول هذا الحد الاوسط الموجب للعلم بالمطابوب الذي علم بالعلم بنسبته الى الطرفين هذا في الايجاب -

ونظيره في السلب حيث يسلب عن الحد الاصغر ما سلب عنه من المحمولات
كقولنا: اب - وليس - ب ج - او - ب ليس ب ج - فينتج ما يحصل به العلم ان - ا - لبس
ب ج - ا وليس - ا ج - هذا اذا وجد هكذا في خطوره بالبال وسماعه فيما يقال فاما
ان سمع او خطر بالبال على غير هذه الصورة احتاج الى تأمل ما ونظر يعيده الى هذه
الصورة ويرد مفهومه الى مفهومها كما ستعلم وكذلك في الشرطيات مجرى التالى
مجرى المحمول والمقدم مجرى الموضوع والاوسط يتكرر تاليا ومقدم بشرطه
كما تقول ان كان - ا ب - فب ج - وان كان - ب ج - فب د - فينتج ان كان
ب ج - فب د - او كقولك ان كان - ا ب - فب د - وان كان - ج د - فب هـ - فبنتج
ان كان - ا ب - فب هـ - وفي الاستثنائيات مجرى التالى والمقدم مجرى الاوسط
حيث يتكرر في القرينة شرطا وعلم كقولك ان كان - ا ب - فب د - لكن
ا ب - فب د - على ما يأتى شرحه وتفصيله .

وحاصل الكلام فيه الآن هو وجود الوصلة التى بها يحكم الذهن في النسبة بين
المحمول وموضوعه والتالى ومقدمه حكما اوليا واجبا عند الذهن لا يتوقف عند
السمع والمتفكر الذهن فيه الا على فهم القول او خطوره معناه بالبال مع المطلوب
وطلب الحكم فيه من جهته لا كيف اتفق فان معنى القرينة القياسية قد تخطر بآل
من يحفظ الفاظها ولا يتصور معانيها فلا يوجب عنده حكما ولا يمنع وقد تتصور
معانيها تصورا مطلقا من غير مقايسة الى المطلوب ولا نظر في الحكم حيث لا يتسع
ذهنه لذلك ولا يتفطن له فلا يوجب الحكم المذكور عنده ولا يمنعه وانما الشرط
تصور المعاني على صورتها في نظائرها مع احكامها ونسبتها الى المطالب في الطلب
النظري لا يجاب والسلب فيه فينتج الذهن حينئذ من ذلك ما ينتج من الحكم
في المطلوب من غير توقف .

وفد يحصل هذا العلم والحكم لمن نظر ونأمل معلوماته في مطلوبه من غير ان
يعرف هذه الصورة ولا كيفية الطلب القانونى (الذى قلنا - ١) بل ينبعث ذلك
من ذهنه او ينبعث ذهنه اليه في طلبه وتردده فيحصل له العلم والحكم فيما طلب

بيخته ونظرة ذلك وهو لا يعرف كيف يطلب ولا كيف يبحث ونظر كما يصبر
 الانسان بحاسة البصر وهو لا يعلم كيف ابصر ولا عمل اى وجه ادركه بالبصر .
 فلم العلم غير العلم وقد يحصل بعد العلم الاول وقد لا يحصل فهذا العلم اعنى علم هذا
 القانون النظرى من علم العلم الذى لا يتوقف على حصوله حصول العلم فكثير من
 العلماء قد نظروا فى المعلومات وحكموا فى العلوم بالحق وقاوا الصدق من غير
 ان يعرفوا كيفية علمهم ونظرهم كيف كان وقد سبق الى العلوم والقول فيها من
 سبق قبل ان تكتب هذه الكتب المنطقية ويحذر فيها ما تحذر من الاقاول
 والقوانين التعليمية وقد قرأ هذه ويتعلمها من لم يحصل علمها من العلوم ولا يقدر
 على تحصيله واذا حصل بنظره وبحته لا يحتاج الى مراجعتها فى انظاره وتذكرها
 فى افكاره كما لا يحتاج الشاعر الى مراجعة العروض وبحودها فى اشعاره التى
 يقولها بل كما قال الشعر لم يعرف العروض ولم يسمع بها ويعرف العروض من
 لا يتأتى لقول الشعر فالروض من الشعر وفطرة الشعراء وذوقهم وايس الذوق
 والفطرة من العروض كذلك ههنا المنطق من الفطرة والحكمة الغريزية وليس
 غريزة الحكمة من المنطق وانما المنطق قانون حكاية الفطرة الصالحة والحكمة الغريزية
 كما قيل .

الفصل الثانى

فى المقدمات والقياسات المؤلفة منها بقول كل

القضية الحاكمة بالايجاب او بالسلب فى الحملات او بالشرط والجزاء فى الشرطيات
 والاستثنائيات تسمى اذا دخلت فى تركيب القرائن القياسية مقدمة اى قولاً
 يتقدم تقريره فى الذهن بعلبه وحكمه لاستنباع العلم بالمطلوب وانتاجه والقرائن
 القياسية تتألف على ضرب من التأليف بعضها مفيد ، ينتج بحجب عنه لعينه علم
 بجهول وبعضها لا يحجب عنه ذلك لعينه فلا يفيد ولا ينتج والقرائن المنتجة تختلف
 من جهة مقدماتها وما فيها من علم وحكم حاصل فمنها ما عليه يقين لا ريب فيه
 والقرائن التى تتألف منها تسمى نتائجها برهانية ومنها مظلونة الصدق ظناً غالباً

مشهورة القبول عند الاكثرين والقرائن التي تتألف منها تسمى نتائجها جدلية
ومنها مقنعة للاذهان محسنة للظنون والقرائن التي تتألف منها تسمى نتائجها خطابية
ومنها موهمة ومغلطة والقرائن التي تتألف منها تسمى نتائجها سوفسطائية ومنها
مخيلة مؤثرة في النفس من غير تصديق ولا ظن ولا قبول تأثير يشبه التصديق
والظن والقبول والقرائن التي تتألف (١) منها تسمى نتائجها شعرية وهذا القول
هو في اوائل مقدمات القرائن فان المقدمة التي تدخل في القرينة ان كانت حصلت
للذهن بنتيجة عن قرينة اخرى فالكلام في تلك الاخرى التي انتجتها وما انتجت
هذه كذلك ايضا حتى تنتهي الى مقدمة لم تنتج عن قرينة اخرى فهي المقدمة
الاولى في تلك القرائن المتسلسلة بعضها عن بعض من نتائج ومقدمات فكل
ما ينتج عن المقدمات انتاجا حقيقيا حكمه تابع لحكمها في الصدق والكذب والقبول
والرد يقينا عن اليقيني وظنا عن الظني فالمقدمات للقرائن كالمواد وهيئة التأليف
صورتها والقرينة المركبة من المقدمات وهيئة تأليفها كالمركب من المادة والصورة
من سائر الاشياء والمركب يكون جيدا وريضا وصالحا وفسادا اما لصالح مادته
وفسادها وجودتها ورداءتها واما لصالح صورته وفسادها وجودتها ورداءتها
واما لصالحها وجودتها وفسادها ورداءتها معا فالمقدمات الصالحة للاعتقاد
اليقيني هي اليقينية الحاصلة من المدركات الحسية او من الاوائل العقلية والصالحة
للجدل والمناظرة هي المشهورات والذائعات التي يقل الخائف عليها ويكثر
الموافق فيها والصالحة للخطابة هي المقنعة المقبولة في اوائل النظر قبل التعميق
والنتيج النظرى الفكرى والصالحة للمغلطة هي المغلطة الموهمة والصالحة للشعر
هي المخيلة المؤثرة في نفس السامع مثل تأثير الصحيح المقبول والصالح من هذه
لفن من القنون قد يصلح لغيره كما تصلح اليقينية للجدل وقد لا يصلح كما
لا تصلح المغلطات للبرهان فالصورة الصالحة في فن منها هي الصالحة في جميعها
والفاسدة فاسدة في جميعها ولا تصلح القرينة الفاسدة من جهة الصورة لفن من
القنون المذكورة بل تشترك القرائن المنتجة في الصورة الصالحة لكل فن ويختلف

من جهة المقدمات التي هي المواد كما ذكرنا .

وقد سميت القرينة المؤلفة من العلوم السابقة لانتاج العلم المطلوب قياسا بقول (من نقل - ١) من اليونانية الى العربية وليس معنى القياس في اللغة العربية ذلك ولا لهذا القول المؤلف من القضايا على الصورة المنتجة للعلم بالمطويات المجهولة في العربية لفظة تستحق ان تجعل له اسما وقد كان يسمى في اليونانية سولو جسيموس فنقله الداقلون الى لفظة القياس والقياس في العربية هو النقل والتشبيه (٢) في احكام التمثيل كما قيل فيما سلف .

ومن يسمى هذا القول المؤلف على هذه الصورة بالقياس توطأ على ذلك بعد المعرفة بالمعنى الذي يشار به اليه فواحد قياس وجملة قياسات ومستعمله قانس وقياس اصطلاحا في التسمية فالقياسات كلها تتفق في الصورة الحلية في الحليات والشرطية في الشرطيات والاستثنائية في الاستثنائيات وتختلف من جهة المواد التي هي القضايا والمقدمات فالحدود مفردات لاحكم فيها اعني حدود القضايا كالمحمول والموضوع وتسمى حدودا لانها اجزاء القضايا واطرافها وقد تكون الفاظا مفردة كقوله الانسان حيوان وقد تكون حدودا على الحقيقة لان كل واحد منها مؤلف من الفاظ تدل دلالة الحد على معنى واحد كقوله الحيوان الناطق المائت جسم حساس متحرك بالارادة فالحيوان الناطق المائت هو الحد الموضوع وهو حد الانسان والجسم الحساس المتحرك بالارادة الحد المحمول وهو حد الحيوان فالقضايا من الحدود وحدود القضايا اما حدود هي الفاظ مؤلفة دالة على شيء واحد هو الحدود واما لفظة واحدة تدل على شيء واحد على اقل والقياس مؤلف من القضايا كما كانت القضايا مؤلفة من الحدود وبدخولها في التأليف تسمى مقدمات .

وقد سلف الكلام في الحدود عند ذكر الالفاظ المفردة ومعانيها والحدود والرسوم الدالة عليها وفي القضايا المؤلفة من الحدود من بعدها حليا وشرطيا شخصيا ومهملا ومحصورا كليها وجزئيا ساليا وموجبا والقياسات التي

تؤلف منها لينتج الذهن العلم المطلوب المجهول من المعلوم السابق منها على الوجه المذكور ولذلك اشكال من التأليف بعضها معروف بين الانتا ج بنفسه ينتقل الذهن به من علم القياس المؤلف على صورته الى علم النتيجة الواجبة عنه وبعضها يحتاج الذهن في التزام نتيجته (لقرينته - ١) الى تصرف ذهني في القرينة لينتقل منها الى علم المطلوب حيث لا تكون الصورة القياسية توجهه بالفعل بل بقوة قرينة من الفعل ينتقل الذهن اليها بتصرف نظري في القول المؤلف على تلك الصورة حتى يرده الى الصورة البينة الانتا ج بنفسها وذلك التصرف هو تغيير التأليف بتغيير المقدمات وتبديل محولاتها بموضوعاتها وموضوعاتها بمحولاتها ويسمى ذلك عكسا .

واما بقياس آخر بين الانتا ج ثبت الشيء بابطال نقيضه لكون العلم السابق الى الاذهان يقضى بان النقيضين لا يجتمعا على صدق ولا على كذب بل يقتضيان الصدق والكذب لاحالة فيدل صدق احدهما على كذب الآخر وكذب احدهما على صدق الآخر فنقدم الآن القول في المكوس من جملة التصرفات الذهنية لكونها احوج الى النظر من الخلف (٢) -

فنقول ان القضية ينحصر موضوعها في الكلام دون محولها لان المحمول ايدا كلي اما بالفعل والوجوب واما بالقوة والامكان كقولك كل انسان حيوان فالخسر للانسان والاطلاق للحيوان لان الحمل منه يعم الانسان وقد يفضل عليه كالحيوان على الانسان وقد يساويه كالضاحك للانسان والقضية يوجب حكمها صفة الموضوع بالمحمول لكلمة او ليعضه ولا يترض للمحمول هل يوصف به غير ذلك الموضوع ام لا فلا يلزم الصدق في عكس القضية من صدقها كما لا يلزم صدق قولنا الحيوان انسان من قولنا الانسان حيوان ولا كله من كله اعني صدق كل حيوان انسان من صدق كل انسان حيوان بعموم المحمول الذي غيره العكس بعمله موضوعا ولم يعمه الحكم بالمحمول الذي كان موضوعا لكون المحمول

(١) ليس في لا (٢) هاشم قط - ويسمى هذا قياس الخلف -

الاول اعم فيصدق ان بعض الحيوان انسان من كل انسان حيوان ومعه فلما لم يلزم
العكس في تبديل الموضوعات والمحمولات ولم يبق صدقها مع حصرها على
كليتها وجزئيتها بدل الحكم في تغليب الاشكال المتفقة في الاقوال الى الشكل
البين الانتاج فأحتاج ذلك الى نظر يقرر الحال فيه على وجه معلوم على التحقيق
يستعمله الناظر بالقياس وفيه .

الفصل الثالث

في عكوس المقدمات وما يلزم

صدقها فيها من صدق اصولها

العكس في المقدمة هو تصيير محمولها موضوعا وموضوعها محمولا مع بقائها على
ما كانت عليه من الايجاب والسلب والمقصود منه هاهنا هو ما يبقى فيه حكم العكس
من حكم الاصل وصدقها من صدقها معه فالوجبة الكلية المطلقة من الحملات
تنعكس بحيث يبقى صدقها موجبة جزئية كما يلزم الحكم بان بعض الحيوان انسان
من الحكم بان كل انسان حيوان وصدقها من صدقها ومعه لعموم المحمول وزيادته
على الموضوع والثالث عليه .

انسان

حيوان

حيوان

انسان

فالحيوان لما كان محمولا عم الانسان

وزاد عليه فكان كل انسان حيوانا

والانسان لما صار محمولا لم يعم الحيوان كله بان بعضه فتغير الحكم فيه والاولا العموم
والخصوص المختلفان في جانب المحمول والموضوع لثم العكس وصدق كليهما مع كل
كما انه لو لم يزد الحيوان على الانسان بل ساواه لصدق عكسه لصدق اصله فانه من
البين عند الازدهان انه اذا كان شيء شيئا فذلك الشيء ذلك الشيء تخطى - اب -
المتساويين المتطابقين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر فأيهما حمل عم الآخر وأيهما
وضع عم (١) الآخر في الحكم كما في هذه الصورة .

ب
 ا انسان ——— ضحاك

فليس بين الموضوع والمحمول في الاتصاف
 والوصف فرق في تقليبهما بالتقديم
 والضحاك ——— انسان
 والتأخير سوى التقديم والتأخير الا من جهة الخصوص والعموم ولذلك يسميان
 في لغة العرب مبتدأ وخبر افكنا ان الانسان ضحاك فكذلك الضحاك انسان اذا
 تساويا في العموم والخصوص فصدقهما في الاصل والعكس واحد كما قلنا انه اذا
 كان - ا ب - فب - ا - واذا لم يكن لم يكن والسالبة الكلية بحسب هذا البيان
 تنعكس سالبة كلية فانه اذا لم يكن شيء من - ا ب - لم يكن شيء من - ب ا -
 اذ لو كان لكان العكس اعني لو كان شيء من - ب ا - لكان ذلك الشيء من
 ا ب - لكنه لم يكن فلم يكن لما اسهل هذا واقرب متنا وله واغناه عن تسويد
 الوراق وتطويل الكلام وتبعد المرام بعد قربه من الافهام تعتبر ذلك بعرضه
 على اهل القطة ممن لم يسمع فيه كلاما ولا درس فيه علما قراء يفهم هذا ويقبله
 من كثب ولا يعتريه فيه شك ويعتريه في ذلك المطول اطوله وعسر فهمه
 واحتججه على الابين بما ليس ا بين .

والموجبة الجزئية يصدق عكسها موجبا جزئيا ايضا لان البعض الذي من - ا -
 اما ان لا يفضل عليه - ب - حتى لا يتصف به ما ليس - ب - (١) كما لا يفضل
 الانسان على بعض الحيوان حتى يتصف به ما ليس بحيوان فيصدق في مثله عند
 العكس في ذلك ان كلي - ب ا - كما يصدق ان كل انسان حيوان مثاله .

ب —
 ا انسان

ا
 واما ان يفضل على بعض - ا - حتى يتصف به ما ليس - ا - كما يفضل
 الحيوان
 الابيض على بعض الانسان فيتصف به ما ليس بانسان كالقنص

فيصدق عكسه ان بعض - ب - ا - كما يصدق ان بعض الابيض انسان فيكون قد صدق عكسه في موضع كلياً وفي موضع جزئياً والجزئى لا يناقض الكلى بل يصدق معه فالذى لا يشك فيه صدقه جزئياً في كل . وضع وان صدق كلياً في موضع فهو زيادة على الصدق الذى لزم من العكس جاء من جهة العموم والخصوص فهكذا يتصور هذا

انسان

ا

ابيض

ب

والسالبة الجزئية لا يتحقق في عكسها لزوم صادق مع اصلها لاختلافها مع العموم والخصوص في الايجاب والسلب فلا يستمر فيها حكم على ما يتمثل به في هذه الخطوط .

ب	ابيض	ب	غراب
ليس بعض الانسان	ا	ا	ليس كل انسان
ابيض وليس بعض	انسان	انسان	غراب وليس كل
الابيض انسانا	ب	ب	غراب انسانا بل
وبعض الابيض انسان	انسان	انسان	ولاشيء من هذا
(١) . وجبة جزئية			هذا (سالبة كلية - ٢)
			ا حيوان

ليس كل حيوان

انسانا وكل انسان

حيوان (وجبة كلية - ٣)

فيصدق مع الاول في العكس السلب الجزئى والايجاب الجزئى فيكون بعض - ب - ا - كما ان بعض الابيض انسان فيكون بعض - ب - ا - ليس - ا - كما ان بعض الابيض ليس بانسان بل قتنس لوم مع الثانية السلب الجزئى والكلى فان بعض

الغراب ليس بانسان ولا شئ من الغراب انسان لان السلب الجزئى لا يناقض السلب الكلى بل يصدق معه ومع الثالثة الايجاب الكلى فان بعض الحيوان ليس بانسان وكل انسان حيوان يصدق ان معا فاذا اختلف الحكم لاختلاف العموم والخصوص بالايجاب والسلب والكلية والجزئية لم يستمر له عكس معنى يلزم صدقه من صدق الأصل فهذه عكوس القضايا المطلقة وقد اعتبر في المطلقة نسبة مجموعها الى موضوعات موضوعها وهل المحمول لها مادام الموضوع لها او مادامت موجودة فاختلاف الحال في صورة اللفظ ومفهومه في ايجابه وسلبه قدل الايجاب من ذلك على ما يكون في كل وقت وعلى ما يكون في بعض الاوقات مع اتصاف موضوعات الموضوع بالموضوع ومع لاتصافها به كمن يقول الانسان حيوان ناطق مانت فوصفه بالحيوان مادام انسانا وبالناطق في بعض اوقات كونه انسانا وبالمات بعد كونه انسانا ولا في شئ من اوقات كونه انسانا وليس الحال كذلك في السلب فانه اذا قيل لا شئ من كذا كذا فان العبارة تعطى مادام كذا كما تقول لا شئ من الحيوان بجاد ولا شئ من الجماد بحيوان ما دام جمادا ومادام حيوانا لا يتصف بالسلوب في بعض اوقاته فانعكست السالبة الكلية لذلك سالبة كلية ولم تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية لاجل العموم وانعكست جزئية لاجل الوجود اللازم اما دائما كالانسان حيوان واما في بعض اوقاته كالانسان ناطق او بعد كونه كذلك كالانسان مانت ويطلق من هذا شك على من قاس السلب فيه على الايجاب ولم يتأمل ما يقتضيه الذوق والعرف في العبارات ومفهوم الالفاظ الذى يجده كذلك من لم يدقق النظر اكثر مما يجده المدقق الذى لم يستقص يفرق فيه ذلك بين الموجبة والسالبة فقال بحسب نظره غير المستقصى ان السالبة الكلية المطلقة لا تنعكس كما قال ارسطوطاليس مثل نفسها كلية وتمثل على ذلك وقال ان الضعك يسلب عن كل انسان وقتما بالفعل فذلك سلب مطلق ولا ينعكس اى لا يصدق عكسه انه لا شئ من الضاحك انسان بل كل ضاحك انسان ولم يعتبر بكلامه في قوله وقتما بالفعل والمطلق مطلق من هذا وغيره انسان

لا يذكر فيه وقت ما ولا شرط بل يذكر المحمول والموضوع والسور في الايجاب وسرف الساب في السلب من غير زيادة واذا قيل كذلك لم يصدق فيما تمثل به اذ لا يقبل منه سامع من المتصورين انه لا شئ من الانسان ضاحك بالقول المطلق لاجل انه في بعض اوقاته لا يضحك كما يقبل منه ان كل انسان ضاحك لانه في بعض اوقاته يضحك فصورة الكلام في الايجاب لا تعطى دواما وفي السلب تعطى الدوام حتى يكون النفي نفيا يحسبه فتأمل الكلام وموقعه من الفهم والتصور واستغن عن جميع ما طولوا به وتحقق صواب قول ارسطوطا ليس في قوله الاظهر مع غناؤه عن التدقيق المستعمل .

والضروريات تنعكس كذلك ايضا موجبتها الكلية والجزئية موجبة (١) جزئية وسالبتها الكلية تنعكس سالبة كلية ويكون عكس السالبة الكلية الضرورية سالبة كلية ضرورية لانه اذا انتفى شئ عن شئ بالضرورة فذلك الشئ منتف عن الضرورة ايضا سواء اخذت الضرورة بمعنى الدوام او بمعنى ما لا بد منه .

واما الموجبة الكلية الضرورية فانها كما لا تنعكس كلية كذلك لا تنعكس ضرورية فان كل كاتب عاقل بالضرورة وليس كل عاقل كاتب بالضرورة بل بعضه بالامكان لان ما لا بد منه لشيء قد يكون له بد من ذلك الشئ فان العاقل لا بد منه للكاتب في وجوده كاتب والعقل بد من الكتابة فلا تنعكس الموجبة الضرورية ضرورية بل ممكنة ذهنية تحوز الضرورة وتحتل كونها ولا كونها وحكم الموجبة الجزئية في ذلك تحكم الموجبة الكلية ولا يستمر للسالبة الجزئية عكس كما قيل والممكنات في عكسها كذلك ايضا موجباتها وسوالبها كلياتها وجزئياتها لكنها قد تنعكس الى الضرورة في بعض الامور فان العاقل كاتب بالامكان والكاتب عاقل بالضرورة وفي بعضها تنعكس الى الامكان (٢) فان النجار يمكن ان يكون كاتباً والكاتب يمكن ان يكون نجاراً فيكون العكس الى الممكن الذي معناه ما ليس بممتنع وهو الامكان الذهني الذي يعم الممكن في وجوده والواجب ويتعكس

(١) كذا - في الاصلين (٢) هاشم قط - لان الامكان بعض الحكم والجزئية يحكم البعض .

السلب في الامكان الى الايجاب والايهاب الى السلب وتنعكس عكوسها كذلك
ايضا فان الممكن ان يكون ممكن ان لا يكون والممكن ان لا يكون ممكن ان يكون
والفضية الممكنة الواجبة والسالبة هي القائلة يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
لا القائلة ليس يمكن ان يكون فانها سالبة الامكان لاسالبة ممكنة وسلب الممكن
الكون الذهني هو الامتناع وسلب الامكان الوجودي هو ضرورة الكون
واللاكون فان الضروري الكون ليس بممكن الكون الا بالامكان الذهني الذي
معناه الجهل والتجوز وحكمه معلوم مما سبق فلا يصح عكس السالبة الممكنة الى
سالبة ممكنة الا بالامكان الذهني دون الوجودي وما طول به قوم في هذا
لانطول بمناقضته ومن تأمله حق التأمل وتأس به ما قيل ههنا عرف الفرق -

ومن العكس ما يسمونه عكس النقيض ويصدق مع الاصل وهو سلب
الموضوع عن نقيض المحمول فيكون عكس النقيض كقولنا كل انسان حيوان
ان (و) ما ليس بحيوان ليس بانسان فقد سلب الانسان عن كل ما ليس بحيوان
وبصدق مع صدق القول بان كل انسان حيوان ولا يصدق عكسه وهو سلب
المحمول عن نقيض الموضوع لجواز عموم المحمول كما لا يصدق مع قولنا كل
انسان حيوان قولنا ان ما ليس بانسان ليس بحيوان لعموم الحيوان الذي هو
المحمول للانسان الذي هو الموضوع .

الفصل الرابع

في القرائن القياسية

والقرينة القياسية هي قول ءايف من اقوال فيها مواضع تصديق وتكذيب
يلزم مما قيل فيه بذاته عند من يعقله حكم في قول آخر يصدق مع صدق ما قيل
فيه وموضع التصديق والتكذيب في القول هو الحكم الجازم او الشرطي ولزوم
ذلك عند من يعقله لان من يحفظ قولاً ويورده من غير ان يعقله لا يلزم عند
من صدقه وكذبه صدق ولا كذب وانما يلزم ما يلزم من ذلك عند من يعقل
لزوم معقول لمعقول لان الصدق يلزم عنه الصدق لزوم الموجود للوجود

والكذب لا يلزم عنه لاصدق ولا كاذب لانه كالدوم والمعدوم وانما يصدق ما يصدق من (١) نتيجة من جهة الامور انفسها لامن جهة صدق القرينة ولا من كذبها وهذا الصدق اللازم يلزم الصدق الملزوم ولا يلزم الكذب الكذب على ما ستعلم من ان المقدمات في القرائن القياسية قد تكون كاذبة ومكذبة والنتيجة اللازمة عنها صادقة ومصدقة واذ كان في هذا القول واضح تصديق وتكذيب فهو قول مؤلف من اقوال فوق واحد وتلك هي المقدمات التي ذكرت وانما يلزم ما يلزم عنها بتأليف يكون لها في نظم القرينة القياسية بين المقدمات وحدودها التي هي الاجراء الموضوعة والمحمولة في الحملات والمقدمات والتوالي في الشرحيات وتأليفها في الحملات على اشكال ثلاثة وذلك ان القرينة تكون من قولين هما مقدمتان وفي كل مقدمة حدان حد موضوع وحد محمول ويلزم عنها ما يلزم لشركة بين المقدمتين وتلك الشركة تكون في جزء لا محالة اذ لو كانت في الكل لكانت احدها هي الاخرى بعينها وذلك الجزء اما ان يكون هو المحمول واما ان يكون الموضوع في كليهما واما ان يكون موضوعا في احدهما محمولا في الاخرى وتأليف المقدمتين يكون من حدى المطلوب المسؤول عنه اعني الحد المحمول والحد الموضوع كما يسأل السائل هل الانسان حيوان ام لا فاللغوب الانسان حيوان وحداه اللذان هما الموضوع والمحمول هما الانسان وحيوان وتأليف القرينة على ذلك تكون باضافة حد الى هذين الحدين يكون مشتركا لقدمتين ويسمى جدا اوسط كما يقال في البيان كل انسان حساس وكل حساس حيوان فينتج من ذلك ويتبين ان كل انسان حيوان فيكون الحساس هو الحد الاوسط الذي صارت به القضية المطاوعة قضيتين لتكراره فيها واشتراكهما فيه حتى حصل من الاشتراك فيه الاتصال المبين في الابعاج كما قلنا وفي السلب كقولنا في بيان ان للانسان ليس بحجر مثلالان كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فلا شيء من الانسان بحجر فتوسط الحد الاوسط بين الحدين في القضيتين قل الحكم على طريق اللزوم منها الى الحكم في المطلوب فصارت الحدود ثلاثة في

القضيتين لكون القضية من حدين وتكرار الحد الاوسط فيها ينوب مناب حد رابع تم به القضيتان فهذا الحد الاوسط اذا كان محولا على موضوع المطلوب وموضوعا لمحمول المطلوب كقولنا كل - آ ب - وكل - ب ج - كان قياسا كاملا تبين منه بذاته ان كل - ا ج - ويسمى شكل القرينة بالشكل الاول وتسمى القضية التي موضوعها موضوع المطلوب مقدمة صغرى والتي محمولها محمول المطلوب مقدمة كبرى يلحوا زعموم محمول المطاوب لموضوعه على مثال ما قيل وان كان الحد الاوسط محولا في كلتي القضيتين على موضوع المطلوب ومحمله يسمى بالشكل الثاني كقولنا في بيان انه لا شيء من الانسان يحجر كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر يحجر كل الحيوان محمول على موضوع المطلوب الذي هو الانسان . بالانحجاب في القضية الصغرى وعلى محمول المطلوب الذي هو الحجر بالنسب في القضية الكبرى ويتبين منه انه لا شيء من الانسان يحجر لكن لا بذاته بل ببيان كما يأتي ذكره فليس بقياس كامل .

وان كان الحد الاوسط موضوعا في كلتي القضيتين لموضوع المطلوب ومحمله سمي بالشكل الثالث كقولنا في بيان ان بعض الحيوان ناطق كل انسان حيوان وكل انسان ناطق تبين منه ان بعض الحيوان ناطق لكن لا بذاته بل ببيان يأتي ذكره فليس بقياس كامل والانسان فيه موضوع لموضوع المطلوب الذي هو الحيوان في المقدمة الصغرى ومحمله الذي هو الناطق في المقدمة الكبرى فتبين المقدمتين بالصغرى والكبرى انما يتم في هذه الاشكال الثلاثة باعتبار المطلوب وموضوعه ومحمله حتى تكون القضية التي فيها موضوع المطلوب هي القضية الصغرى والتي فيها محمله هي الكبرى سواء كان كل واحد منهما في القضية التي هو فيها محولا او موضوعا فتصير الاشكال بحسب ذلك ثلاثة الاول منها الذي الحد الاوسط فيه محمول على موضوع المطلوب وموضوع لمحمله وهو القياس الكامل الذي تبين ما تبين به بذاته والثاني الذي الحد الاوسط فيه محمول على موضوع المطلوب ومحمله معا والثالث الذي هو فيه موضوع لكليهما وليس ابكاملين اذ لا

اذ لا يتبين ما تبين في كل واحد منهما بذاته كالاول وتخرج القسمة بنسبة الحد
الوسط الى موضوع المطاوع المعين ومجوله شكلا رابعا حيث يجعل الحد
الاول وسط موضوعا لموضوع المطاوع ومجولا على مجوله .

مثال ذلك اذا كان المطلوب هل كل انسان ضاحك ام لا قولنا كل ناطق
انسان وكل ضاحك ناطق فيكون الناطق الذي هو الحد الاوسط الداخلى على
الحدين موضوعا للصغير الذى هو الانسان ومجولا على الاكبر الذى هو الضاحك
على الشكل المذكور فما اذا لم يعتبر المطلوب وحده فلا يوجب القسمة سوى
الاشكال الثلاثة المذكورة حيث يكون الحد الاوسط مجولا على حدين او موضوعا
لحدين او مجولا على حد وموضوعا لا نحر اذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب
او مجوله ولذلك الفارسطو طائيس اشكالا ثلثة ولم يذكر الرابع وانما نتعين الصغرى
والكبرى من المقدمتين في الشكل الاول بالتي فيها الحد الاوسط محمول او موضوع
حتى يكون الذى هو فيها محمول صغرى والتى هو فيها موضوع كبرى واما في
الشكل الثانى والثالث فلا يتميز صغراهما عن كبراهما بقباس الحد الاوسط
لكونه مجولا او موضوعا فيها جميعا متميزا بموضوع المطلوب ومجوله فالتقت
النسبة الى المطاوع المعين وحديه شكلا رابعا ينتج المطلوب المعين معكوسا مجوله
موضوعا وموضوعه مجولا مثل ان يكون مطلوبنا هل كل انسان ضاحك كما قيل
ام لا فتجعل القرينة هكذا كل ناطق انسان وكل ضاحك ناطق فينتج منه ان كل
ضاحك انسان وهو عكس المطلوب حيث وضعنا كبراه مكان الصغرى في القرينة
وصغراه مكان الكبرى فاذا بدلنا المقدمتين في وضع الكلام عاد الى صورة
الشكل الاول بعينها وتبدل الكلام في التقديم والتأخير لا يغير من صدقه
شيئا فانناجه لما ينتج بين نفسه ولكنه عكس المطلوب المعين فاذا عكسنا النتيجة
كانت جزئية كما علمت في العكوس فصيح منها ان بعض الانسان ضاحك وان
نظرنا الى القرينة من غير تعيين المطلوب لم يخالف في الصورة والشكل
لشكل الاول لا بتقديم اللفظ وتأخيره ولا تأثير لذلك في الصدق اذا بدل

والكلام في هذا الشكل الرابع استدركه على ارسطو طاليس بعض المتأخرين
 باعتبار المطلوب المعين وفي الاننتاج هو الاول والا اعتبار بالاننتاج والاشكال
 بحسبه هي الثلاثة المذكورة لا غير بنسبة القرائن ومقدما نها وحدودها بعضها الى
 بعض ومن جهة ان المقدمات تختلف بالايجاب والسلب والكلية والجزئية
 تكون من تركيب بعضها مع بعض في كل شكل ستة عشر ضربا في كل جهة
 من جهات الاطلاق والضرورة والامكان في المحصورات خاصة منها ما هو
 منتج يلزم عنه حكم في قضية اخرى غير القضيتين اللتين في القرينة المذكورة
 على ما قيل ومنه غير منتج اى لا يلزم عنه حكم في قضية اخرى ومن المنتج ما
 هو بين الاننتاج بنفسه ومنه غير بين يحتاج الى بيان وحجة تبين ازومه لما يلتزمه
 من النتيجة التي لزم حكمها عنه فلناخذ الآن في تعدد الضروب المنتجة وغير
 المنتجة وكيف ينتج ما ينتج منها وكيف لا ينتج مالا ينتج وكيف يتبين ما ليس
 يتبين وعلى اى وجه يتبين .

الفصل الخامس

في ضروب القياسات من القضايا المطلقة في الشكل الاول
 اما ضروب الشكل الاول فالمنتج منها اربعة ضروب واثنا عشر ضربا غير منتجة
 الاول من موجبتين كلبتين كقولنا كل - ا ب - وكل - ب ج - فنتنتج موجبة
 كلية وهي قولنا كل - ا ج - مثاله .

كل انسان حيوان فنتنتج كل انسان علم لان علم العلم علم انفس	جسم	لان الانسان الذي هو - ا -
	ج	دخل في عموم الحيوان
	حيوان	الذي هو - ب - والحيوان
	ب	دخل في عموم الجسم الذي
كل انسان حيوان فنتنتج كل انسان علم لان علم العلم علم انفس	انسان	هو - ج - فدخل الانسان
	ا	الذي هو - ا - في عموم
		الجسم الذي هو - ج -

بقر أممكمو سائى الاصل الى الاعلى فيقال
 كل انسان حيوان لان كل حيوان جسم (١)

كتاب المعتبر
وايضاً

١٢٧

ج - ١

حيوان
ج

حساس
ب

انسان
ا

لان متساوي العالم
في عموميته عام ايضاً
لان الانسان الذي هو - ا - دخل في عموم الحساس الذي هو - ب - وسوى
الحساس الحيوان الذي هو - ج - في عمومه قد دخل الانسان الذي هو - ا -
في عموم الحساس الذي هو - ج -
وايضاً

حساس
ج
ناطق
ب
انسان
ا

فكل انسان حساس
لان عام المساوي
في عمومه عام ايضاً

لان الانسان الذي هو - ا - ساوي في عمومه الناطق الذي هو - ب - والناطق
دخل في عموم الحساس الذي هو - ج - قد دخل الانسان الذي هو - ا - في عموم
الحساس الذي هو - ج - وايضاً

ضحاك
ج

انسان
ا

ناطق
ب

فكل انسان ضحاك
لان المساوي للمساوي
متساو ايضاً

لان الانسان الذى هو - ا - ساوى فى عمومه الناطق الذى هو - ب - والناطق
ساوى فى عمومه الضحاك الذى هو - ج - فساوى الانسان الذى هو - ا - فى
عمومه الضحاك الذى هو - ج - ولا يختلف العموم والخصوص فى الحدود فى
الموجبتين الكلتين فى هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذى فى الصور الاربع
وفى سائرهما انتج الایجاب الكلى والضرب اثنا فى من كلتين والكبرى منهما
والصغرى موجبة كقولنا كل - ا ب - ولا شئ من - ب ج - فينتج سالبة
كلية وهى قولنا فلا شئ من - ا - ج - مثاله -

حيوان	حجر	ولا شئ من الحيوان بحجر
ب	ج	فلا شئ من الانسان بحجر
انسان		
ا		

لان الانسان الذى هو - ا - داخل تحت عموم الحيوان الذى هو - ب - والحجر
الذى هو - ج - خارج بمجته عن الحيوان بالسلب الكلى والحيوان خارج عنه
فالانسان خارج بمجته الداخلة تحت عموم الحيوان عن الحجر فسلب لذلك - ج -
(عن ا - ا) سلبيًا كليًا
وايضاً .

حجر
ج
ناطق
ولا شئ من الناطق
ب
كل انسان
ا

(١) ليس فى نقط

لأن الانسان الذي هو - ا - مساو للناطق الذي هو - ب - والحجر الذي هو ج - مساو عن الناطق وخارج عنه فهو مساو ب عن - ا - الذي هو الانسان المساوي للناطق في الحكم ولا تختلف الحدود في العموم والخصوص في هذا الضرب سوى هذا الاختلاف الذي هو عموم الاوسط للاصغر وزيادة عليه او مساواته له .

والضرب الثالث - من موجبتين والصغرى منهما جزئية والكبرى كلية كقولنا بعض - ا ب - وكل - ب ج - فيتتبع موجبة جزئية وهى قولنا بعض - ا ج - مثاله .

فبعض الانسان خارج عن الاعتدال

ج
خارج عن الاعتدال

ب

حار المزاج

ا

انسان

لأن بعض - ا - الذي هو الانسان داخل تحت عموم - ب - الحار المزاج الذى يكون بعض الانسان وبعض اشياء اخرى والحار المزاج داخل تحت عموم الخارج عن الاعتدال فبعض الانسان داخل تحت عموم الخارج عن الاعتدال .

وايضا ج مساوى الزوايا لثابنتين

فبعض السطوح	ب	وكل
مساوية زواياه	بعض السطوح	ا

لثابنتين

لأن بعض - ا - الذى هو بعض السطوح داخل تحت عموم المثلث الذى هو ب - الذى قد يكون سطحاً وقد يكون جسماً والمثلث مساو للمساوى زواياه لثابنتين فبعض السطح داخل تحت عموم المساوى زواياه لثابنتين - وايضا .

ج	المشاء
ب	الانسان
ا	بعض الحيوان

فبعض الحيوان مشاء

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب - الذى هو الانسان والانسان داخل تحت عموم - ج - الذى هو المشاء فبعض الحيوان داخل تحت عموم المشاء - وايضا .

ج	ضحاك
ب	كل
ا	بعض الحيوان

فبعض الحيوان ضحاك

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب - الذى هو الانسان و - ب - مساو ل - ج - الذى هو الضحاك فبعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - ل - ج - الذى هو الضحاك ولا يختلف العموم والخصوص في الحدود من الموجبتين الكلية الكبرى والصغرى الجزئية في هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذى في الصور الاربع وفي سائرهما ينتج الايجاب الجزئى .

الضرب الرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض ا - ب - ولا شئ - من - ب ج - ينتج سالبة جزئية كقولنا ليس كل - ا - ج - مثاله .

ب	بناء
ا	الانسان
ج	جماد
ب	كل انسان جماد ولا شئ - منه
ا	بعض - ا - الذى هو الانسان داخل تحت عموم - ب - البناء الذى منه انسان ومنه زبور والجماد الذى هو - ج - مساو ب عن ب - الذى هو البناء وعن جميع الانسان ايضا فالجماد مساو ب عن كل الانسان فهو مساو ب عن بعضه وايضا

كتاب المتعبر
 (٣١)
 ج - ١ وايضا .

ج	اسود	ب	ابيض	ا	حيوان
فليس كل حيوان اسود					

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان داخل تحت عموم - ب - الذى هو الابيض
 و - ج - الذى هو الاسود مسلوب عن - ب - الذى هو الابيض وليس بمسلوب
 عن باقى - ا - الذى هو باقى الحيوان غير الانسان كالتراب مثلا - فيج - الذى هو
 الاسود مسلوب عن بعض - ا - الذى هو الحيوان كالقنص (١) مثلا وايضا ،

ب	انسان	ج	جماد
ا	حيوان	فليس كل حيوان جمادا ولا واحدا منه	

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب - الذى هو الانسان و - ج -
 الذى هو الجماد مسلوب عن الانسان وعن باقى الحيوان فهو مسلوب عن كل - ا -
 الذى هو الحيوان والمسلوب عن الكل مسلوب عن البعض لاحالة - وايضا

ج	فرس	ب	انسان
ا	حيوان	فليس كل حيوان فرس	

لان بعض - ا - الذى هو الحيوان مساو - لب - الذى هو الانسان و - ج - الذى
 هو الفرس مسلوب عن الانسان وليس بمسلوب عن جميع الحيوان - فيج - مسلوب
 من بعض - ا - ولا يختلف العموم والخصوص فى الحدود فى الموجبة الجزئية
 الصغرى والسالبة الكلية الكبرى فى هذا الشكل سوى هذا الاختلاف الذى فى
 الصور الاربعة الذى انتج فى بعضه سلبا كليسا وفى بعضه سلبا جزئيا فاللازم فى
 جميعه السلب الجزئى لاحالة .

وهذه الضروب الاربعة وان كانت بينة الانتاج بنفسها لمن يتصورها فهذه
 الاشكال التى استقصى فيها اصناف العموم والخصوص فى الحدود تصورها
 فى الاذهان فتحقق تبييتها وتبعد الشك عنها فهذه هى الضروب المنتجة من هذا
 الشكل والباقية غير منتجة وهى التى صغرها سالبة و (٢) كبرها جزئية

(١) يقدم ما فيه - (٢) لا - او :

اوكلهما لان الصغرى السالبة تخرج الاصغر عن حكم الاوسط فلا ينتقل اليه حكم الاكبر من جهة الاوسط بايجاب ولا سلب والكبرى الجزئية تخرج بعض الاوسط عن حكم الاكبر فلا يعم حكمه الاصغر لانه قد يقع تارة تحت الداخر في حكم الاكبر وتارة لا يقع والحكم لا يمحصر المحمول فلا ينتقل الحكم عنه جزما الى الاصغر كما يتضح في هذه الاشكال واولا في السالبتين الكليتين كقولنا لاشئ من - اب - ولا شئ من - ب ج - فتقع تارة هكذا .

١ انسان ب فرس ج غراب فيكون لاشئ من ا ج ولا شئ من الانسان غراب لان - ج - خرج عن - ب - وعن - ا - جميعا وتقع تارة هكذا .

ج ناطق ب غراب

١ انسان

فيكون كل - ا ج - اى كل انسان ناطق

لان - ج - السلوب عن - ب - كان لاشئ من الانسان غراب (١) محولا على - ا - فبقى على حمله ولم ينتقل اليه - ب - السلوب عنها حكما - وتارة تقع هكذا

ج انسان ب حجر

١ حيوان

فيكون بعض - ا ج - اى بعض الحيوان انسان

وايس بعض - ا ج - اى ليس كل حيوان انسانا لان الاوسط وقع خارجا عنها فكان حكمها لهما لامن جهة الاوسط فكان الحكم الذى لهما تارة ايجابا وتارة سلبا وتارة كلياً وتارة جزئياً فلم يلزم الحكم والعييب (٢) في الصغرى السالبة التى اخرجت الاصغر عن حكم الاوسط فلم ينتقل اليه حكما من الاكبر على ما قيل . والضرب الآخر من كليتين والصغرى سالبة والكبرى موجبة مثاله .

لا شئ من - اب - وكل - ب ج - فتقع تارة هكذا .

ج ناطق ب انسان

وكل ----- انسان فرس ١

لا شئ ----- من الفرس

(١) زيدت من لا (١) كذا في لا - وفي قط بلا نقط . فيكون

فيكون لاشيء من - ا ج - اى لاشيء من الفرس بناطق لان الاكبر ساوى
الاطول فانسلب عما انسلب عنه وهو الاصغر - ونفع تارة هكذا .

ج حيوان

ا انسان ب فرس

فيكون كل - ا ج - اى كل انسان حيوان لان الاكبر عم الاوسط والاصغر
الذى سلب عنه الاوسط - وتقع تارة هكذا .

ج اسود

لاشياء ا انسان من الانسان وكل ب غراب ج اسود
فيكون بعض - ا - الذى هو الانسان - ج - اى اسود لان - ج - الذى هو الاسود
فضل على - ب - الذى هو الغراب فكان من زيادته فى بعض الانسان فكان بعض
الانسان اسود ولبس كل انسان اسود وهو الايجاب الجزئى والسلب الجزئى
فلم يلزم فيه حكم بعينه .

والضرب اثلاث من صغرى موجبة كلية وكبرى موجبة جزئية كقولنا كل
اب - وبعض - ب ج - فتقع تارة هكذا .

ج فرس

ب حيوان

ا انسان

فيكون لاشيء من - ا ج - اى لاشيء من الانسان فرس لان بعض -
ب - الذى كان - ج - فضل عن عموم - ا - كما نخرج بعض الحيوان الذى
هو الفرس عن الانسان فنخرج الانسان عن حكم الفرس فصديق السلب الكلى
ويقع تارة هكذا .

ج ناطق

ب حيوان

ا انسان

فيكون كل - ا ج - اى كل انسان ناطق لان

البعض من الحيوان الذى حمل عليه الناطق دخل الانسان فى حكمه لان المحمول لا يسود فتجوز فيه المساواة والعموم بالزيادة فيختلف الحكم من جهة تلك الزيادة ما لم ينحصر تحت عموم الاكبر فاذا عم الاكبر الاوسط بحكمه انتقل الحكم الى الاصغر واذا لم يعم لم ينتقل فلم يلزم من الكبرى الجزئية حكم فى النتيجة على ما قيل - وتارة تقع هكذا .

ج ابيض

ب ناطق

ا انسان

فيكون بعض - ا ج - وبعضه ليس - ج - اى بعض الانسان ابيض وبعضه ليس بابيض لان الاوسط ساوى الاصغر فانسلب عن الاصغر ما انسلب عن الاوسط من الاكبر ووجب عليه ما وجب عليه فكان حكمه ايجابا وسلبا جزئيا فلم يلزم منه حكم فى الانتاج من سلبي ولا ايجاب كلي ولا جزئى .
والضروب التسعة الباقية كذلك لا تنتج اى لا يلزم فيها حكم اما لكون صغراها سالبة واما لكون الكبرى جزئية واما لكليهما كما فى هذه الامثلة .

الضرب الرابع منها هكذا من موجبة كلية صغرى (وسالبة جزئية كبرى) (١) -

المثال الاول	ج ناطق	المثال الثانى	ج فرس
<u>ب حيوان</u>	<u>ب حيوان</u>	<u>ب حيوان</u>	<u>ب حيوان</u>
<u>ا انسان</u>	<u>ا انسان</u>	<u>ا انسان</u>	<u>ا انسان</u>
فكل انسان ناطق		ولا شئ من الانسان فرس	

المقال الثالث

ج	ابيض
<u>ب حيوان</u>	
<u>ا انسان</u>	

وليس بعض الانسان ابيض وبعض الانسان ابيض

والضرب الخامس من كبرى موجبة جزئية وصغرى سالبة كلية .

اول	ج	حيوان	
ب	ا	غراب	ثاني
		وكل غراب حيوان	
ثالث	ج	حيوان	
ا	ب	ابيض اسود	

ج انسان
ب حيوان
ا حجر
ولاشئ من الحجر انسان

وبعض الالبيض حيوان وبعضه ليس بحيوان.

الضرب السادس من سالتين صغيرهما كلية وكبرهما جزئيه والامثلة عليه هي الامثلة المذكورة في الخامس حيث يكون السلب الجزئى في الكبرى مكان الايجاب الجزئى .

والضرب السابع من كبرى موجبة كلية وصغرى سالبة جزئية .

اول	ج	جسم
ب	ب	انسان
ا	ا	ابيض
ثالث	ج	فكل ابيض جسم
ب	ب	انسان
ا	ا	فرس

فلا شيء من الفرس ناطق

وصورة المثال الثالث من هذا الضرب في الصغرى "صورة السالبة الكلية لان السلب الجزئى ينفى عن البعض ولا يتعرض للبعض الآخر بسلب ولا ايجاب فيبقى في الامكان ان يكون سلبا وان يكون ايجابا في البعض الآخر وصورة

الايجاب في البعض المتروك قد جاءت في المثالين الاولين من هذا الشكل حيث سلب الاوسط عن بعض الاصغر وواجهه على بعضه وسلب في هذا الثالث عن كله لاستيفاء الاقسام فكان في الصور الثلاث الايجاب الكلي والسلب الكلي والسلب والايجاب الجزئيان فلم ينتج .

الضرب الثامن منها من سالتين صغراهما جزئية والكبرى كلية وامثلته هكذا .

اول ج	ثاني ج
ب	ب
ا	ا
ولاشيء من الابيض غراب	ليس كل انسان اسود
	وبعض الانسان اسود

فهاتان الصورتان اذا كانت مع السلب الجزئي في الصغرى عن البعض من الاصغر ايجاب على البعض واما اذا كان سلب عن البعض الآخر فهو سلب كلي وقد قيل فيه .

والضرب التاسع من جزئيتين والصغرى سالبة والكبرى موجبة وحكمة معلوم في انه لا ينتج من اجل جزئية الكبرى ومن اجل سلب الصغرى مما سبق تعليل وتمثيلا وكذلك في الضرب العاشر وهو من سالتين جزئيتين .

وفي الحادي عشر وهو من جزئيتين موجبتين والثاني عشر من جزئيتين والكبرى سالبة من اجل جزئية الكبرى .

فقد بان المنتج وغير المنتج من ضروب الشكل الاول بالتفهيم والتعليم (والتعليل - ١) والتصوير وبالتشكيل (٢) وحاجته الى ذلك مع كونه كائين بنفسه انما كانت من جهة العموم والخصوص في الحدود والتمثيل بالخطوط

(١) ليس في لا (٢) قط - والتشكيل .

الفصل السادس

في ضروب القياسات من

القضايا المطلقة في الشكل الثاني

والمنتج من ضروب الشكل الثاني اربعة ايضا وهى التى كبرها كلية سواء كانت الصغرى كلية او جزئية واحدة . فقد متبه موجبة والاخرى سالبة ايها كانت وما عداها لا ينتج فالضرب الاول من المنتجات من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل - ا ب - ولا شئ من - ج ب - ينتج سالبة كلية وهو قولنا لا شئ من - ا ج - لان الاصغر دخل تحت حكم الاوسط بكليته وانتهى الاوسط عن الاكبر بكليته فانتفى الاكبر عنه بكليته فانتفى عن الاصغر بكليته وهذا مثاله .

ب	حيوان	ج	حجر
ا	انسان	فلا شئ من الانسان	حجر

ولا يضللك العموم هاهنا فان الحال يتشابه فيه مع مساواة الاوسط للاصغر وزيادته عليه حيث لا يخرج شئ من الاصغر عن الاوسط فلا يخرج عن حكمه . ومن تقدم بينه بعكس الكبرى حيث قال كل - ا ب - ولا شئ من - ب ج - فعاد الى صورة اشكل الاول لما عكس كبراه التى هى لا شئ من - ج ب - بغمها لا شئ من - ب ج - والصورة في التمثيل هاهنا قد اوضحتمت العكس في الشكل حيث كانت سلب الاوسط عن الاكبر هو بعينه سلب الاكبر من الاوسط .

الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة كقولنا لا شئ من - ا ب - وكل - ج ب - ينتج سالبة كلية وهى قولنا لا شئ من - ا ج - وبيوه بتبدل المقدمتين وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى حتى انعكست السالبة كلية

عائلة الانتاج في الشكل الاول فان الموجبة تنعكس جزئية ولا تصالح كبرى في الشكل الاول فعاد الى صورة الضرب الاول فانتهج سالبة كلية لكنها عكس المطلوب من جهة حدية الاكبر والاصغر مثاله .

ا	حجر	ب	حيوان
		ج	انسان
فلا شيء من الحجر انسان			

ويظهر في المثال العكس مع الشكل وعكس النتيجة مع اصلها وهم بدلوا فقالوا كل - ج ب - ولا شيء من - ا ب - فصارت الصغرى مكاتب الكبرى وعكسوا فصارت لا شيء من - ب ا - فعادت القرينة كما عادت الاولى الى صورة الشكل الاول فانتهجت لا شيء من - ج ا - ثم عكست النتيجة فصارت لا شيء من - ا ج - وهو المطلوب .

الضرب الثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض ا ب - ولا شيء من - ج ب - ينتج سالبة جزئية وهي قولنا ليس كل - ا ج - مثاله .

ب	انسان	ج	حجر
ا	حيوان	فليس كل حيوان حجرا (ولا شيء منه) (١)	

بعض الحيوان انسان ولا شيء من الحجر انسان فليس كل حيوان حجر الانتقال الحكم بلسبب الاكبر الى بعض الاصغر وهو البهض الذي دخل تحت الاوسط واذا كان على هذه الصورة والمثال جاء بلسبب كلى لان الاصغر باسره يخرج عن حكم الاكبر فيكون لا شيء من الحيوان حجر فان وقع هكذا جاء بلسبب جزئي

ب	اسود	ج	ابيض
ا	انسان	فليس كل انسان ابيض	

لان الاصغر يدخل بعضه تحت الاوسط وبعضه تحت الاكبر فينسلب الاكبر عن بعض الاصغر والسلب الكلي الذي جاء من الصورة الاولى يصدق معه (١) من لا

السلب الجزئى الذى جاء من الثانية فيستمر صدق السلب الجزئى .

الضرب الرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية مثاله ليس كل
اب - وكل - ج ب - ينتج سالبة جزئية كقولنا ليس كل - ا ج - كافى
هاتين الصورتين .

ا	ابيض
ب	حيوان
ج	انسان
ا	ابيض
ب	حيوان
ج	غراب

فى الصورة الاولى كان الياق من عموم الاوسط الاكبر عن (١) بعض الاصغر
والسلب عن بعضه مع كون الاكبر باثنا للاصغر بالكلية وفى الثانية عم الاوسط
الاكبر وبعض الاصغر فى حكم الاكبر بخفاء سلب كلى فى الاولى وجزئى فى
الاحرى فصدق السلب الجزئى لا محالة واستمر فى النتيجة وكان يبين بطريقة
تعرف بالافراض فيقال يفرض البعض من - ا - الذى ليس - ب - د - فلاشئ
من - د - ب - وكل - ج ب - فيعود الى الضرب الثانى من هذا الشكل وينتج
لاشئ من - د ج - فيقال بعض - ا - د - ولاشئ من - د ج - فليس كل
ا ج - وهى نتيجة الضرب الرابع من الشكل الاول والتمثيل فى التشكيل
اوضح النتيجة ايضا حالاً يهوج الى شئ من هذا .

وما لا ينتج فى هذا الشكل اثنا عشر ضرباً منها اربعة من سالتين لان الاصغر
والاكبر فيهما (٢) يحز جاز عن حكم الاوسط كما قيل فى الشكل الاول فلا ينتقل الحكم
بوساطته من احدهما الى الآخر بسلب ولا ايجاب واربعة من موجبتين لان
الطرفين الداخلين تحت حكم الاوسط قد يتفقان وقد يتباثنان بالكل او بالبعض
فلا يستمر الحكم بحسبه .

واربعة من جزئيتين لا يلزم منهما حكم لزوج البعضين غير المتعينين عن حكم
الاوسط فلا ينتقل الحكم الى البعض الداخلى تحت الحكم لانه غير متعين

كلمة السلب المعتبر ١٤١ ج - ٢

اولى		ب	ابيض
ج	الانسان	ا	غراب
ولاشيء من القراب انسان			
ثانية	ب	ابيض	ج
	ا	غراب	حيوان
وكل غراب حيوان			
ثالثة	ج	ابيض	ا
	ب	حجر	حيوان

وليس كل حيوان ابيض وبعض الحيوان ابيض

فتوجب في الصورة الاولى السلب الكلي وفي الثانية الايجاب الكلي وفي الثالثة الايجاب والسلب الجزئيان

والضرب الرابع من سالتين جزئيتين وتقع على هذه الصور الثلاث .

اولى	ب	ابيض	ا	انسان	ج	حجر
فلا شيء من الانسان حجر						
ثالثة	ج	ناطق	ا	انسان	ج	حيوان
	ب	ابيض	ا	انسان	ج	حيوان
وكل انسان ناطق						
ثالثة	ب	انسان	ا	ابيض	ج	حيوان

وليس كل ابيض حيوان

وبعض الابيض حيوان

فيجيء كذلك في الاولى سلب كلي وفي الثانية ايجاب كلي وفي الثالثة ايجاب

وسلب جزئيان .

والضرب الخاء من موجبتين كليتين وتقع على هذه الصور الثلاث .

اولى	ب	حيوان	ا	انسان
			ج	فرس

فلا شيء من الانسان فرس

ثانية	ب	حيوان	ا	انسان
			ج	ناطق

وكل انسان ناطق

ثالثة	ب	جسم	ا	انسان
			ج	ابيض

وليس كل ابيض انسان

وبعض الابيض انسان

فيجىء في الصورة الاولى بسلب كلي وفي الثانية ايجاب كلي وفي الثالثة ايجاب
وسلب جزئيان .

والضرب السادس من موجبتين كبراهما كلية والصغرى جزئية وتقع على
هاتين الصورتين .

اولى	ب	حيوان	ا	ابيض
			ج	غراب

ولا شيء من الابيض غراب

ثانية	ب	حيوان	ا	انسان
			ج	ابيض

وبعض الابيض انسان

وبعض الابيض ليس بانسان

فيجىء

فيجيء في الاولى بسلب كلي وفي الثانية بايجاب وسلب جزئيان .
الضرب السابع من موجبتين صفراهما كلية وكبراهما جزئية وتقع على صود
ثلاث .

اولى	ج	ابيض	ب	حيوان
	ا	غراب		
		ولاشيء من الغراب ابغض		
ثانية	ج	اسود	ب	حيوان
	ا	غراب		
		وكل غراب اسود		
ثالثة	ج	ابيض	ب	حيوان
	ا	انسان		

وبعض الانسان ابيض

وليس كل انسان ابيض

فيجيء في الاولى بسلب كلي وفي الثانية بايجاب كلي وفي الثالثة ايجاب وسلب
جزئيان .

والضرب الثامن من موجبتين جزئيتين وصورته صورة الضرب الرابع الذي
من سالبتين جزئيتين ويجيء بالسلب والايجاب الكلي والجزئي . كما جاء هناك .
الضرب التاسع من صفري موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية وصورته صورة
السابع الذي من موجبتين وكبراهما جزئية لان السلب عن البعض في الصورة
كلايجاب على البعض .

والضرب العاشر من صفري سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية وصورته صورة
الثالث الذي من سالبتين والكبرى جزئية .

والضرب الحادي عشر والثاني عشر وهما للذان من جزئيتين موجبة وسالبة
كبرى و صفري وصورتهما صورة الموجبتين والسالبتين الجزئيتين لأن السلب

الجزئى في الصور كالإيجاب والمثال الجزئى وبالعكس فقد تبينت ضروب الشكل الثانى والمنتج منها وكيف ينتج وما لا ينتج ولم لا ينتج بالتمثيل المبين لما اشتبه منها بالعموم والخصوص لبياننا شافيا من غير حاجة الى عكس وغيره لأن العكس في التمثيل (١) طاهر كالاصل .

الفصل السابع

في ضروب القياسات من القضايا

المطلقة في الشكل الثالث

والمنتج من ضروب هذا الشكل ستة اضرب وهى التى صغراها موجبة وفيها كلية سواء كانت صغرى او كبرى وما عدا هذا لا ينتج ونتأمله كلها جزئية ثلثة منها موجبة وثلثة سالبة وبعكس صغراها يرجع الى صورة الشكل الاول فااضرب الاول من كلتين موجبتين كقولنا كل - ب ا - وكل - ب ج - فينتج موجبة جزئية كقولنا بعض - ا ج - لان الاوسط داخل تحت حكم الاكبر وبعض الاصغر لا محالة داخل تحت حكم الاوسط وذاك لان الاصغر محمول على الاوسط فاما ان يساويه واما ان يفضل عليه فاذا فضل عليه كان بعضه في حكمه واذا ساواه فكله في حكمه واذا عم الحكم تارة وخص اخرى فخصوصه مستمر فيصدق الجزئى على كل حال والعكس جزئى لا محالة واذا انعكست الصغرى جزئية عاد الى صورة الضرب الثالث من ضروب الشكل الاول فاننتج الايجاب الجزئى لان صورته تقع تارة هكذا .

ج	جسم	١	حيوان
ب	انسان		
وكل حيوان جسم			

وهو كل انسان حيوان وكل انسان جسم فيجئ منه في هذا المثال موجبة كلية وهو كل حيوان جسم وتارة تقع هكذا .

ج	نا طق
ا	حيوان
ب	انسان

فبعض الحيوان ناطق

وهو كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فيجئ منه ان بعض الحيوان ناطق فيكون من الصورة الاولى ايجاب كلي ومن الثانية ايجاب جزئ فيستمر الجزئ لاحالة والعكس والاصل قدينا في الصورتين والضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل - ب ا - ولا شيء من - ب ج - ينتج سالبة جزئية وهي قولنا ليس كل - ا ج - لان الصغرى اذا عكست كان بعض - ا ب - وتقع على هاتين الصورتين

اولى	ا	حيوان	ثانية	ا	حيوان
ب	انسان		ب	انسان	
ج	حجر		ج	فرس	

فلا شيء من الحيوان بحجر فليس كل حيوان بفرس

ا. ا في الاولى فكل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحجر فيكون سلبي كلياً وهو انه لا شيء من الحيوان حجر وفي الثانية كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان فرس وينتج انه ليس كل حيوان بفرس وهو السلب الجزئ فيستمر السلب الجزئ لاحالة .

والضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا بعض - ب ا - وكل ب ج - فينتج موجبة جزئية وهي قولنا بعض - ا ج - لان الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية وبذلك يعود الى ما عاдалه الضرب الاول من هذا الشكل وهو الضرب الثالث من الشكل الاول وتقع على هاتين الصورتين .

اولى	ا	انسان	ب	حيوان	ج	جسم
ثانية	ا	ايض			ب	انسان
				ج		حيوان

فبعض الایض حیوان

اما في الاولى فبعض الحيوان انسان وكل حيوان جسم ويحيى منه ان كل انسان جسم وفي الثانية بعض الانسان ايض وكل انسان حيوان فينتج ان بعض الایض حیوان فيلزم الايجاب الجزئى .

والضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية كقولنا كل - ب ا - وبعض ب ج - فينتج جزئية موجبة وهى قولنا بعض - ا ج - ويتبين بعكس الكبرى وجعلها صغرى فينتج عكس النتيجة ويعكس فتكون النتيجة المطلوبة ولا يتبين بعكس الصغرى لان الصغرى الكلية اذا عكست تكون جزئية ولا ينتج قياس من جزئيتين وبالصورة والتمثيل يلزم تارة ايجاب كلى وتارة ايجاب جزئى فيصدق الجزئى لاحالة كلى في هذه الصورة .

ج	كاتب
ب	انسان
<hr/>	
ا	حيوان

فبعض الحيوان كاتب

وهى كل انسان حيوان وبعض الانسان كاتب فينتج ان بعض الحيوان كاتب وهو بعض البعض الذى كان انسانا لاحالة والعكس مع الاصل يتبين في الشكل من جهة العموم والخصوص .

والضرب الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية كقولنا بعض - ب ا - ولائىء من - ب ج - فينتج سالبة جزئية وهى قولنا ليس كل - ا ج - وبالعكس الصغرى يرجع الى رابع الشكل الاول وصورته اما هكذا وهو .

ا	انسان
ب	حيوان
<hr/>	
ج	حجر

فلا شئء من الانسان حجر

بعض الحيوان انسان ولا شئء من الحيوان حجر ويحيى منه السلب الكلى وهو لائىء

لأشياء من الإنسان حجر واما هكذا وهو -

ج ابيض	ب	ا
	اسود	حيوان

ج ا
فليس كل حيوان ابيض

بعض الاسود حيوان ولا شيء من الاسود ابيض فليس كل حيوان ابيض فيستمر السلب الجزئي وعوده الى رابع الشكل الاول يكون بعكس الصغرى الموجبة الجزئية -

والضرب السادس من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية كقولنا كل - ب ا - وليس كل - ب ج - ينتج سالبة جزئية وهي قولنا ليس كل - ا ج - ولا يتبين بالعكس لان كبراه سالبة جزئية لا تنعكس وصغراه تنعكس جزئية ولا نتيجة من جزئيتين وانما يتبين بما تبين به نظيره في الشكل الثاني وهو رابعه بالافراض وبالمثل يكون هكذا -

ج ابيض	ب	ا
	انسان	حيوان

فليس كل حيوان ابيض

كل انسان حيوان وليس كل انسان ابيض ويلزم منه ليس كل - ا ب - اي ليس كل حيوان ابيض فهذه هي الضروب المنتجة في هذا الشكل وما عداها لا ينتج وهي عشرة اضرب سبعة منها وهي التي من سالتين ومن جزئيتين حكمها في العلة والمثال حكم نظائرها في الاول والثاني وثلاثة من صغرى سالبة مع كبرى موجبة حكمها حكم نظائرها في الشكل الاول في العلة والمثال ايضا فقد اتفقت الاشكال الثلاثة في ان ما كان من ضرورها من سالتين او جزئيتين او صغرى سالبة كبراهها جزئية لا ينتج والشكل الاول ينتج المطالب كلها الموجب والسالب

والكلبي والجزئى والثاني ينتج السالب فقط الكلبي والجزئى ولا ينتج الموجب
والثالث ينتج الجزئى فقط موجبا وسالبا ولا ينتج الكلبي ويشترك الاول والثاني
في انهما لا ينتجان من كبرى جزئية والاول والثالث في انهما لا ينتجان من صغرى
سالبة فهذه اشكال القياسات وضروبها من القضايا المطلقة -

الفصل الثامن

في اشكال القياسات وضروبها من

القضايا الضرورية والممكنة

والمختلطة منها ومن المطلقات

اذا كانت القضايا ضرورية كانت نتائجها مثلها ضرورية في الشكل الاول والثاني
والضروب المنتجة منها وغير المنتجة هي تلك بعينها وبذلك الا مثله والليانات
التي اوردناها تتميز (١) العموم والخصوص في الحدود في كل ضرب من
الضروب .

اما في الشكل الاول فلان الا صغرى من جملة الاوسط وهو فاذا حكم بالاكبرى
على الاوسط حكما ضروريا كان هو بعينه الحكم على الاصغر فلا يتعدى حكم النتيجة
حكم الكبرى .

واما في الشكل الثاني فعكس السالبة من المقدمتين يردده الى الشكل الاول
وتكون السالبة هي كبرى لالا ولده وعكسها ضرورى مثلها لحكمة في ذلك حكم
الاول .

واما في الشكل الثالث خاصة فيحسب ما يبتوا به ضروب هذا الشكل من
العكوس لا يكون الامر فيه كذلك لان القضية الضرورية الموجبة لا يلزم عكسها
ضرورية كما يلزم عكس السالبة منه بل يلزم عكسها ممكنة ومطلقة غير محصلة
الضرورة كما قيل في العكوس فيدخل تحت الخلط من الممكن والضرورى فيختلف
الحكم كما ستعلمه واذا كانت القضايا ممكنة كانت نتائجها اما في الشكل الاول فممكنة
مثلها لانه حيث يمكن ان يكون الاصغر للاوسط ويمكن ان يكون الاوسط للاكبرى

يمكن ان يكون الاصغر للاكبر سواء كان الامكان وجوديا او ذهنيا فالنتيجة مثله وان كان خاطا منها فالنتيجة ذهنية لا وجودية فان من الامكان الذهني ما هو ضروري في الوجود فيكون حكم النتيجة فيه حكما في الخلط من الممكن والضروري فتكون تارة ضرورية وتارة ممكنة فلا تعلم فيكون الحكم فيها بالامكان الذهني .

واما في الشكل الثاني فننتج فيه ممكنات ايضا ولكن ذهنية لان عكس المحككات قد تكون ضرورية فيعبرها الامكان الذهني في الكون واللاكون وينتج فيه ما كان لا ينتج في المطلقات والضروريات وهو الذي من الموجبتين يراد ان يجابه الى السلب فيصير انتاجه الحقيقي عن المختلفين في الایجاب والسلب .

واما في الشكل الثالث فينتج مثل شكل (١) المقدمتين المتفتحتين في الامكان الوجودي لان الصغرى اذا انعكست ضرورية صار حكم الاصغر حكم الاوسط فكانت الجهة في النتيجة مثل جهة الكبرى في القرينة وكذلك ان كانتا من الامكان الذهني كانت النتيجة من الامكان الذهني لان الصغرى اذا انعكست فيه انعكست الى الذهني ايضا واما المختلط من القرائن القياسية من مقدمات مطلقة وضرورية اما في الشكل الاول فان النتيجة تتبع الكبرى في الاطلاق والضرورة حيث يكون الاصغر هو الاوسط فالحكم بالاكبر على الاوسط هو عينه على الاصغر وفي الشكل الثاني تكون الجهة في النتيجة تابعة لعكس السالبة التي تكون كبرى في الشكل الاول وعكس السالبة مثلها في الضرورة والاطلاق واما في الشكل الثالث فان الضرب الاول منه وهو الذي من كليتين موجبتين ان كانت الصغرى مطلقة والكبرى ضرورية فالنتيجة ضرورية لان الصغرى تنعكس مطلقة مثل نفسها وان كانت الصغرى هي الضرورية وقد تنعكس ممكنة في بعض المواضع فيكون حكما الامكان (٢) الذهني فيصير الضرب مختلطا في الشكل الاول من صغرى ممكنة وكبرى مطلقة ونكون النتيجة ممكنة ذهنية على ما ستعلم فتكون النتيجة فيه على كل حال ممكنة ذهنية تعم الامكان الوجودي والاطلاق والضرورة والضرب الثاني

وهو الذى من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية كذلك ايضا اما ان كانت الضرورية هي الكبرى السالبة كانت النتيجة ضرورية مثلها وان كانت الضرورية هي الصغرى الموجبة كان حكمها على ما كان في الاول من انتاج الامكان الذهني الذي يعم الممكن السلب والضروري السلب الذي هو الممتنع .

والضرب الثالث حكمه تحكم الضرب الاول في كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية وممكنة ذهنية اذا كانت الصغرى هي الضرورية -

والضرب الرابع فنتيجته على كل حال ممكنة ذهنية لانها تنعكس فيكون عكسها عن الضرورة ان كانت التي تصير له الكبرى هي الضرورية الى الامكان الذهني وعن الامكان الذهني اذا كانت التي تصير الصغرى هي الضرورية الى الامكان الذهني ايضا -

والضرب الخامس وهو من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ان كانت كبراه ضرورية (فنتيجته ضرورية - ١) وان كانت صغراه هي الضرورية فنتيجته ممكنة ذهنية كما سبق بانه .

والضرب السادس وهو من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية ان كانت السالبة هي الضرورية كانت النتيجة مثلها ضرورية لان ذلك البعض من الاوسط الذي ليس هو الاكبر يجعل بالافراض كلا فتكون النتيجة تابعة له حيث تصير كبرى الاول وان كانت الموجبة هي الضرورية حتى تنتج اولا ضرورية وتنعكس فتصير ممكنة ذهنية وتختلط بالمطلقة التي جعل جزؤها كلا فتكون النتيجة ممكنة ذهنية لاختلاط القرينة من ممكنة ذهنية صغرى ومطلقة كبرى على ما ستعلم -

واما المختلط من مقدمات مطلقة وممكنة في الاشكال الثلاثة فان نتائجها باسرها ممكنة اما في الشكل الاول فان كانت الكبرى هي الممكنة والصغرى مطلقة تبين ان النتيجة ممكنة مثل الكبرى لان الصغرى حكمت بان الاصغر هو الاوسط فالحكم على الاوسط هو الحكم على الاصغر بعينه ومن جملة ويستمر في الضروب

الاربعة المنتجة لان الصغرى فيها موجبة وحكم الاصغر فيها حكم الاوسط فيها
يوجب عليه الكبرى وعلى ما يوجب ويسلب وكما يسلب وان كانت الصغرى
هى الممكنة والكبرى مطلقه كانت النتيجة ممكنة ايضا فى السلب والايجاب لان
الحد الاوسط هو الذى ينقل حكم الاكبر بالايجاب والسلب الى الاصغر فلا يكون
الاكبر فى ذلك الحكم الزم للاصغر من الاوسط ولا اشد مبانة له منه وفى
الشكل الثانى كذلك ايضا تكون النتيجة ممكنة على اختلاف الجهات فى الضروب
بين الصغرى والكبرى ايها كانت ممكنة وايها كانت مطلقة فان المعكوسة
منهما تعود الى صورة الاقتران فى الاول كما كانت ممكنة او مطلقة فتكون النتيجة
كما كانت فى الاول ممكنة على كل حال .

وكذلك فى الشكل الثالث تعود القرينة الى صورة الاول بعكس الصغرى
وحيث يصدق المطلق فلا يكذب الممكن فالحكم بالامكان الذهبى لازم فى جميعها
ولا حاجة الى التطويل .

واما المختلط من مقدمات ضرورية وممكنة فى الاشكال الثلاثة فتكون نتائجها
باسرها ممكنة اما فى الشكل الاول اذا كانت الكبرى هى الممكنة وهوبين لان
الاصغر فى حكم الاوسط والحكم على الاوسط هو الحكم عليه بعينه فى الايجاب
والسلب واذا كانت الصغرى هى الممكنة والكبرى ضرورية فالاعوسط محكوم
به على الاصغر بالامكان وهو الذى ينقل الحكم بالاكبر الى الاصغر فلا يكون الاكبر
الزم للاصغر ولا اشد مبانة له من الاوسط كما قيل وبحسب ذلك يكون الحال
فى الشكلين الآخرين لانعكاس الكبرى فى الثانى والصغرى فى الثالث الى الاول والحكم
الحكم بعينه وحيث تصدق الضرورة لا يكذب الامكان الذهبى فتتأيج القضايا
الممكنة والمختلطة منها ومن المطلقات والضروريات كلها ممكنة وحكمها فى ذلك
شبيه بحكم القرائن المختلطة من كلية وجزئية فى كون نتائجها باسرها جزئية لا غير .
فهذا كلام مختصر كاف فى القياسيات الجمالية من المقدمات المتفقات والمختلطات
معنى عن ذلك التطويل الذى يشتت الالذهان ولايساويه فى البيان .

هذه هي انواع المقاييس اعني الاول والاخير وما اوليا وما بينا بينا اوليا كما في حكم وتصديق حكم وتصديق في قول آخر او ما اوليا اما بينا بينا اوليا كما في قول الشكل الاول وهو القياس الكامل واما غير اولي بل بواسطة اشياء اخرى من برهان خلف وعكس واقتراض كما في الشككين الآخرين وهذه اشكالها وضروبها وليس يوجد شيء كذلك خارج عن هذه الاشكال الثلاث على صور تأليفاتها لان القول لا يبين القول ويدل صدقه على صدقه كيف اتفق بل بان يكون للبين الدال بالبين المدلول عليه نوع وصلة وعلاقة (١) وتلك الوصلة هي مشاركة ما وتلك المشاركة لا تكون للقول كله بالقول كله والالكان القول هو القول بعينه وهي لبعض القول ببعض الآخر حيث يشترك القولان في جزء ويختلفان بغيره والاجزاء الحقيقية لكل قول جازم جزء ان احدها الجزء الموضوع والاخر الجزء المحمول ومن الشرطي المقدم والتالي فلا اشتراك بين القولين يكون اما في محمول فيهما واما في موضوع لهما واما في محمول لاحدهما هو موضوع الآخر وتلك هي الاشكال الثلاث وكذلك يقال في المقدم والتالي فان لم تكن شركة فلا قياس اذ لانسبة ولاوصلة بين القولين تنقل الحكم من احدهما الى الآخر وعلى ذلك يتسق القول في الشرطيات والتركيب بنها ومن الحملات .

الفصل التاسع

في المقاييس المؤلفة من القضا يا

الشرطية استثنائية واقرائية

قد قيل ان القضا يا الشرطية نوعان متصلة ومنفصلة والمتصلة هي التي يلزم فيها حكم في قضية حاوية لحكم في اخرى والمنفصلة هي التي يباين فيها حكم في احدهما لحكم في اخرى - الاولى كقولنا ان كان - ا ب - فـ جـ د - وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالها موجود والثانية كقولنا اما ان يكون - ا ب - (و اما ان يكون - ١) - فـ جـ د - وقولنا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الاليل موجودا والمقاييس تتألف من هذه استثنائية واقرائية والاستثنائية

كقولنا ان كان - ا ب فيج د - لكن - ا ب فيج د - ولكن ليس - ج د - فليس .
 ا ب - فان استثناء عين المقدم بالاثبات يوجب عين التالى بحسب الشرط
 ولا يوجب استثناء عين التالى لزوم عين المقدم الكونه قد يكون اعم وجودا
 منه فلا يلزمه في العكس كما لا تنمكس الموجبة الكلية في الجمليات مثل نفسها فذاك
 اذا قلت ان كان الانسان موجودا فالحيوان موجود واستثنيت لكن الانسان
 موجود انتجت ان الحيوان موجود وان استثنيت ان الحيوان موجود لم يلزم
 منه ان الانسان موجود لعموم الحيوان وخصوص الانسان فقد يكون العام
 ولا الخاص ولا يكون الخاص ولا العام وان لم يكن العام لم يكن الخاص وان لم يكن
 الخاص فقد يكون العام فاستثناء تقيض التالى لذلك ينتج تقيض المقدم لارتفاع
 الخاص بارتفاع العام واستثناء تقيض المقدم لا يلزم منه تقيض التالى حيث لا يلزم
 رفع العام من رفع الخاص ولذلك يصدق انه اذا كان الحيوان غير موجود فالانسان
 غير موجود وان كان الانسان غير موجود فلا يلزم منه ان الحيوان غير موجود
 بل قد يكون موجودا الكون الفرس موجودا مثلا وهذا لا يدخل في الاشكال
 الثلاثة بل فيما يشبه الشكل الثانى والثالث فانه حيث يستثنى عين المقدم فينتج عين
 التالى يشبه (١) الشكل الثالث وحيث يستثنى تقيض التالى لا نتاج تقيض المقدم
 يشبه (١) الشكل الثانى ولا يشبهها في كونها غير كاملين بل هو كامل بين نفسه ومبنى
 المقاييس كلها عليه لان الاستثناء يصدق القرينة ينتج صدق النتيجة في كل قياس
 واستثناء تقيض النتيجة ينتج تقيض القرينة فان سمي قياسا فهو اولى بالتقديم (٢)
 لكونه ابين واقدم في حاجة القياس الجملى اليه حتى تكون فيه القرينة المقدم
 والنتيجة التالى لكنه يحتاج الى الجملى في بيان استثناء ما استثنى فانه يكون مجهولا
 في الحكم الاستثنائى ويصير معلوما بالجملى كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار
 موجود فالعلوم فيه لزوم وجود النهار لطاوع الشمس وكل منها مجهول (٣)
 فيه اعنى الطلوع ووجود النهار حتى يبينه قياس آخر اما جملى او شرطى حتى
 ينتهى الى الجملى لان كل شرطى مجهول القدمة (٤) وتبين احدهما بيان الاخرى

فيان الاولى ان كان بشرطية ذهب الى غير نهاية او لم يتبين فاذا تبين فيها نه
هو بحملية او بغير قياس كما يدرك من مشاهدة الحس او يعلم من جهة الخبر الصادق
ويحمل في مقدماتها مهمل ومسود كل وحزنى على ما سلف ذكره .

اما المهمل فكقولنا اذا كان كذا كان كذا واما السور بالسور الكلى فكقولنا
كل ما كان ومتى كان ومهما كان كذا كان كذا وهو حصر زمانى والجزئى
كقولنا قد يكون اذا كان كذا كان كذا على ما سلف القول فيه ومن احب ان
يدخل ذلك فى مقاييسه ومقدماته ويعتبر المنتج وغير المنتج منها بحسب ذلك
فليضيف اليه السلب ايضا فيقول فى المهمل ليس اذا كان كذا كان كذا وفى
السور الكلى ليس البتة اذا كان كذا كان كذا وفى الجزئى ليس كلما كان كذا
كان كذا وقد لا يكون اذا كان كذا كان كذا على مثال ما قيل فى المحصورات
من الحملات فاذا ركبنا الحكم فى القرينة قلنا فى الكلية الموجبة كلما كان
اب - فح د - واستثنيت لكن - اب - فح د - و (١) لكن - ج د - فليس -
اب - بلا اثر السور فى الاستثناء بل تكون نتيجته مثل نتيجة المهمل وفى
السلب الكلى اذا قلت ليس البتة اذا كان - اب - فح د - لكن - اب -
فليس - ج د - اولكن - ج د - فليس - اب - فهو كذلك ايضا وفى الايجاب
(الجزئى - ٢) اذا قلت قد يكون اذا كان - اب - فح د - لم ينتج لان قد يكون
يصدق معه قد لا يكون فلا تلزم النتيجة من سلبه ولا من ايجابه الجزئيين فى
الشرطيات المتصلة واما من المفصلات وهى ضربان لان منهما ما هو تام العناد
والانفصال يلزم فيه من وضع اى الجزئين شئت رفع الآخر ومن رفع ايهما شئت
وضع الآخر اذ ليس غيرهما فى الاقسام كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
واما ان يكون فردا وفى هذه ينتج من وضع اى الجزئين وضعت رفع الآخر ومن
رفع ايهما رفعت وضع الآخر حتى اذا قلت لكنه ليس زوج انتجت انه فرد
او انه ليس بفرد انتجت انه زوج اولكنه زوج فليس بفرد اولكنه فرد فليس
زوج ومنه ما ليس بتام العناد والانفصال فيلزم من وضع ايهما كان رفع الآخر

ولا يلزم من رفع أيها كان وضع الآخر كقولنا إما أن يكون هذا الشخص انساناً
وإما أن يكون فرساً ويستثنى لكنه انسان فينتج انه ليس بفرس اولكنه فرس
فليس بإنسان ولا يلزم اذا استثنينا انه ليس بإنسان ان يكون فرساً (١) ولا يلزم اذا
استثنينا انه ليس بفرس ان يكون انساناً لأن في الانفصال اقسام اخرى هي انواع
الحيوانات الباقية ففي هذا استثناء عين (٢) المقدم ينتج تقيض التلى وعين التلى ينتج
تقيض المقدم ولا ينتج باستثناء تقيض احدهما شيئاً البتة وحاله في انه لا اعتبار
في نتيجته بالكلى والجزئى كما كان في المتصل فانك اذا قلت دائماً إما ان يكون
هذا الشخص انساناً وإما ان يكون فرساً واستثنيت لكنه فرس انتجت فليس
بإنسان وإنه انسان انتجت انه ليس بفرس وسواء فيه قلت دائماً وقد يكون
وقتما أو لم تقل .

ولم يذكر ارسطوطاليس في كتابه في المقاييس التى تكون من القضايا الشرطية
سوى هذه الاستثنائية وظهر من كلامه ما يدل على مقاييس اقترانية منها صرفة
ومختلطة بالحليات والذهن السليم يمر فيها مما قيل والتي ذكرها في كتابه اما قللة
فأثبتها في العلوم ففكره التطويل بها أولاً عباداًه على ان الاذهان التى عرفت
الحليات تنهى منها اليها فتعرفها بما عرفته من الحليات اولكليهما .

وقال بعض المتأخرين ان ارسطوطاليس صنف فيها كتاباً خاصاً ولم ينقل الى
العربية وهو تخمين لا حقيقة له فانه لو اراد ذكرها لما عدل بها عن موضعها هذا
وليس فيها ما يستحق ان يرد له كتاباً منقطع المبادئ والا واعر .

ومحتمل تمثلها هنا على بعضها بما يكون انموذجاً لباقيها يمتدى به من يجب ان يستقصى
النظر فيها فنقول ان الموجبة والسالية في الشرطيات المتصلة والمنفصلة والمهمة
والكلية والجزئية قد سبق القول فيها عند الكلام في القضايا فاذا انت القارئ
من الشرطيات جعل مكان المحمول والموضوع في الحلية المقدم والتالى في
الشرطية فيتألف لذلك على صور الاشكال الثلاث حيث يكون التالى في احدى
القضيتين مقدماً في الاخرى كما كان الموضوع في احدهما محمولاً في الاخرى على

(١) لا - انه ليس بفرس اذ يكون انساناً (٢) لا - فهو .

صورة الشكل الاول او يكون التالى واحدا فيها كما كان المحمول في الجمليتين على صورة الشكل الثانى او يكون المقدم فيها واحدا كما كان الموضوع في الجملة واحدا في الجمليتين على صورة الشكل الثالث ومثاله في الشكل الاول قرينة من وجبتين كليتين هو قولنا كلما كان - ا ب - فيج - د - وكلما كان - ج د - فه - ز - ينتج فكلما كان - ا ب - فه - ز - ومن كليتين في الشكل الثانى واحداها سالبة كلما كان - ا ب - فيج - د - وليس البتة اذا كان - ه - ز - فيج - د - فتعكس السالبة ويقال ليس البتة اذا كان - ج د - فه - ز - فيرجع الى صورة الشكل الاول على هذه الصورة - كلما كان - ا ب - فيج - د - وليس البتة اذا كان - ج د - فه - ز - ينتج فليس البتة اذا كان - ا ب - فه - ز - وعلى مثال ذلك في الباقية .

ومن وجبتين كليتين في الشكل الثالث كلما كان - ج د - فب - وكلما كان - ج د - فه - ز - فيرجع الى الاول بعكس الصغرى حيث بقول قد يكون اذا كان - ا ب - فيج - د - وكلما كان - ج د - فه - ز - فينتج قد يكون اذا كان - ا ب - فه - ز - وعلى مثال ذلك يقاس في الباقية ويستعمل العكس والاقتراض والخلف فلا يشبه ولا يكون فيها ذوات جهة بسبب الشرط بل قد يكون من جملة ما يقال في الجمل حيث يدخل في الجزء المقدم والجزء اتالى كما نقول اذا كان شتاء امكن ان يطر السحاب واذا امطر السحاب امكن ان ينبت العشب فينتج اذا كان الشتاء امكن ان ينبت العشب فالجهة هاهنا ليست جهة (الملزوم بل جهة - ا) (اللازم وجهات الملزوم هي التى جعلت مكاتب الاسوار على ما قيل ولا تتألف من القضايا الشرطية المتصلة قرينة تقياسية لان لا انفصال كما انساب ولا قياس عن سالتين اللهم الا ان يكون العناد فيها كما ما حتى لا يوجد ما يعاند احد الجزئين سوى الآخر منها اولازم الآخر الذى يتعكس عليه فتتألف القرينة هكذا اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون (الشبكور) يبصر ينتج ان كانت الشمس طالعة فالبكور يبصر وليس بقياس كما مل لانه انما يكمل بان يعلم ان معاند المعاند فيما فيه يعاند موافق ومباين المباين فيما فيه يباين لازم

فيكون لذلك سلب السلب إيجاب حتى إذا قال قائل ليس ليس بإنسان يكون قد
قال إنساناً. فهكذا تنتج القرينة من المنفصلات التامة العناد التي تقتسم الوجود
والمعنى المعقول وإذا لم تقتسم لم يلزم فإنك إذا قلت أما إن يكون هذا الشخص
إنساناً أو يكون فرساً وأما إن يكون فرساً وأما إن يكون ناطقاً لزم منه لزوم
الأول للآخر إذ يصدق أنه إن كان إنساناً فهو ناطق ولا يلزم في موضع آخر
حيث تقول أما إن يكون هذا الشخص إنساناً وأما إن يكون فرساً وأما إن يكون
شجرة والحق فيه الانفصال لا اللزوم فإنه أما إن يكون إنساناً وأما إن يكون
شجرة وليس أن كل إنساناً فهو شجرة ومثل هذا معروف في كلام الناس لكنه
من الكلام الذي ليس بمستقيم النسق ولا مرضى العبارة فإنه إذا أراد أن يعبر عن
اللزوم بعناد العناد وعن الإيجاب بسلب السلب يكون قدأ معن في التكلف وجاء
من طريق أبعد فلذلك لا تستعمل القرائن من المنفصلات في التماسات .

وأما التماسات المؤلفة من خلط المتصل والمنفصل من الشرطيات فتكون
على ضربين حيث تكون المتصلة تارة مكان الكبرى وتارة مكان الصغرى فإذا
كانت مكان الصغرى كانت الشركة مع المنفصلة الكبرى في التالى من المتصلة
على صورة الشكل الأول كما تكون من موجبتين كليتين متصلة صغرى ومنفصلة
كبرى كقولنا كلما كان - هـ - فيج د - ودأماً أما إن يكون - ج د - وأما
إن يكون - اب - ينتج كلما كان - هـ - فلا يكون - اب - وأما إن يكون
هـ - ز - وأما إن يكون - اب - .

وبما أنه بان يرد حكم المنفصلة إلى صورة الاتصال فيقال كلما كان - ج د -
فليس - اب - فتعود القرينة هكذا كلما كان - هـ - ز - فيج د - وكلما
كان - ج د - فليس - اب - فتكون نتيجة كلما كان - هـ - ز - فلا يكون
اب - فإن المنفصلة لا يكون لها عكس وهي على صورة الاتصال وإنما يكون
عكسها تبديلاً فقط حيث يقول القائل أما إن يكون - اب - وأما إن يكون
- ج د - ويعود فيه قول (١) أما إن يكون - ج د - وأما إن يكون - اب -

فلا يحصل منه بيان ولا يعود به القياس غير الكامل كما لا .

ومثاله ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل موجودا ينتج كلما كانت الشمس طالعة فلا يكون الليل موجودا وذلك يتبين (١) باعادة منفصلته الى صورة الاتصال حتى يقال ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فلا يكون الليل موجودا انتتج القرينة كلما كانت الشمس طالعة فلا يكون الليل موجودا ومن سالية الاتصال وموجبة الاتصال تتألف هكذا ليس البتة اذا كان - ا ب - فج د - و دائما اما ان يكون - ج د - واما ان يكون - ه ز - ينتج ليس البتة اما ان يكون - ا ب - واما ان يكون - ه ز - بل كلما كان - ا ب - كان - ه ز - ومثاله ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة يكون الليل موجودا او دائما اما ان يكون الليل موجودا واما ان يكون النهار موجودا ينتج ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا بل كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد صبح في هذا التأليف ما لم يصح في الحليات حيث انتج في الشكل الاول من صغرى سالية وانما كان ذلك لكونها في قوة الموجبة المنفصلة فان قولنا ليس البتة اذا كان - ا ب - فج د - في قوة قولنا ان كان - ا ب - فليس - ج د - وتلك موجبة متصاة على ما قيل حيث وصلت حكما بحكم (٢) لا يعتبر فيه الايجاب والسلب الذي في الحكيين بل الايجاب والسلب الذي في لزوم فانك اذا قلت اذا كانت الشمس طالعة فليس الليل موجودا وان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود كانت قضيتك في كل واحدة منهما موجبة للاتصال حيث وصلت حكما بحكم اما سالية بموجب او بموجب بسا اب وقد يكون سالية بسا اب كقولك ان كانت الشمس ليس بطالعة فالنهار ليس موجود فهي موجبة لزوم حكم سالي لحكم سالي فلذلك لنتجت السالية المتصلة وهي في الشكل الاول مكان الصغرى لالان الحكم الكلي الذي كان قبل في الجملي تغير فاعتبر مثل ذلك فيما تنشط (٣) لتأليفه

من هذه القرائن وعلى صورة الشكل الثاني ايضا من ه وجبتين كليتين صغراهما متصلة وكبراهما منفصلة كلما كان - اب - فيج د - ودائما اما ان يكون ه ز واما ان يكون - ج د - ينتج كلما كان - اب - فلا يكون - ه ز - بل اما ان يكون - اب - واما ان يكون - ه ز - على اكان في الشكل الاول لان انتبديل في المنفصلة بالتقديم والتأخير في الجزئين لا يغير حكمها كما قيل وعلى صورة الشكل الثالث كلما كان - ج د - فاب - ودائما اما ان يكون - ج د - واما ان يكون - ه ز - ينتج دائما اما ان يكون - اب - واما ان يكون - ه ز - لانه اذا لم يكن اب - لم يكن - ج د - واذا لم يكن - ج د - كان (١) - ه ز - واذا لم يكن - اب - كان - ه ز - فاما ان يكون - اب - واما ان يكون - ه ز - وكذلك لك ان تبدل المنفصلة مكان الصغرى وتعتبر الصدق بتبديل المنفصل بالمتصل والمتصل بالمنفصل ايجابه بسلبه وسلبه بايجابه وتأخذ الصادق (٢) مع الصادق وتقيس على الشئ بما يلزم حكمه حكمه وينعكس عليه فيجد المنتج وغير المنتج مخالفا لما كان في الجملى من جهة العموم والخصوص في الانعكاس حيث يتساوى اجزاء الانفصال في التقديم والتأخير وحكم الممكن في الجملى تحكم المنفصل حيث يرجع الى الاتصال والمتصل حيث يرجع الى الانفصال في لزوم الايجاب للسلب والسلب للايجاب فيصدق الموجب والسالب في الحكيم متصلا ومنفصلا كما كان يصدق في الممكن يمكن ان يكون مع يمكن ان لا يكون فينتج فيه (٣) ما لا ينتج في غيره بتبديل الحكم - واما خلط الشرطيات المتصلة مع الجمليات والشرطية مكان الصغرى في الشكل الاول فنكتولنا كلما كان - اب - فيج د - وكل - د ه - ينتج كلما كان - اب - فكل - ج ه - وفي الشكل الثاني كقولنا كلما كان - اب - فيج د - ولا شئ من د ه - (٤) ينتج كلما كان - اب - فلا شئ من - ج ه - وفي الشكل الثالث كقولنا كل ما كان - اب - فيج د - وكل - ج ه - ينتج كلما كان - اب - فبعض - د ه - وان كانت الجملية مكان الصغرى والشرطية مكان الكبرى

(١) لا - يكن - ه ز (٢) لا - الصدق (٣) لا - منه (٤) لا - ه ز -

في الشكل الاول كقولنا كل - ا ب - وكلما كان - ب ه (١) - فيج د - ينتج كلما كان - ا ه - فيج د - وفي الشكل الثاني كل - ا ب - ولبس البنة اذا كان - ه ب - فيج د - ينتج ليس البنة اذا كان - ا ه - فيج د - وفي الشكل الثالث كل - ا ب - وكلما كان - ا ه - فيج د - ينتج فقد يكون اذا كان ب - ه - فيج د .

واما خلط الشرطيات المنفصلة مع الحملات والمنفصل مكان الصغرى والحماية مكان فيه الكبرى فتكون الحلية كثيرة الموضوعات بعدد اجزاء الانفصال ويكون المحمول عليها مشتركا على صورة الشكل الاول كما يقال ان كل متحرك اما ان يكون حيوانا واما ان يكون نباتا واما ان يكون جمادا وكل نبات وكل جماد جسم فينتج من ذلك ان كل متحرك جسم ويجب ان تكون المنفصلة واجزاؤها موجبة والحملات كليات وعلى صورة الشكل الثاني على الشرط الذي كان في الحملات وهو ان تكون الكبرى كلية وتختلفان في الايجاب والسلب كقولنا كل ب - ا ما ان يكون - ج - او - ه - او ز - ولا شيء من - ا ج - او - ه - او ز - ينتج لا شيء من - ب ا - ومثاله كل حيوان اما طائر او سباع او ماش ولا شيء من الحجر طائر او سباع او ماش ينتج لا شيء من الحيوان حجر - وعلى صورة الشكل الثالث فالشرط فيه ان تكون المنفصلة كلية وان تكون الشركة في كلي حتى تكون في اجزاء الانفصال او اجزاء الحملات كلي كقولنا دائما اما ان يكون - ج ب - واما ان يكون - د ب - وكل - ج د - وكل - د ه - ينتج ان بعض - ب ه - - ومثاله دائما اما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل موجودا وكل نهار وكل ليل زمان ينتج ان بعض الموجود زمان .

واما خلطها والحلية مكان الصغرى المنفصلة مكان الكبرى فلا ينتج لان العموم يقع في محمول الحلي والانفصال في اجزاء المحمول لا يلزم انتقاله الى الموضوع كقولنا كل - ا ب - وكل - ب - ا ما - ج - واما - د - ولا يلزم ان كل ا - ا ما - ج - واما - د - لان ج ود - ساويا للمحمول فلم يخرج عنهما والموضوع

لا يساويه كقولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان إنسان ناطق وإما غير ناطق ولا يصدق أن الإنسان إنسان ناطق وإما غير ناطق بل هو ناطق وغير الناطق زاد به صوم الحيوان الذي هو المحمول على خصوص الإنسان الذي هو الموضوع فوسع المحمول الذي هو الحيوان لأجزاء (١) الانفصال اللذين هما الناطق وغير الناطق ولم يوسع الإنسان إلا لأحدهما وعلى هذا القياس يؤلف من أحب التأليف سائر الضروب البسيطة والمختلطة من الشرطيات والحمليات ويعتبر ما ينتج منها وما لا ينتج ومن لا ينشط لتأليفها واعتبارها لا ينشط لقراءتها لو كانت مكتوبة هاهنا لأن الكلفة في تفهيمها من مسطور واعتبارها بالنظر العقلي ليست بأقل من الكلفة في استنباطها واستخراجها من القسمة والتأليف .

الفصل العاشر

في القياسات المركبة

القياسات المركبة هي التي يتبين فيها المطلوب بأكثر من مقدمتين فيكون القياس الذي ينتج المطلوب مركباً من قياسات يتبين المطلوب بواحد منها والباقية منها تبين مقدمتي القياس المنتج للمطلوب إما الكبرى وإما الصغرى وإما كليهما فإذا اتصل الكلام صداد القول الذي به تم البيان كقياس واحد وإلا فالقياس الواحد لا يكون بأكثر من مقدمتين لما سبق القول فيه من الاشتراك في جزء والاختلاف في جزئين وكون أحد الجزئين المختلف فيها موضوع المطلوب والآخر محموله .

وقد يدخل في تركيب القياسات غيرها لبيان المقدمات كما يدخل الاستقراء والتعميل ونحوهما وقد يدخل في الكلام القياسي كلام ليس بقياسي كما يدخل في كلام الخطباء والشعراء كلام على غير الصورة القياسية لتحسين الكلام وترويح المعاني وهو في الحقيقة مفيد إذا سلم ما قيل فيه كقولنا زيد الصبيح الوجه كريم وكل كريم وهاب فينتج أن زيدا الصبيح الوجه وهاب وحسن الوجه دخل

في الكلام لاعل انه من اجزاء القياس بل داخل على اجزائه وفيه ايهام لان حسن الوجه سبب النكرم في زيد وعلى مثل هذا يدخل الكلام في اجزاء القياس بالتصدد وبالعرض ولا يكون قياس من اكثر من مقدمتين والتركيب في القياسات حيث يستعمل قياس لا نتاج مطلوب وقياس تتبين به المقدمة الصغرى من ذلك القياس وقياس تتبين الكبرى به ويكون على طريق التأليف والجمع والاتصال لاعل طريق التركيب والاتحاد حيث يكون كل قياس من القياسات المجتمعة منفردا بنفسه في مقدمتيه (١) ومطلوبه الذي هو الصغرى او الكبرى من القياس الذي ينتج المطلوب او القياس الذي ينتج المطلوب بالصغرى والكبرى التبيينيتين بالقياسين الآخرين فما اجتمعت القياسات الاعلى طريق (٢) المتجاور والتتالي حيث (٣) تلا كلام كلاما وشفع قول قولاً (٤) على طريق التركيب الذي (٥) يتداخل فيه الاجزاء فان كل واحد منها يفرد باجزائه وذلك لما قيل من انه لابد (٦) في القياس الاتزان من حكم كلي عام وحكم جزئي خاص داخل في ذلك الكل العام وهذان الحكمان في قضيتين هما مقدمتان فاذا كان في القول الذي يبين قولاً اكثر من مقدمتين وكان هذا المعنى في قضيتين من جملة ما في ذلك القول ولم ينتج اصلاً فليس هو على التأليف القياسي المذكور ان انتج فاما ان ينتج المطلوب لو شيئاً آخر غيره فانت انتج المطلوب من المقدمتين اللتين في جملة القول الذي هو اكثر من مقدمتين فالزيادة على المقدمتين فضلة وزيادة على القياس المبين فان كانت تلك الزيادة داخله في الكلام دخولا مفيداً فهي اما استقراره واما تمثيل ان كان لها فائدة في البيان (وان لم تفد في البيان - ٧) فهي تحسين وتخصيم للكلام كما قيل في الكلام الخطابي والشعري وان كانت الزيادة كلاماً قياسياً فيه مقدمتان وانتج شيئاً آخر فذلك الشيء الذي ينتجه ان كان له بالمطابوب الاول اتصال يفيد في بيانه فهو قياس يبين احدي مقدمتيه او قياساً

(١) لا - مقدمته (٢) لا - سبيل (٣) لا - حتى (٤) قط - لاعل (٥) لا - يدخل

(٦) لا - يتداخل (٧) من قط -

يبينان كالتالي فاذلك (١) القول قياسات كثيرة متناهية وان كان بين
 ما لا يتصل بالمطلوب ولا يفيد في بيانه فهو كلام آخر جاء تاليا للكلام على غير
 نظام البيان القياسي بقدر التأمل على تمييزه وحذنه عن القياس الذي ينتج المطلوب
 فكل قياس من مقدمتين لا غير فان كان مع القياس الذي يبين المطلوب قياس
 يبين احدي مقدمتيه فهما قياسان لهما نتيجتان من اربع مقدمات وان كان معه
 قياسان يبينان كلتي المقدمتين بحملة القول المبين من ثلاث قياسات وست
 مقدمات فالمقدمات ابدأ في القياسات المؤلفة ازواج لا محالة فكل قول يبين قولاً
 بياناً اولياً فقيه مقدماتان او يبين المطلوب وما يبين به المطلوب فقيه اربع مقدمات
 اوست مقدمات وما نقص عن ذلك فهو ناقص البيان او غير مبين اصلاً وما زاد
 غريادته غير مفيدة في البيان فالكلام القياسي الذي يشتمل على مقدمات فرد؟ (٢) فهو
 اما ناقص قد حذف منه مقدمة يحتاج اليها واما زائد قد ادخل فيه ما لا يحتاج
 اليه ومع ذلك فلا يخلو القول الذي فيه قياسات متصلة من ان تذكر فيه مع كل
 قياس نتيجة او لا تذكر فان ذكرت تكررت فيه النتائج ماعدا النتيجة الاخيرة
 حيث تذكر تارة وهي نتيجة القياس الاول وتارة هي مقدمة القياس الثاني
 ويسمون ما هو كذلك تولا وموصلاً وما لم تذكر فيه النتائج التي هي غير النتيجة
 الاولى تولا مفصلاً ولا كانت المقدمات في كل قول قياسي على عدد زوج
 وجب ان تكون الحدود في المتصل منه افراد الان الحدود اكثر من المقدمات
 بواحد لان في المقدمتين المشتركين المتصلتين ثلثة واذا زيد عليها نتيجة ومقدمة
 واحدة صارت الحدود خمسة والمقدمات اربعة ولانه تجب عن كل مقدمتين نتيجة
 يكون عدد النتائج نصف عدد المقدمات فتكون في الكلام القياسي المتصل
 مقدمات ازواج هي ضعف النتائج ونتائج هي نصف المقدمات وحدود اكثر
 منها بواحد ولان المقدمات ازواج فالحدود افراد مثال ذلك قولنا كل - ا ب
 وكل - ب ج - فكل - ا ج - وكل - ج د - فكل - ا د - وكل - د ه
 فكل - ا ه - .

واما القياس المفصول فمقولنا كل - ا ب - وكل - ب ج - وكل - ج د
 وكل د ه - فقد فصلت عنه النتائج الاول والمقدّمات فيه اقل من الحدود بواحد
 ايضا لاننا اذا زدنا على مقدمتين حدا اما محمولا على المحمول او موضوعا للموضوع
 او وسطا بينهما نزيد مقدمة وحدا وكان الاول مقدمتان وثلاثة حدود فتصير
 بزيادة الحد اربعة حدود وثلاث مقدّمات فان الزيادة المتساوية على العددين
 المتفاوتين لا تغير التفاوت بينهما في العدد الزائد والنساقص بل يبقى مع الزيادة
 كما كان وانما يخالف المفصول الموصول لانه لا يلزم ان تكون المقدّمات ازواجا
 والحدود افرادا بل اذا كانت المقدّمات افرادا كانت الحدود ازواجا وبالعكس
 لان الزائد على الزوج بواحد فرد وعلى الفرد بواحد زوج ولا يمكن ان يكون
 قياس واحد في (١) التأليف يبين به مطلوب مع صغرى مقدمتي قياسه وكبراهما
 بل يحتاج ان يستأنف لكل واحدة منهما قياس من رأس كما نقول كل - ا ب
 وكل - ب ج - ينتج ان كل - ا ج - ثم يبين ان كل - ا ب - بان نقول ان
 كل - ا د - وكل - د ب - فينتج ان كل - ا ب - ثم نقول وكل - ب ه -
 وكل - ه ج - فينتج ان كل - ب ج - فلا يتصل الكلام بقياسا واحدا من كبايع
 بيان كافي المقدّمين اذ لا نتالي الحدود فيه بل ينقطع الكلام ويتصل مرة اخرى
 ويخالف المفصول الموصول بان النتائج لا تكون في العدد نصف جملة المقدّمات بل
 تكون اقل منها بواحد لاننا كلما زدنا فيه حدا ازداد في القول مقدمة وصحت نتيجة
 فمع كل مقدمة يزداد حد ونتيجة وللطوب الاول مقدمتان ونتيجة زيادة
 مقدّماته على نتائجها بواحد وهي اتقص من الحدود الاولى بواحد وقد يتركب
 القول القياسي من مفصول وموصول وبسهل اعتباره -

وفائدة هذا الكلام هي في اعتبار ما يسمعه الانسان من الاقوال القياسية حتى
 يقدر على اعتبارها واستخراج ما يفيد بيانها من جملة القول وما لا يفيد وما يفيد
 المطلوب المقصود والدعوى المقبولة وما يفيد في بيان ما يبين به اعني مقدمتي قياسه
 او احدهما لئيم للسامع الاعتبار والقبول والرد فا ما ان كان هو القائل والمؤلف

هو العارف بما يقوله وبإقائه فلا يشتبه عليه الا ان يريد اعتبار كلامه تهذيبه من السهو والزلل .

الفصل الحادى عشر

فى اكنساب المقدّمات

اذا كان المطلوب مجهولا فالطالب الذى يريد العلم به يبتدئ فيطلب المقدّمات المنتجة له وذلك لان القضايا كلها تكون منها كلية ومنها جزئية والجزئية لا نحمل على شئ حلا حقيقيا ولا حلا كليا اما الحقيقى فلا نأخذها لانحمل على شئ الاوذلك الشئ مساو لها فى جواز ان يحمل (١) عليها كما تحمل عليه فانك اذا حملت الجزئى على الجزئى قلت هذا الابيض هو هذا الكاتب اوزيد هو ابو عبدالله جازلك ان تعكس فتقول ان هذا الكاتب هو هذا الابيض او ابو عبدالله هو زيد والحال فى ذلك متساوية فان حملته على الكلى قلت ان انسانا ما هو زيد او بعض الناس زيد فتكون قد جعلت ما هو اولى بان يكون مجهولا موضوعا فان الموضوع الحقيقى هو زيد والانسان هو المحمول عليه لان زيد ليس هو وصفا للانسان والانسان وصف له فهو حمل غير حقيقى واما حلا كليا فلا يمكن ان تقول كل زيد هو هذا الكاتب ولا كل انسان هو زيد وانما الكليات هى المحمولات الحقيقية ويكون بعضها موضوعا لبعض ايضا وينتهى الى محمول لا محمول فوّه كما ابتدأت من موضوع جزئى شخصى لا موضوع له فى الحقيقة فالمطلوب اما ان يكون كليا واما ان يكون جزئيا ومحموله موضوعه اما ان يكون بذاته لا بسبب يوجب له فيكون بينا بنفسه ولا يكون مجهولا كما سبق القول به كالحساس والناطق للانسان واما ان يكون له بسبب ولاجل ما هو له بذاته كالحيو ان للانسان بالحساس فان الانسان انما هو حيوان لانه حساس فبانه (١) هو بذلك السبب الذى هو له بذاته فهو الحد الاوسط فى البيان حيث تقول فى القرينة اقلياسية كل انسان حساس وكل حساس حيوان فيتتبع من ذلك ويبين ان كل انسان حيوان وكذلك فى السلب يكون المسلوب عن

الموضوع في المطلوب اءا مسلوبا عنه لذاته وهو بين بذاته او مسلوبا عنه لاجل شيء . هـ هـ له بذاته كما يسلب وينفى الناطق عن الفرس لكونه تجهل معرفته فتقول الفرس تجهل معرفته ولا شيء مما تجهل معرفته بناطق فلا شيء من الفرس بناطق فتستخرج الحدود الوسطى كذلك بين طرفي المطلوب والبيان انما يكون لوجود الحد الاوسط الحقيقي الاول وهو الذي هو الموضوع بذاته واجباب الاكبر عليه اوقيه عنه لذاته لالشيء آخر والا فالبيان انما يتم بوجود ذلك الشيء الآخر حتى يصير حدا اوسط بين الموضوع والحد الاوسط او بينه وبين الحد الاكبر فيكون البيان قد بين ما ليس بين بذاته بما هو بين بذاته وذلك هو البيان الذي به تكتسب المقدمات التي تؤلف منها القياسات فيبتدئ الطالب ويضع الحدين من المطلوب اعنى الحد الموضوع والحد المحمول وحد كل واحد منهما اعنى حده الذي هو شرح اسمه المؤلف من جنسه القريب وفصله وما ينحصر كل واحد منهما من الخواص ويلحقه من الاعراض ويحمل عليه من الاجناس القرينة والبعيدة والفصول الذاتية وفصول الاجناس والقصور وفصول الفصول واعراض الاجناس والفصول وخواصها فيكون قد اصبحت (١) بذلك كلما يحمل على الحدين من ذلك .

ثم يطلب ما يحمل كل واحد من الحدين عليه من هذه الوجوه وكذلك يطلب ما لا يوجد لكل واحد منها بل يسلب عنه ولا يشتغل بالعكس اعنى يطلب ما لا يحملان عليه فهو واحد اذ لا ترتيب للسلب في الطبع كما للايجاب (٢) فتعرف بذلك الواحق والمبهمات والمحوقات وما لا تلحق وتفرّد الذاتى منها من العرضى وكلما استكثر من هذا كان من الاصابة اقرب حيث يكون الحد الاوسط في الجملة اتى حصلها ويطلبها كلية فان القياس بالكلية من مقدمتيه والجزئية داخلة في الحكم الكلى فلذلك لا ينتج قياس لا كلية فيه وما لم يجد كلية فلا وجه للاصابة ويطلب الضرورى من ذلك والدائم والاكثرى ولا يشتغل بطلب ما لا يحمل على الطرفين لما بان من انه لا تنتج الموجبتان في الشكل الثاني فان كان

المطلوب موجبا كليا نظرا فيما حصله وطلب شيئا واحدا بهينه يحمل عليه المحمول ويحمل هو على الموضوع فيسد بذلك غرضه في الموجبتين الكليتين من الشكل الاول .

وان كان المطلوب موجبا جزئيا كفى وجود شيء واحد موضوعا لكليهما . وان كان سالبا كليا طلب في تلك الجملة ما لا يلحق احدهما بل ينفي عنه شيء يلحق الآخر ويوجب عليه فيكون من الشكل الثاني والسلب (١) الجزئي يطلب فيه في موضوعات الموضوع ما يسلب عنه المحمول (اوفى لواحق الموضوع ما يسلب عنه المحمول - ٢) اوفى لواحق المحمول ما لا يحمل على الموضوع ومن هذا يتبين ان الحدود الوسطى على ما يتفق ان تعرف بجزء التأييف الى شيء من الاشكال الثلاثة .

وما لا يتفق فهو لاحق الطرفين او المنفي عنهما او مسلوبا عن الموضوع وهو موضوع للمحمول ولا يشتغل في المطلوب السالب بطلب ما هو ضد وما هو غير حتى يقول مثلا ان هذا بارد وهذا حار وهذا سماء وهذا ارض فهما غير ان . وذلك لان المطلوب وهو الحد الاوسط يجب ان يكون شيئا واحدا والضد ينتج السلب لكونه غير والغير لا يحتاج في ذلك الى الضدية فانه لولا ان الحار ليس ببارد والسباء ليس بارض لما انتج القياس فانتاجه لاجل ذلك الايجاب والسلب لا لاجل الضد وكذلك القول في قياس الخلف فان الخلف يكتسب من هذه الاشياء باعيانها .

ويتبين من وجهين احدهما ان في الخلف قياسا اقترانيا يتم بهذه الاشياء والثاني ان كل خلف يمكن ان يرد الى المستقيم وحدودهما واحدة باعيانها وكذلك القول في تصحيح المستشاة من الشرطيات وكذلك ننظر في الاضطرار والامكان . واما الاطلاق فانه في مادة الامكان وحدودها واحدة بعينها وتعتبر القضية مطلقة من حيث تكون موجودة وممكنة من الجهة التي هي بها غير موجودة في الحسالم ويمكن ان توجد فيها بعد فان حكم الممكن يصح في غير الوجود الذي

فيصح ان يصير موجودا .

قال ارسطو طاليس في هذا الموضع ان الذي يتبين من المطالب (١) بشكل واحد فقط اصعب مما يتبين في اشكال والذي يتبين بضرب واحد من الاشكال الواحد اصعب من الذي يتبين بضرب والمطلوب الكلى (الوجب ٢) يتبين بضرب واحد من شكل واحد فاثباته صعب وابطاله سهل لان نقيضه وهو السلب الجزئى يتبين في الاشكال الثلاثة وفي ستة ضرب منها وضده وهو السلب الكلى يتبين في شكلين وثلاثة ضرب فابطاله بتسعة اوجه من ضد ونقيض واثباته بوجه واحد والكلى السالب ثلاثة في ذلك لان اثباته في شكلين فقط اعنى الاول والاثنى بثلاثة ضرب منها وابطاله بوجهين احدهما بضده وهو في شكل واحد والاخر بنقيضه في شكلين باربعة ضرب ثم الجزئى الموجب ثم الجزئى السالب فهو اسهلها اثباتا واصعبها ابطالا كما كان الكلى الموجب اصعبا اثباتا واسهلها ابطالا فان اثبات الموجب اصعب من اثبات السالب والكلى من الجزئى لان الكلى اذا صح صح الجزئى تحته ولا ينعكس حتى يصح من اثبات الجزئى اثبات الكلى والكلى يبطل بضده ونقيضه والجزئى لا يبطل الا بالنقيض وهذا كلام مفيد وان كانت السهولة والصعوبة في البيان ليست من هذا الوجه بل من جهة اصابة الحدود الوسطى في القياسات التى هي علل البيانات اذا وجدها العارفون وجدوا مطلوباتهم سواء كانت في شكل او اشكال واذا فقدوها جهلوا مطلوباتهم ولا يضرهم جهلهم بما قيل في اشكال القياسات وضروبها مع اصابة الحد الاوسط ولا يتفهم معرفته مع جهله وتلك الاصابة والجهل لا تنمى في الاشياء بمعرفة هذه المقائيس بل تعرفها النفس بالقرينة اذا وجدت السبب المعرف وتجهلها اذا جهلته سواء جعلته على صورة من هذه الصور في شكل من هذه الاشكال وضرب من هذه الضروب او لم يجعله فقد علم الناس واحتجوا على عالمهم وبينوا ودلوا على صدقهم في قولهم من غير ان يكونوا عرفوا هذه الاشكال وضروبها وكذلك

(١) لا - الطالب (٢) ليس في لا

ترى المتكلمين في العلوم الآن فيما يقووناه في محاوراتهم و يكتبونه في تصانيفهم
ومسوداتهم ولا يجري في كلامهم بل ولا يخطر ببالهم شكل من الاشكال.
ولا ضرب من الضروب على هيئته ولا يوقعهم ذلك عن قبول المتبول بحجته
ورد الردود بردها ويصعب عليهم ما يصعب ويسهل ما يسهل من جهة اصابة
الدليل ولا اصابته وذلك الدليل هو الذي سمي ههنا بالحد الاوسط ولا يعرفونه به
وان عرفوه لم يخطر ببالهم في كلامهم ولم تتوقف اذهانهم في الحكم بحسبه على
ادخاله في صورة التأليف القياسي المذكور .

الا ترى انك اذا قلت كل انسان حساس وكل حساس حيوان تكون قد بينت .
موجبا كلياً وهو كل انسان حيوان بسهولة تشارك فيها اكثر الناس واذا قلت ان
بعض الحيوان افسان ولا شيء من الانسان بطائر فبعض الحيوان ليس بطائر يتساوى
المطلوبان في سهولة البیان سهولة معرفة الحدين الاوسطين في بيانها ولم تضرب
ذلك كثرة الضروب التي تبين فيها ولم تنفع واذا طلبت هل بعض الناس لا يموت
وهي سالبة جزئية تذر عليك المعرفة به لتعذر الحد الاوسط في الاثبات
والابطال ولم تنفع بكثرة الضروب التي اذا وجدت الحد الاوسط ادخلته في
ايها اتفق وان لم تجده لم تنفع بها فعرفة الحد الاوسط هي التي تعتبر في سهولة
البیان وصعوبته لا الاشكال وضروبها .

الفصل الثاني عشر

في تحليل القياسات الداخلة في

الكلام المتصل الى الاشكال الثلاثة

قد يتنفع بتحليل الكلام القياسي الى الاشكال قائل الكلام وسامعه اما القائل
فيعتبر بذلك كلامه وينتقده بالتحليل كما تأمله في التركيب فاذا وافق تحليله الى
الاشكال التي تركيبه منها ازاد به ثقة لان الحق متفق من جميع جهاته فاذا وجدت
كلاماً ما تيسر ما طلب في تحليله وتفصيله المقدتين اولاً واعرف الكبرى
والصغرى بمشاركة النتيجة والمطلوب المدعى حتى ان كان هناك زيادة في الكلام

كما سبق ذكره لم يعتد بها وربما وجدت الصغرى فقط في الكلام الذي نأخذ في الكبرى فيه لبيانها والحيلة فيها أو غاظة بها وربما لم تأخذ فاطرح، الاحتياج إليه واحصر ما تحتاج إليه فالك حيث تجد إحدى المقدمتين إيتيها كانت تجد الحد الأوسط وتعرف المطلوب وتعرف الشكل الذي ينتجه والضرور التي تنتجه بمعرفتك المطالب في كيفيته وكميته ونسبته إلى أحد الحدين فتعرف بذلك نسبته إلى الحد الآخر لحالة .

وربما عسر الوقوف على مقدار الزيادة والنقصان إذا سبق في الكلام المقول لزوم النتيجة إلى الذهن حتى يزول الشك معها في الكلام من الزيادة والنقصان . مثل قول القائل أن أجزاء الجوهر يبطل بطلانها الجوهر وبطلان ما ليس بجوهر لا يبطل به الجوهر فينتج أن أجزاء الجوهر جوهر (١) وليس هو المنتج من هذا القول وإنما ينتج أن بطلان أجزاء الجوهر ليس بطلان ما ليس بجوهر ولكن هذه نتيجة يلزمها ذلك المطالب أما لزوم المقدم التالى من غير بيان وأما مع مقدمة أخرى محذوفة وما لا في قوة هذا القول ما يصح به أن يقلب (٢) إلى قياس ينتج بتغييره إلى هذه العبارة وهى أجزاء الجوهر يبطل بطلانها الجوهر ، وما يبطل بطلانه الجوهر فهو جوهر فجزاء الجوهر جوهر وكذلك أيضا إذا قيل أن كان الإنسان موجودا فالحيوان موجود له وإن كان الحيوان موجودا له فالجوهري موجود له فإن كان الإنسان موجودا فالجوهري موجود له فإذا الإنسان جوهر وهذا لازم عنه لأعلى سبيل القياس .

والسبب في هذا أن هذا القول لما كان يلزمه شيء بالاضطرار حسبوه قياسا وليس كذلك فانه وإن كان كل قياس يلزم عنه شيء بالاضطرار فليس كل ما (٣) يلزم عنه شيء بالاضطرار قياسا وقد تقع الخدعة من جهة مشابهة التأليف لتأليف القياس من غير استيفاء شرائطه كقولنا زيد هو متوهم زيد والمتوهم زيد يمكن أن يكون أزليا فزيد يمكن أن يكون أزليا وهذا محال فإن الكبرى يجب أن

(١) لا - الجوهر جوهر (٢) لا - إن نقلت (٣) لا - كما -

تكون كلية حتى تنتج وهذه الكبرى ان اخذت كلية حتى تازم عنها هذه النتيجة لا تكون صادقة لانه يجب ان تصدق وكل متوهم زيد يمكن ان يكون ازليا وهذا كاذب فان هذا متوهم زيد وليس يمكن ان يكون ازليا بل هو فاسد وان جعلت الكبرى بحيث تصدق كلية حتى يقال وكل هو متوهم زيد فهو من جهة ما هو متوهم يمكن ان يكون ازليا فنتيجة هذا ليس ان زيدا يمكن ان يكون ازليا بل ان زيدا من جهة ما هو متوهم يمكن ان يكون ازليا.

وقبل مثال آخر وهو زيد هو زيد المعنى وزيد المعنى يعلم الآن فزيد يعلم الآن ويعنى بقوله زيد المعنى يعلم الآن لانه اذا (سكت - ١) لم يكن زيد المعنى بالفعل موجودا وقد يقع الغلط والخدعة بان تكون العيارة من القياس على جهة تقديم المحمولات فيقال الصحة غير ممكنة ولا في شيء من المرض والمرض في كل انسان فينتج ان الصحة غير ممكنة ولا في شيء من الناس فيقع الغلط بسبب العبارة من جهة ما يشترك فيه ما يحمل بالاشتقاق كالمرض وما يحمل بالمواطاة كالمرضى فانه لا يقال ان الانسان مريض بل مريض فالحد الاوسط في الحقيقة مسلوب عن الاصغر الا ان يشتق منه .

ومما ينبغي ان يراعى في الحدود ان يطلب لها اسما مفردة فانها كثيرا ما تكون مؤلفة كقولنا كل مثل فان زواياه الثلاث مساوية لثلاثين فان المحمول فيه زواياه الثلاث مساوية لثلاثين وهي الفاظ كثيرة لو وجد بدلها لفظة واحدة كانت اسهل في التحليل وابعد من ايقاع (الغلط - ٢) وتغلط الحروف الداخلة في تصريف مثل في كذا واكذبا حيث تكون اجزاء من المحمول كقولنا في الدار زيد وربما كانت دالة على الحمل والصفة فتشبه كما تقول ان علما واحدا موجودا في الاضداد ولا تريد بذلك ان الاضداد موصوفة بانها علم واحد بل بان فيها علما واحدا .

وربما اختلف ذلك في (٣) الصغرى والكبرى مثل قولك العلم موجود في كل حكمة والحكمة موجودة للخير اوقى الخير ففي الكبرى حرف التصريف دال على

(١) من تط (٢) ههنا بياض في لا (٣) لا - في ذلك .

الحمل والصفة وفي الصغرى جزء من المحمول في مثل هذا يجب ان يراعى ما هو جزء ويحمل ما هو داخل فيقال في الخير علم ولا يقال في الخير علم وقد يكون ذلك في كلتي المقدمتين كقولنا لله وقت والله ليس زمان يحتاج اليه فليس كل وقت زمان فله وقت يراد فيه انه ما لك لا وقت والله ليس زمان يحتاج اليه اي ليس هو في زمان ولا يحتاج الى زمان فقد قيلت اللام في المقدمتين بمعنيين حتى انتجت المحال وذلك بما لا ينتج وكذلك يجب ان تراعى ما يقال ومطلقا وما يقال بشرط كقولنا غير المتناهى لا يعلم من جهة ما هو غير متناه وما يقال ببسط وما يقال بتركيب كقولنا الحيوان حساس وقولنا الانسان حيوان ناطق دور جانين وقد يصدق القول مر سلا ولا يصدق بشرط وبالعكس وربما صدق ببسطا وكذب بمر كبا وربما صدق مر كبا وكذب ببسطا كما سلف ذكره واذا كرر الحد الاوسط فيجب ان يوجد المكرر منه مع الحد الاكبر لا الاصغر - مثاله العدل خير وكل خير يعلم انه خير فالعدل (١) يعلم انه خير فان لم يوجد الخير في الاكبر لم يمكن ان يحل لانه لانه لا معنى لقولك العدل خير انه خير واذا عسر التحليل صار فيه التبديل مكان الاسم اسما ومكان الاسم قولا. ومكان القول اسما وبديل الخير خيرا بلفظ اسهل فان الاقاول قد يحسن منها في التأليف والعبارة ما لا يسهل تحليله وان كان في القول جزء مستغنى عنه فاطرحه ليصير اسما مفردا مثلا او كان لا فرق بين قولنا ان المظنون ليس جنسا للتوهم وقولنا ان المتوهم ليس مظنونا جاز حذف الجنس لينفرد المظنون. وخذ الابين منها واترك ما ليس بابين واذا اختلطت قيامات غلاتها فلا يجب ان تشتغل بجمعها كلها الى شكل واحد بل ربما كانت من اشكال مختلفة فخل كلا منها الى ما يليق به والقياس الشرطي لا يحل كله الى القياسات الاقترانية بل القياس المنتج للمستثناة وكذلك الخلف لا ينجل كله الى الاقترانات بل الذي ينتج المحال ويراعى الفرق بين الموجبة العدولية وبين السالبة البسيطة في القياسات على ما سبق القول فيه فان هذه تدخل في الضروب

المنتجة مكان الوجبة حيث لا تنتج السالبة وإذا استعملتها في الشكل الثاني كان حرف السلب في المعدولية جزءاً من المحمول في القضيتين وليس كذلك في السلب فإن الحد الأوسط يتكرر دونه أعني دون حرف السلب وقد عرفت الفرق بينهما في الصدق من جهة أن السلب يصح أن يقال على موضوع موجود وغير موجود والایجاب المعدول لا يصح أن يقال الأعلى موضوع موجود لأنه ایجاب والمنفعة بعرفة الفرق بينهما في القياس هي من جهة التكرار في الحد الأوسط حيث يتكرر حرف السلب في المعدولية ولكونه جزءاً من المحمول الموجب ولا يتكرر في السالبة لكونه داخل على الأوسط لاجزأ منه .

فهذه النماذج باعتبار اعتبار الكلام المقول الجارى بين الناس في عباراتهم إذا أراد المعبر تحليله إلى القياسات ليعتبر مواضع الصدق فيه من غيرها والتحقيق من التحريف وما أقل ما يستعمل الناس في مقاضاتهم عبارة تجرى على النمط القياسي المذكور حتى أن صاحب الكتاب الذي هو أرسطو لم يستعمل ذلك في كلامه في كتبه أما لصعوبته وأما لغرابته وأما لأنه لا حاجة إليه بل أقول أنه لجميع ذلك فإن الذهن السليم ينتقد مواضع التحريف والتحريف (١) وبالزيادة والنقصان .

وبالجملة الخروج عن ستن البيان في أول تأمله من غير حاجة تدعوه إلى التفصيل والتحليل الذي يرد الكلام إلى صور الأشكال وضروبها كما يستغنى السامع المطبوع بذوقه في معرفة (٢) المستوى والمزخوف من البشر عن رده إلى مجرى المروض خصوصاً إذا قصد إلقاء التحقيق في البيان والإيضاح في الالتفات ، فاما أن قصد الستر والاضمار والتعريض عن ستن التفهيم والبيان كما يقصد في الأغراض والاشارات فربما كان في اعتباره حاجة إلى هذا التحليل والتفصيل للاعتبار ولا تنقاد بحذف الزائد من الكلام والحاق المضمهر والمحذوف ، فاما في الكلام التام فلا .

(١) كذا في الاصلين ولعله مكرر - (٢) لا معنى -

الفصل الثالث عشر

في استقرار النتائج وانتاج

الصادق من الكاذب

المقاييس التي تنتج الكليات تنتج الكلي الموجب والسالب والجزئي والجزئيات التي تحتها وعكسها المستوى وعكس النقيض لها اعني الكلي الموجب وما تحتها لكنها تنتج الاول بالذات واولا وهذه بالعرض وثانيا على سبيل الزوم وقد سبق القول في عكس النقيض وهو ان يجعل مقابل المحمول بالانيجاب (١) او السلب موضوعا ومقابل الموضوع محولا والتي تنتج الجزئية الموجبة تجمع الى ما ينتج عكسه وعكس نقيضه والسالبة الجزئية (٢) لا تستتبع شيئا لانها لاتعكس والقياس الكلي في الشكل الاول اذا قام بالفعل على الحد الاصغر قام بالقوة على كل ما يشترك تحت الاوسط اعني على كل (٣) موضوع مثله تحت الاوسط وعلى كل موضوع للاصغر واذا احضرت هذه الموضوعات في الذهن انعقدت قياسات اخرى كأنها القياس الاول او شيء منه فالوجه الاول نتيجة مع نتيجة والثاني نتيجة تحت نتيجة واما في الشكل الثاني فلا تستتبع النتيجة ، معها لان الاكبر بالفعل غير مقول على الاوسط .

واما القياسات الجزئية فلا تستتبع نتائجها ، ما تحتها (٤) ولما كان القياس بجزء من قضية شرطية هو مقدمها والنتيجة تأليها وجب من وضع المقدم وهو صحة القياس بصدق مقدماته وصواب تأليفه ان تكون النتيجة صادقة لاحالة وليس يجب برفع المقدم وهو كذب المقدمات او ناسا لتأليف كذب النتيجة لاحالة بل قد يكون ان تكون من مقدمات كاذبة نتيجة صادقة لالان المقدمات اوجبت ذلك الصدق بل الصدق وجب في القضية التي هي النتيجة لذاتها ان كانت من الاوليات او بمقدمات اخرى صادقة والمقدمة الكاذبة اما ان تكون كاية واما ان تكون جزئية والكلية اما ان تكون كاذبة بالكلي وهي التي يصدق ضدها او كاذبة في البعض وهي التي

(١) لا - والسلب (٢) لا - الكلية (٣) لا - على كلي (٤) لا - لما تحتها .

يصدق

يصدق نقيضها دون ضدها ولا تخالو الكاذبة في الشكل الاول من ان تكون اما احدى المقدمتين او كليتهما فان كانت احدهما وكانت الكبرى وكانت كاذبة بالكل والقياس كلياً امتنع ان تنتج صادقة وذلك لان ضدها صادق وينتج ضد تلك النتيجة صادقة ولا يجتمع الضدان على الصدق - وان كانت الصغرى هي الكاذبة بالكل امكن ان تنتج صادقة كقولنا كل - ج ب - وكل - ب ا - ويكون - ب و - ج - كنوعين (١) تحت جنس هو - ا - ولا شيء من - ج ب - هو الحق واحد ضدها وهو ان كل - ج ب - فانتج كل - ج ا - وكذلك ان كانت - ا ب - مقدمة سالبة و - ا - جنس غريب عن جنس - ج ب - (فلا يقال على احدهما ولا احدهما على الآخر فاذا كذب ان كل - ج ب - صادق ولا شيء من - ب ا - انتج حقاً وهو انه ليس شيء من - ج ا - واما ان اخذت الكبرى كاذبة في البعض او كليهما كاذبتين في الكل او في البعض جازان تنتج صادقة مثال الكاذبتين في الكل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وايضا كل حجر انسان ولا شيء من الناس بحيوان ينتج لا شيء من الحجر حيوان ومثل الصغرى الكاذبة في الكل والكبرى الكاذبة في البعض كل غراب فرس وكل فرس اسود وينتج كل غراب اسود وكل غراب فرس ولا شيء من القرس ابيض فلا شيء من الغراب ابيض ومثال الكاذبتين في البعض كل انسان ابيض وكل ابيض حيوان ينتج كل انسان حيوان وكل انسان ابيض ولا شيء مما هو ابيض فرس ينتج فلا شيء من الانسان فرس - ومثال ما الكاذبة فيه احدهما ولتكن الكبرى ولكن (٣) بالبعض قولنا كل غراب اسود وكل اسود حيوان ينتج كل غراب حيوان وايضا كل ثلج ابيض ولا شيء من الابيض حيوان فلا شيء من الثلج حيوان - ومثال ما الكاذبة فيه الصغرى بالبعض والكبرى صادقة قولنا كل مائة انسان وكل انسان حيوان فكل مائة حيوان وايضا كل انسان ابيض ولا شيء من الابيض غراب فلا شيء من الانسان غراب . واما اذا كان القياس ينتج الجزئي فقد تكون النتيجة صادقة كيف كانت المقدمات

واذكن الصغرى صادقة والكبرى كاذبة في الكل كقولك بعض الابيض ثلج وكل ثلج حيوان فبعض الابيض حيوان وايضا بعض الابيض انسان ولاشئ من الناس حيوان فليس كل ابيض حيوان - ومثاله والكبرى كاذبة في البعض قولنا بعض الناس ابيض وكل ابيض كاتب فبعض الناس كاتب او بعض الناس ابيض ولاشئ من الابيض كاتب فليس كل انسان كاتب .

ومثاله والكبرى صادقة والصغرى كاذبة في الكل قولنا بعض الابيض غراب وكل غراب حيوان فبعض الابيض حيوان او قولنا بعض الابيض غراب ولاشئ من الغراب حمار فليس كل ابيض حمار ومثاله وكنناهما كاذبة لكن الصغرى في الكل والكبرى في البعض قولنا بعض الاسود ابيض وكل ابيض حيوان فبعض الاسود حيوان او قولنا بعض الاسود ابيض ولاشئ من الابيض حيوان فليس كل اسود حيوان ومثاله وهما كاذبتان في الكل قولنا بعض الابيض عدد وكل عدد حيوان فبعض الابيض حيوان وبعض الابيض غراب ولاشئ من الغراب حيوان فليس كل ابيض حيوانا .

وفي الشكل الثاني يجمع الصديق من الكاذبتين والكاذبة الواحدة كيف اتفق اما في القياسات الكلية فان السالبة الكلية والموجبة الكلية تنتجان في اى موضع اتفق فاذا صدق في وضع وغير فصيرت السالبة موجبة او الموجبة سالبة كان كذبا وانتج النتيجة بعينها ، واما اذا كانت احدهما صادقة والاخرى كاذبة بالكل حتى يكون الحد الاوسط فيه جنسا للطرفين كقولك كل فرس حيوان ولاشئ من الناس حيوان فلاشئ من الفرس انسان وبين ان الكذب في ايها كان جاز وكذلك ان كانت الكاذبة منها كاذبة في البعض وهي سالبة كقولك (١) لاشئ من الابيض حيوان وكل غراب حيوان او موجبة كقولك (١) كل ابيض حيوان ولاشئ من الفارس حيوان فلاشئ من الابيض فار وكذلك ان كذبتا جميعا في البعض كقولك كل اسود حيوان ولاشئ من الابيض حيوان .

واما اذا كانت القياسات تنتج (٢) الجزئي والصغرى جارية موجبة صادقة والكبرى

سالبة كاذبة في الكل كقولك بعض الابيض حيوان ولا انسان حيوان فينتج ليس بعض الابيض حيوان ويجعل الكبرى . وجبة كاذبة في الكل والصغرى سالبة جارية صادقة كقولك ليس بعض الانسان طائرا وكل كاذب طائر ينتج ليس بعض الانسان كائنا ويجعل الصغرى موجبة كاذبة والكبرى سالبة صادقة كقولك بعض الحجر حيوان ولا شيء . من الذهب حيوان ينتج ليس كل حجر ذهبيا وتجعل الكبرى موجبة صادقة والصغرى سالبة كاذبة كقولك ليس بعض المشاء حيوان وكل انسان حيوان فليس بعض المشاء انسانا وتجعلها جميعا كاذبتين والكبرى سالبة فيكون الثالث فيها بعض الحجر حيوان ولا شيء . من الناس حيوان (١) فليس بعض الحجر انسانا وان جعلنا الكبرى موجبة فالمشال ليس بعض الناس حيوانا وكل حجر حيوان فليس بعض الناس حجرا واما في الشكل الثالث فينتج الصادق من كاذبتين ومن كاذبة مع صادقة كيف اتفق كقولك كل حجر مشاء وكل حجر انسان ينتج فبعض المشاء انسان وان جعلت الكبرى سالبة كقولك كل غراب ابيض ولا شيء من الغراب حيوان فليس كل ابيض حيوان وكذلك ان كانتا كاذبتين في البعض كقولك كل انسان كاتب وكل انسان ابيض فبعض الكاتب ابيض ومثال الصادقة صغرى . مع الكاذبة بالكل سالبة كبرى قولنا كل غراب اسود ولا شيء مما هو غراب حيوان فليس كل اسود حيوان ومن . وجبتين والكبرى كاذبة في الكل (كل غراب حيوان - ٢) وكل غراب ابيض فبعض الحيوان ابيض وبالعكس ومثال صغرى صادقة مع كبرى . وجبة كاذبة في البعض كل انسان ذورجلين وكل انسان ابيض فبعض ذى الرجلين ابيض وان عكست الصدق انعكس الترتيب وان جعلت الكبرى سالبة فمثله كل انسان ذورجلين ولا واحد من الناس ابيض فليس كل ذى رجلين ابيض وان جعلتها الصغرى فمثله كل انسان ابيض ولا شيء . من الانسان فرس فليس كل ابيض فرس .

واما في القياسات المنتجة للجزئيات فانقل اليها الحدود من الكميات ولا تجد

الجزئي كاذبا في البعض بل في الكل وفي القياسات المؤلفة من الجزئيات والكميات
تنقل اليها الحدود من الكميات .

فتبين من جميع ما قيل ان النتيجة الصادقة قد تكون من مقدمات كاذبة كما ان
وضع التالي بعينه قد يكون مع ارتفاع المقدم في القضايا الشرطية والنتيجة الكاذبة
لا تكون مع صدق المقدمات كما ان ارتفاع التالي لا يصح ان لا يرتفع معه المقدم
والمقدمات الصادقة تلازمها ضرورة نتيجة صادقة كما ان وضع المقدم يلزمه التالي
وكذب المقدمات لا يلزمه كذب النتيجة كما ان رفع المقدم لا يلزمه رفع التالي
والقرينة بمقد ما تھا مقدم في القضية الشرطية والنتيجة ناليتها كما قيل .

الفصل الرابع عشر

في بيان الدور وعكس القياس (١)

بيان الدور ان تؤخذ النتيجة وعكس احدى المقدمتين تنتج المقدمة الثانية
مثل تولك كل - ج ب - وكل - ب ا - فينتج كل - ج ا - فان اخذت كل
ج ا - وكل - ا ب - انتجت كل - ج ب - وان اخذت كل - ب ج - وكل
ج ا - انتجت كل - ب ا - .

ويحتاج ان تكون المقدمة التي تضاف الى النتيجة منعكسة على كيتها مثل كل
ج ب - وكل - ب ج - وهذا العكس في الموجبة ظاهر واما في السالبة فالعكس
فيه ان يكون المسلوب خاص السلب عن الموضوع فيكون موجودا في كل
ما ليس موصوفا بالموضوع كما ان العكس في الايجاب انما يكون حيث يكون
الايجاب خاصا بالموضوع فيكون مسلوبا عن كل ما ليس موصوفا بالموضوع
ومثال هذا السلب تولك لاشيء من الجواهر بعرض فيعكس العكس الذي
يتخص هذا الموضوع فما ليس بعرض فهو جوهري وهذا بالحقيقة لازم العكس (٢)
اولا لاشيء مما هو (الع-٣) متعلق الوجود بالغير فعكسه ما ليس بمتعلق الوجود بالغير
فهو الاله والاول ايضا يلزمه هذا مثاله اذا كان لاشيء من - ب ا - وانعكس
لا شيء من - ا ب - على ان كلما ليس - ا - فهو - ب - فيلزم ان كل ما ليس

(١) لا - الديور والقياس (٢) لا - والعكس - (٣) من قط

ب - فو - ا - والا فليكن بعض اليس - ب - ليس (١) ا - وكل ما ليس - ا فهو - ب - بلزم ان بعض ما ليس - ب - فهو - ب - وهذا خلف فاذن اذا وجد هذا اللازم يلزم عكس مقدمته فهو يلزم المقدمة ايضا - واما الجزئية السالبة كقولنا ليس بعض - ج - ا - فانما (٢) يعكس ان كل ما ليس بعضه - ا فهو - ج - فان كانت احدى المقدمتين منعكسة دون الاخرى كانت هي التي تنضم الى النتيجة في انتاج الاخرى ولا تنكافى فالضرب الاول من الشكل الاول انه مقدمته (٣) انعكست انتجت مع النتيجة المقدمة الاخرى لكن ان كانت المنعكسة كبرى بقيت كبرى في القياس الثاني او صغرى بقيت صغرى في القياس الثاني فان كانت الصغرى سالبة كقولنا ولا شيء من - ب - ا - فينعكس العكس الذي يخص هذا الموضع ان كل ما ليس - ا - فهو - ب - فتأخذ النتيجة فتحوله من السلب الكلي الى العدول فتقول كل ب - هو - ج - فليس - ا - وكل ما ليس - ا - فهو - ب - يتج كل - ج ب -

واما انتاج الكبرى فسهل بان تعكس الصغرى فيكون كل - ب ج - ولا شيء من - ج - ا - واما القياسات المنتجة للجزء فيبين ان الكبرى لا يمكن ان تنتج من النتيجة وعكس الصغرى واما الصغرى فقد يمكن من الموجبتين هكذا بعض - ج - ا - وكل - ا ب - فبعض - ج ب - وفي الموجبة والتسالبة لا يمكن ان الصغرى تكون سالبة جزئية ولا تنتج واما في الشكل الثاني فان الموجبة من المفدماتين لا يمكن ان تنتج دورا بنحو انتاج السالبة بل بنحو ذكره لان القياس حينئذ يكون من سالتين فلا ينتج البتة وخصوصا موجبة واما السالبة فلا يخلو اما تكون صغرى او كبرى فان كانت السالبة كبرى والقياس كلي والنتيجة سالبة كلية فاذا عكست (٤) الصغرى الموجبة الكلية وقرتها (٥) بالنتيجة انتج السالبة الكبرى بالشكل الاول واما ان كانت السالبة هي الصغرى فلا يمكن الا ان تعكس

(١) قط - ليس ليس (٢) قط فريما (٣) كذا ولعله ان مقدمته ان انعكست

(٤) لا - انعكست (٥) لا - قرتهما -

الكبرى والنتيجة مما ترجع الى الشكل الاول فينتج حينئذ عكس الصغرى ثم
نعكس فان كان ليس من شرط بيان الدور ان يعكس فيه الا عكس واحد
فليس هذا من بيان الدور وان كان بيان الدور من (١) باى عكوس كانت في تلك
المقدمات اولوازم لها باعياها فهذا بيان الدور .

واما اذا اريد انتاج الموجبة وهى صغرى فيحتاج الى الشرط الذى يخص
السالب مثاله كل - ج - ا - ولائىء من - ب - ا - فلائىء من - ج - ب - .
ثم نقول كل ما هو - ج - فليس - ب - وكل ما ليس - ب - فهو - ا - فكل
- ج - ا - فهذا انما يتبين باخذ لازم الكبرى ولازم النتيجة اذا كانا بالشرط
المدكور من غير عكس فيجوز ان يسمى هذا بيان دور ويجوز ان لا يسمى على
ما قلنا .

واما اذا اريد انتاج الموجبة وهى كبرى فيحتاج ان نعكس النتيجة العكس
الذى يخص هذا الموضع حتى يضاف اليه لازم الصغرى اذا كانت بالشرط
المدكور مثاله اذا كان القياس لائىء من - ج - ا - وكل - ب - ا - فلائىء من
- ج - ب - فنقول ما هو - ب - فليس - ج - وكل ما ليس - ج - فهو - ا -
فكل - ب - ا - فهذا ايضا في كونه بيان الدور على ما قيل في غير فيفار ق هذا
الشكل الشكل الاول من هذه الجهة وهو انه في انتاج السلب انما يوجد لازما
السالميتين او يوجد عكس النتيجة ولازم مقدمة واحدة ومن غير هذه الجهة
لا يمكن فان كانت المقدمات هكذا امكن بيان الدور واما ان كانت الصغرى
جزئية فلا يمكن ان يبين منها ومن النتيجة الكبرى البتة ولكن ان كانت سالبة
امكن من النتيجة وعكس الكبرى ان تتبين هى في الشكل الثانى وان كانت
موجبة لم يمكن لانه لا قياس من جزئيتين ولكن يتبين على النحو الذى بينا لاغير
واما في الشكل الثالث فلا يمكن ان تتبين فيه كلية البتة لان النتيجة الجزئية مع
عكس مقدمة كيف كانت لا تنتج الاجزئية .

واما الجزئية فان كانت كبرى والنتيجة موجبة مثل قولنا كل - ج - ب - وبعض

ج - ا - فيمكن لا اذا عكسنا فقلنا كل - ج - ب وبعض - ب - ا - انتج بعض
ج - ا - وان كانت صغرى لم يمكن لا اذا اخذنا ان بعض - ب - ا - واضفنا اليها
عكس الكبرى وهو كل - ا - ج - انتج لا المطلوب ولكن عكسه فان اختلط
موجب فسالب والموجبة كلية امكن انتاج السالبة لانك تقول ليس بعض - ج - ا
وهو النتيجة وتضيف اليها عكس الصغرى وهو كل - ج - ب - ينتج ليس بعض
ب - ا - فان كانت الكلية هي السالبة لم يمكن ان تنتج الصغرى الجزئية الموجبة من
سالبتين الا ان تنعكس السالبة على النحو المذكور فتقول بعض - ج - ليس - ا -
وكل ما ليس بعضه او كله - ا - فهو - ب فتقول بعض ج - ب - قد بان
ان البيان الدوري في الشكل الاول للوجبات لا يخرج من الشكل الاول
حقيقة ولا خيالا .

واما السوالب فقد يكون البيان من الشكل الاول ولكنه يتخيل كأنه من
الثالث لانك نقلت المقدمة السالبة فتقول كل ما لا يوجد فيه - ا - يوجد فيه
ب - يخلط - ا - وب - محولين معا واما الشكل الثاني فالبيان فيه اما بالشكل
الاول عند التحصيل وان كان في الشكل الثاني واما على الوجه الذي يخل
المشكل الثالث واما في الشكل الثالث فانه يمكن ان يكون البيان الحقيقي كله منه
واما الخيل فكان في غيره منه فكيف فيه وما كان من الشككين الآخرين انما يتبين
بالرجوع الى الاول فيحتاج الى عكس النتيجة فيكون بيان الدور فيه اما ناقصا
واما معدوما اذا اخذ بيان الدور ما يتم النتيجة (١) وعكس المقدمة واما عكس
القياس فهو ان يأخذ مقابل النتيجة اما نقيضها او ضدها ويضاف الى احدى
المقدمتين وينتج مقابل المقدمة الاخرى ومن الضرورة ان مقابل النتيجة اذا اخذ
مع احدى المقدمتين ابطل الاخرى والا فان كانتا ثابتتين فالنتيجة لا تبطل
الا ان اخذ المقابل بالتضاد والتناقض مختلف .

فلنضع في الشكل الاول ان كل - ج - ب - وكل - ب - ا - فكل - ج - ا - فان

قلنا لا شيء من - ج - ١ - وكان كل - ب - ١ - انتج لاشئ من - ج - ب - وكان (١)
 كل - ج - ب - فأخذ المضد انتج ضد الصغرى فان اخذنا النقيض انتج نقيض
 الصغرى وكله من الشكل الثاني واما ان اضفنا اليها الصغرى قلنا اولالاشئ من
 ج - ١ - (٢) وكل - ج - ب - انتج من الثالث انه ليس كل - ب - ١ - وكذلك لو قلنا
 لا كل - ج - ب - فاذا لاسبيل الى انتاج مضاد الكبرى لان الثالث لا ينتج عاما
 ولا بد من ان يكون الشكل هو الثالث ولنضع ان - ج - ب - ولا شيء
 من - ب - ١ - فلا شيء من - ج - ١ - وتأخذ مضاده وهو ان كل - ج - ١ - وكان
 لاشئ من - ب - ١ - ينتج ضد الصغرى وتأخذ نقيضه فينتج نقيض الصغرى وذلك
 من الثاني فان اخذنا مع النتيجة المقابلة الى المضاد او المناقض الصغرى انتج
 نقيض الكبرى لا غير وذلك من الشكل الثالث ولنضع الصغرى الجزئية فيثبت
 ان انعكست النتيجة الى التناقض بطلنا معا بالتضاد لم يبطل شيء فلنضع ان بعض
 ج - ب - وكل - ب - ١ - فبعض - ج - ١ - فتعكس النتيجة الى السالب المناقض
 انه ليس شيء من - ج - ١ - فكل - ب - ١ - ينتج نقيض الصغرى او نضيف
 اليها الصغرى فينتج ليس كل - ب - ١ - فان اخذنا بالمضادة وهو ان (٣) ليس
 بعض - ج - ١ - وكان كل - ب - ١ - انتج ليس بعض - ج - ب - وهذا لا يبطل
 ان بعض - ج - ب - او الصغرى قلنا ليس بعض - ج - ١ - وبعض - ج - ب -
 كانتا جزئيتين ولم ينتج التاليف من جزئيتين ولنضع ايضا بعض - ج - ب -
 ولا شيء من - ب - ١ - فلا كل - ج - ١ - .

وتأخذ نقيضه فنقول كل - ج - ١ - وبعض - ج - ب - فبعض - ب - ١ - وهو
 نقيض الكبرى او نضيف اليها الكبرى فيكون كل - ج - ١ - ولا شيء من - ب - ١ -
 ١ - ينتج نقيض الصغرى .

واما اذا اخذنا المضد فلا ينتج لانا قلنا بعض - ج - ١ - ولا شيء من - ب - ١ -
 انتج ليس بعض - ج - ب - وهذا لا يبطل قولنا بعض - ج - ب - واذا اضفناها

(١) لا - وان كان (٢) لا - ب - ١ - (٣) لا - انه .

الى الصغرى لم تنتج .

قال واما في الشكل الثاني فانه لا يمكن ان يؤخذ مقابل النتيجة مع الصغرى ليبطل الكبرى بان ينتج ضدها بل بان ينتج نقيضها لان القياس حينئذ ينقد من الشكل الثالث وذلك لا ينتج الكلى واما مع الكبرى فان عكست النتيجة بالمضادة انتجت ضد الصغرى او بالتناقض انتجت نقيض الصغرى لان القياس يكون من الشكل الاول (١) ولا يمنع ذلك هناك فلتكن الكبرى موجبة مثل ان لاشيء من - ج - ا - وكل - ب - ا - فان اخذنا كل - ج - ب - ا وبعض - ج - ب - ا - وقلنا لاشيء من - ج - ا - انتج في الحالين انه لا كل - ب - ا - فان اخذنا كل - ج - ب - ا - وكل ب - ا - انتج كل - ج - ا - فان اخذنا - بعض - ج - ب - ا - وكل ب - ا - انتج بعض - ج - ا - ثم فلتكن الكبرى سالبة مثل ان كل - ج - ا - ولا شيء من - ب - ا - ولناخذ ا - ا - كل - ج - ب - ا - وبعض - ج - ب - ا - وقلول وكل - ج - ا - انتج في الحالين بعض - ب - ا - وهو نقيض الكبرى لاضدها وان اخذنا مع عكس النتيجة الكبرى قلنا كل - ج - ب - ولا شيء من - ب - ا - انتج لاشيء من - ج - ا - او (٢) قلنا بعض - ج - ب - ولا شيء من - ب - ا - انتج بعض - ج - ليس - ا - فهذا هو تفصيل ذلك وان كانت الصغرى جزئية فلا يبطل شيئا من المقدمتين اخذ ضد النتيجة وليعتبر بمثل ما اعتبر في الشكل الاول .

واما بالتناقض فيبطل كليهما (٣) بالتناقض فليوضع بعض - ج - ا - ولا شيء من ب - ا - فليس بعض - ج - ب - فان قلنا بعض - ج - ب - لم ينتج مع الصغرى ومع الكبرى ينتج ليس بعض - ج - ا - ولا يبطل ذلك قولنا بعض - ج - ا - (فان قلنا كل - ج - ب - وقلنا بعض - ج - ا -) انتج بعض - ب - ا - وهو نقيض الكبرى او قلنا كل - ج - ب - ولا شيء من - ب - ا - انتج لاشيء من - ج - ا - وهو نقيض الصغرى (٥) ولنضع لا كل - ج - ا - وكل - ب - ا - فان اخذ ضد النتيجة وهو بعض - ج - ب - لم ينتج مع الصغرى وانتج مع الكبرى بعض - ج -

(١) لا - الشكل الثالث وذلك لا ينتج الاول (٢) لا - وقلنا (٣) لا - كليهما

(٤) ليس في لا (٥) زيادة في لا - وانتج مع الكبرى .

١ - ولا يبطل بهذا قولنا لا كل - ج ١ - واما ان اخذنا النقيض فقلنا كل - ج ب
ولا كل - ب ١ - ا بطل الصغرى بالنقيض او قلنا كل - ج ب - ولا كل - ج ١
ابطال الكبرى بالنقيض واما في الشكل الثالث ان اخذ ضد النتيجة لم يبطل البتة
مقدمة لانه مع الصغرى يكون على صورة الشكل الاول ومع الكبرى على صورة
الشكل الثاني وكبراه فيهما جزئية واما ان اخذ نقيض النتيجة كان عكسه كليا
اما موجبا ان كانت الكبرى سالبة او سالبا ان كانت موجبة فينتج لانه حيث
يكون مع الصغرى يكون من موجبتين على صورة الشكل الاول وكبراه كلية
وحيث يكون مع الكبرى على نظم الشكل الثاني يكون مع كليتين موجبة
وسالبة فينتج لاحالة فان كانت المقدمتان كليتين انتج ضد كل واحدة منهما
لان نتيجة الكليتين من الشكل الاول والى في كلية وان كانت احدها جزئية
وكانت صغرى انتج نقيض كل واحدة منهما لان الجزئية اذا اخذت مع نقيض
النتيجة انتجت جزئيا يناقض الكلى منهما وان لم تؤخذ هي بل الكلية انتجت
كلية تناقض الجزئية وفي الحالين يكون مقابل ما لم يؤخذ مع عكس النتيجة على
هذا النحو وذلك تضاد فقد اجتمع من هذا كله ان انعكاسات قياسات الشكل
الاول تكون الى الثاني والثالث لكن ان اريد ابطال الكبرى كان من الثالث
او الصغرى كان من الثاني والثاني يبطل صغراه بالاول وكبراه بالثالث والثالث
يبطل صغراه بالثاني وكبراه بالاول .

الفصل الخامس عشر

في قياس الخلف

قياس الخلف يكون من وجه مشابه لعكس القياس لانك تأخذ نقيض نتيجة
ما وتضيف اليه مقدمة وتبطل مسلما ما لكنه يخالفه بان عكس القياس انما يكون
دائما اذا كان قبله قياس مقرر (١) للصغرى والكبرى ونتيجة حدثت عنه بالفعل
ثم عقد قياس آخر لا يبطل شيء معلوم .

واما الخلف فقياس مبدأ لا يدري بعد ما ينتج حتى ينتج محالا ولا يلزم ان يتقدمه قياس وان اتفق لكن حال الحدود والترتيب فيهما واحد فليكن صحيح لنا ان كل - ب ا - بتوسط - ج ا - ليس ان اخذنا مقابل النتيجة واضفناه الى الصغرى بطلت (١) الكبرى او الى الكبرى بطلت (٢) الصغرى كان هذا عكس القياس فلوانا ابتداءنا قلنا ان كان قولنا كل - ب ا - كاذبا فنقيضه وهو قولنا لا كل ب ا - صادق وكان مسلما ان كل - ب ج - فينتج ان ليس كل - ج ا - وكان حقا ان كل - ج ا - هذا خلف اذ لا يمكن ان يكون كل - ج ا - وليس كل ج ا - فاذا قولنا ليس كل - ج ا - كذب ولزم عن قياس احدى مقدمتيه كاذبة ولكن ليست المسألة وهي ان كل - ب ج - فهي اذا المشكوك فيها وهي ليس كل - ب ا - فاذا كل - ب ا - .

والمطلوب ان الاربع كلها الا الكلي الموجب يمكن ان تثبت من كل شكل بالخلف واما الكلي الموجب فيتبين من الشككين الآخرين فقط لانك اذا اردت ان تبين صدق قولنا كل - ب ا - يكذب (٢) نقيضه وهو قولنا ليس كل - ب ا - قلت ان كان قولنا كل - ب ا - كاذبا فنقيضه وهو قولنا ليس كل - ب ا - صادق ويحتاج ان ينتج من هذه المناقضة ومن مقدمة اخرى مسلبة نتيجة بينة الاستحالة وتلك المقدمة لا تشارك هذه في الشكل الاول لان هذه المناقضة لا يجوز ان تكون صغرى (الاول - ٣) لانها سالبة ولا كبرى لانها جزئية - واما ان اخذت الضد بدل النقيض امكن بان تجعله كبرى ولكن اذا انتج محالا لزم انه كذب ولم يلزم ان ضده صادق لان الضدين قد يكذبان معا في المواد الممكنة كما قيل فلم تنفع في انتاج المطاوب .

واما السالبة الكلية فتبين في الشكل الاول بان يؤخذ نقيضها وهو الموجبة الجزئية وتضاف اليها كبرى فتنتج محالا ولا يمكن ان تجعل المضافة صغرى فتكون الكبرى جزئية فالسالبة الكلية تبين في الشكل الاول بادخال مقدمة هي كبرى لا غير .

واما الموجبة الجزئية فانا اذا اخذنا تقيضها وهى السالبة الكلية لم يمكن ان نضيف اليها فى الشكل الاول مقدمة الاصغرى لنتنتج المحال واما السالبة الجزئية فاذا اخذنا تقيضها فى الشكل الاول صلح صغرى وكبرى مع الاله كلى ووجب فى الشكل الثانى اما الكلية الموجبة فانه اذا اخذ تقيضها وهى سالبة جزئية لم يمكن الا ان تضاف اليها كبرى كلية موجبة - واما الكلية السالبة فانه اذا اخذ تقيضها لم يمكن ان يضاف اليها الا كبرى سالبة كلية واذا اخذ الضد ثبت بالقياس بطلانه ولكن لم يثبت صحة ضده واما الجزئية الموجبة فتقيضها يمكن ان يضاف اليه فى هذا الشكل كبرى وصغرى - واما الجزئية السالبة فتقيضها يمكن ان يضاف اليه كبرى وصغرى لان تقيض الجزئين معا يكون كلية والكلية تصلح فى الشكل اثنى فى صغرى وكبرى معا كيف كانت سالبة وموجبة واذا اخذ الضد فى هاتين فابطل لم يجب ان يثبت صحة الضد ولكن لم تصلح الا صغرى وفى الشكل الثالث اما الكلية الموجبة فانها اذا ثبتت بالخلف واخذ تقيضها لم تصلح الا كبرى واما الكلية السالبة فتقيضها يصلح كبرى وصغرى لانها موجبة وجزئية فتكون صالحة فى الطرفين ايها كان واما الجزئية الموجبة فتقيضها اذا اخذ لم يصلح الا كبرى واما الجزئية السالبة فتقيضها يصلح فيه كبرى وصغرى فاذا الموجبة لاتبين الا بالاضروب التى كبرها سالبة هى تقيض النتيجة واما السالبة فتبين بوجهين من الشكل الثالث والحال فى الضد هاهنا انه اذا بطل لم تثبت صحة ضده كما فى غيره والفرق بين المستقيم والخلف ان المستقيم يقصد فيه القياس فى اول الامر نحو الشئ الذى يريد ان يبينه فيقيس عليه من مقدمات مسلمة اما على الاطلاق واما عنده وبينه وبين خصمه واما الخلف فانه يقصد فيه فى اول الامر ان ينتج شيئا غير المطلوب ذلك (١) الشئ بين الكذب اما على الاطلاق او عنده وبينه وبين خصمه فاذا تبين كذبه عاد وانتج كذب ما هو سببه فانتج صدق تقيض ذلك وايضا فان المستقيم انما تؤخذ فيه المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفى الخلف واحدى

(١) كذا فى الاصلين والظاهر - وذلك - ح .

المقدمين من تلك الجملة والاخرى تقيض المطلوب وايضا فان النتيجة في التماس
المستقيم غير بيينة في اول الامر حتى يتم فيلزم واما في الحلف فان النتيجة نوضع
اولا ويوضع تقيضها واذا كان الحلف مؤثما من نقيض المطلوب ومن صادقة النتيج
محالا فذلك ان عكست انقياس فاخذت تقيض المحال وقرنته بالصادقة انتج لك
نقيض الثانية المشكوك فيها وهو المطلوب واذا كان القياس الاقتراني الذي
في قياس الحلف في الشكل الاول فان قياسه المستقيم يكون من الثاني والثالث
ان كان المطلوب سالبا من الثالث ان كان موجبا مثاله ان كنا اردنا ان نبين
انه لا شيء من - ب ا - فاخذنا تقيض هذا وهو ان بعض - ب ا - فلا بد من
ان تكون هذه صغرى في الشكل الاول والتي تضاف اليها اما قولنا وكل -
اج - ولا شيء من - ا ج - حتى ينتج المحال فان انتج موجبة فكان بعض
ب ج - واخذنا تقيضه ليرد الى الاستقامة كان تقيضه لا شيء من - ب ج -
وكل - ا ج - كان من الشكل الثاني وان كان انتج سالبة فكانت ليس
كل - ب ج - وكان تقيضه كل - ب ج - واضفنا اليه لا شيء من - ا ج - كان
ايضا من الشكل الثاني .

واما ان كان المطلوب سالبة جزئية واخذنا تقيضه وهي السلبية الموجبة فان
اضفنا اليها كبرى موجبة او كبرى سالبة كان بعينه كما قلنا وان اضفنا اليها صغرى
موجبة جزئية او كلية فان النتيجة تكون موجبة وتقيضها اما سالبة كلية واما سالبة
جزئية وجميع ذلك يتبين بافتراض تقيض النتيجة بالصغرى على تأليف الشكل
الثالث الا ان يكون التقيض والصغرى جزئيتين ولكن انما قيل هذا لان المستقيم
بيان السلب في الشكل الثاني دائم وليس (في الثالث - ١) بدائم (لان تقيضه
مطالب جزئى ولا تصح في الشكل الاول صغرى ولا كبرى - ٢) واما الموجب
الكلى مثل قولنا كل - ا ب - (٣) فانه لا يمكن ان يتبين بالخلف في الشكل
الاول واما الجزئى فيتبين في الشكل الاول وذلك باخذ تقيضه ولا يمكن ان يكون
تقيضه الا كبرى الاول لانه سالب كلى فلا يمكن ان يبين بعكس القياس الامس

الصغرى وتقيض النتيجة وذلك في الثالث فالواجب في هذا الباب لا يمكن رده الى الشكل الثاني بالاستقامة واما الشكل الثاني فاذا عكس قياسه رجع الى الشكل الاول في كل وضع اما الكلى الموجب فلانه يكون قد أخذ في الخلف تقيضه فصار صغرى فيحتاج الى ابطال الصغرى وقد بان ان ذلك في الشكل الاول وكذلك الكلى السالب لان تقيضه ايضا لا يكون كبرى واما الجزئى الموجب فان تقيضه يصلح كبرى وصغرى فيصلح في الاول والثاني والثالث وكذلك الجزئى السالب فان جميع قياساته يمكن ان تعكس الى الاول والخلفان المتجان للجزئى يمكن ان يعكسا ايضا الى الثالث واما الشكل الثالث فان موجباته تبين كلها في الاول وسالباته تبين في الاول والثاني اما الموجبتان فان تقيضهما يكون في قياس الخلف كبرى لاحالة فيبطلان بالشكل الاول واما السالبتين (١) فان تقيضهما يكون صغرى وكبرى معا فيمكن ان يبطل في الثاني ايضا مع الاول فقد بان وظهر ان القياس الخلفى مشارك للتقسيم يرجع احدهما الى الآخر ولا يخرج عن تلك القياسات

الفصل السادس عشر

في القياسات من مقدمات متقابلة

والمصادرة على المطلوب الاول وفي وضع

ما ليس بسبب للنتيجة الكاذبة على انه سبب

قد يؤلف القياس من مقدمتين متقابلتين اما (٢) متضادتين او متناقضتين بحيلة حتى لا يفتقد معنى ذلك مثل تبديل الاسماء المترادفة بعضها ببعض كأنجر بالعقار او باخذ جزئى في وضع كليه كالانسان في موضع الحيوان فيحكم على احدهما بحكم وعلى الآخر بضده او تقيضه وهما واحد في الحقيقة او كواحد فتقابل المقدمتان حيث يحكم في احدى المقدمتين على حد بما يرغى الحكم عنه في الاخرى وهو الذى يكون على الحقيقة من قضيتين متقابلتين وقد يكون كذلك بحسب الظن حيث يكون الحكم فيهما بشيين حكمهما واحد في الحقيقة وهما ليس بواحد في المعنى او يكون الحكم بشيين مختلفين وحكمهما واحد في الظن لاني الحقيقة فيقال لجميع ذلك قياس

(١) كذا (٢) لا - او - هنا وفيما يليه .

من متقابلتين لكن الخفي منه هو الاول ويستعمل في الجدل كثيرا لتبكيث المناظر حيث يتسلم منه قولاً ثم ينتج نقيضه من اصول اخرى يلزم بها اننا جاً وتسلماً ثم ينتج من ذلك المتسلم (والمنتج - ١) ان الشيء ليس هو هو والمتقابلات في اللفظ اربع كل ولا كل كل ولا واحد بعض ولا واحد بعض ولا بعض وهي في الحقيقة ثلاثة لان بعض ولا بعض لا تقابل فيما والقياس من متقابلتين لا يمكن في الشكل الاول لا الموجب منه ولا السالب لان الموجب انما ينتج من موجبتين واحدى المتقابلتين في هذا سالبة لاحالة والسالب انما ينتج من ايجاب وسلب يقال على شيئين ما حدان في قضية هي النتيجة والايجاب والسلب هاهنا لشيء واحد وعنه والواسطة التي في الشكل الاول (٢) لا تعمل على كلا الحدين بالايجاب والسلب واما في الشكل الثاني فانه يمكن حيث يؤخذ الموضوع كشيئين والمحمول واحداً وفي الثالث ان يؤخذ المحمول كشيئين والموضوع واحداً وفي الشكل الثاني ان اخذنا متضادتين جاز وضع ايهما اتفق صغرى وكبرى وان اخذنا متناقضتين جعلت الكبرى الكلية موجبة كانت اوسالبة اذا كان الطرفان شيئاً واحداً بالعلم او بالضرورة او يكون احدهما نوعاً وجزئياً تحت الآخر كما قيل في الانسان والحيوان وما عدا ذلك لا يكون على الحقيقة بل في الظن مثل القياس على متلازمين بسلب وايجاب وليس هما واحد في الحقيقة بل اثنان ولا تكون المقدمتان في الحقيقة متضادتين ولا متقابلتين كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الناطق بحيوان او ولا شيء من الضعك بحيوان والاشبه ان يكون القياس على طرفين احدهما جنس والآخر نوع من المظنون انه من المتقابلين وليس هو في الحقيقة بل اذا رد اليه كان قياساً في قياس احدهما مضمر والآخر مصرح به والمضمر بالحقيقة هو على متقابلين لان الحكم على الكلي كالحكم على الجزئ الذي تحته ولا يحتاج الى بيان واما في الشكل الثالث فانه يمكن حيث تكون من ضروبه المنتجة للسلب .

واما الضروب المنتجة للوجب فلا لان الموجبتين لا تتقابلان وعلى كل حال

فالسالبة تكون الكبرى مثاله كل طب علم ولا شيء من الطب يعلم فليس كل علم يعلم وكذلك ان اخذا على التناقض ولا يمكن في الشكل الثالث في القياس من المتقابلين ان يكون الطرف الاكبر اخص من الاصغر مع تقابل المقدمتين وينتج غير الحق كقولنا كل هندسة علم ولا شيء من الهندسة بطب فليس كل علم بطب فنضع كل ولا كل ولا واحد وبعض ولا شيء وهي ثلثة فنجعلها اسوار مقدمات متعابلة مشتركة المحمول ولوضوعاتها (١) اسمان متراد فان اخذا حدين او مشتركة الموضوع ولحمولها اسمان مراد فان وضعنا كاطرفين او احدهما تحت الآخر والموضوع محفوظ الاسم فتكون ستة تأليفات من الشكل الثالث لاغير وتبين انها تكون قياسا وانها لا تكون وانها تنتج ان الشيء ليس هولكن الاكبر يجب ان يكون اخص من الاصغر فليس اذا صبح انتاج الصادق عن الكاذب يصح انتاج نتيجة صادقة عن مقدمتين متقابلتين لان هذا ينتج ان الشيء ليس هو هو ويعرض في النظر حيث يكون عند الانسان قياسات فاسدة واجتمعت عنده وتكون عنده قضايا صحيحة موضوعة مسلمة ويلزم عن تلك القياسات والنتائج الفاسدة لفسادها شيء فاسد ويصح ان يساق الى انتاج ضد الحق الموضوع المسلم الذي عنده وتكون في تلك القياسات اشياء هي مقابلة لجنس هذا الموضوع المسلم والجزئي تحته فتكون بالقوة مقابلة له فينتج منه بقياس ما يقابل هذا الموضوع كما يكون الموضوع ان بعض الاعداد فرد وفي القياسات الفاسدة ونتائجها مقدمة كاذبة مثل ان كل عدد منقسم بمتساوين امكن ان تكتسب من ذلك مقدمة مناقضة او مضادة لهذا الموضوع وهي انه لا شيء من الاعداد بفرد فينتج من ذلك ان بعض العدد ليس بعددا وبعض الفرد ليس بفرد وكذلك ان قيل ان كل مسلم ظن ويسلم من اصول اخرى ان الطب ليس بظن وربما كان الموضوع حقا والقياسات الفاسدة مكتسبة لمقابلته وربما كان الموضوع باطلا والقياسات منتجة لمقابلته وربما اجتمع عند الانسان الواحد من القياسات الفاسدة والصحيحة جملة فيكتسب من الصحيحة صحيحة ومن الفاسدة

فاسدًا بقابل الصحيح فيسوته ذلك الى عمل قياس على متقابلين ولا يقع ذلك ابتداءً من ذهن متصور ولا يقبله بغير حيلة لقطة كما قيل مثل ان يسلم جزئية من قضية لكية كقولنا ان كل علم ظن ولا شيء من الطب ظن او يوهم ان المركب ليس احد الجزئين ويسلب احد الجزئين عن المركب ويجعل المركب حداً اوسط فيقول ان الحيوان الابيض ليس بابيض اى ليس ابيض مجردا وحده ولكن لا يشترط هذا الشرط ثم تقول ان بعض الناس حى ابيض فينتج ان الانسان ليس بابيض ونعني ذلك الانسان بعينه ثم تقول ذلك الانسان ليس بابيض وهو بعينه ابيض فيا تلف قياس من الشكل اثنا في هكذا ذلك الانسان ليس بابيض وزيد ابيض فذلك الانسان ليس بزید وهو بعينه زيد وكقولك كل انسان حيوان ناطق وليس شيء مما هو حيوان ناطق بناطق فليس احد من الناس بناطق ويكون من الموضوعات المتسلسلة ان كل انسان ناطق ولا بشر بناطق فلا احد من الناس ببشر فجاء منه قياس من متقابلتين ومثل هذا يقال لتوفية العلم اقسامه لانه يذهب على احد ولا لان من يذهب عليه يمتدى بهذا وامثاله وليس مما لا يجرى في مغاوضات الناس بل قد يجرى وما يقاربه بلها وعنادا .

والمصادرة على المطلوب الاول اكثر اشكالا من القياس على متقابلين وهو داخل في جنس ما لم يبرهن بما قيل من الاحتجاج عليه فان الذى (لا-١) يبرهن بما قيل يكون بسبب ان الذى قيل غير منتج بصورة شكله غير المنتجة او كذب مقدماته ويكون بسبب ان المقدمات اخفى من المطلوب او مساوية له في الخفاء اولان المقدمات انما تتبين بعد بيان المطلوب وليس من هذا ما هو مصادرة على المطلوب الاول فان المصادرة على المطلوب الاول تكون في قياس منتج ويكون الاخفى والساوى في الجهالة غير المطلوب وفي المصادرة على المطلوب يكون الخفى المجهول هو بعينه المطلوب وتجعل مقدماته في القياس الذى يبينه بعينه بتيد يل اسم احد حديه وهو الذى يراد ان يجعل حداً اوسط والبين بنفسه من حقه ان لا يبين فانه لا يتبين لا بنفسه فانه يكون تكراراً في الكلام ولا فرق بين الثناى منه والاول ولا بان

يقاس عليه بشئ هو مثله في البيان او اخفى منه فان الشئ لا يتبين بمساويه في البيان ولا بالاخفى بل بالالين ولا الين من الين بنفسه وانما يصادر على المطلوب الاول فيما ليس بيننا بنفسه ولا من شأنه ان يجهل ويستكك فيه ومن حقه ان يبين بما هو اعرف منه فاذا استعمل نفسه في بيان نفسه كان الذي يسمى مصادرة على المطلوب الاول وقد يعرض في قياس واحد وهو بما لا يخفى الا على غي لا يتصور ويعرض في قياسات كثيرة حيث يبين بها النتيجة بمقدمة غير بينة بنفسها وتلك بمقدمة اخرى وتلك الاخرى تتبين اذا بينت النتيجة فيكون ذلك مصادرة على المطلوب الاول بوسائل مثل ان يقال في العلم الهندسى انه اذا وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين فيصير الزاويتين المتبادلتين متساويتين فان الخطين متوازيان لا يتقيان في احدى الجهتين .

ويتبين هذا بان يقال ان تساوى المتبادلتين تلزم منه مساواة الداخلتين اللتين في جهة واحدة لقائمتين ويلزم من ذلك توازى الخطين فانها ان لم تجوازيه التقيا في احدى الجهتين فيحدث منهما مع الواقع مثلث زواياه اعظم من قائمتين لكون الزاويتين منه اللتين عند قاعدته مثل قائمتين (والحادثة من الالتقاء الخطين زايدة عليهما فالثلاث اعظم من قائمتين ١ -) وهذا خلف لان زوايا المثلث الثالث مثل قائمتين وكون الزوايا الثلاث من المثلث مثل قائمتين انما يبين اذا صح ان المتبادلتين اذا تساوتا فالخطان متوازيان فيكون قد استعمل البرهن هذه القضية الشرطية القائلة اذا تساوت المتبادلتان توازى الخطان في بيان نفسها حيث بينا بشئ تبين بها فقد صادر على المطلوب الاول حيث عا دينا انه في برهانه عليه اليه ولكن بوسائل فهكذا تكون المصادرة على المطلوب الاول .

وبالجملة يكون قد اخذ في بيانه احد حدى المطالب مرتين اما با ممين مترادفين يرجع اخدها على الآخر واما باخذ اى شيئين كانا متماكسين كالانسان والضحك فيظن ان شأنها وحكماها واحد ولا يكون بل يكون معناه مختلفين او يكون احدهما كلياً والآخر جزئياً تحتها فيظن ان الحكم فيها واحد كن يريد ان

يبين ان الطب ظن يأخذ ان العلم ظن وكان يظن ان الامر فيها واحد فيظن ذلك مصادرة على المطلوب الاول وهذا الظن يكون على اقسام نستوفى ذكرها فيما بعد عند الكلام في المواضع الجدلية .

واما في الحقيقة فهو ان يوضع لما يراد ان يجعل من الحدين حدا اوسط اسما آخر مراد فاكما يكون في القياس من متقابلين (١) فانه يشارك المصادرة على المطلوب الاول في ان الحد الاوسط فيها موجود في النتيجة والقياسات الصحيحة ليست كذلك وقد تكون فيها مقدمة صادقة وهي التي يكون محولها وموضوعها واحدا ومقدمة مشكوك فيها وهي المطلوب الذي قد صودر عليه ويكون على صور الاشكال الثلاث فان كان موجبا كليا امكن في الشكل الاول صغرى وكبرى فان كان صغرى كان الاوسط والاكبر اسمين مترادفين وكانت الكبرى هي الصادقة فان كان كبرى كان الاصغر والاوسط كذلك والجزئ منه يكون في الشكل الاول صغرى لا كبرى وان كان سالبا كان فيه كبرى وفي الشكل الثاني لا يصلح ان يكون المطلوب اساليا في ضرب صغرى وفي ضرب كبرى اذا كان كليا فالجزئ منه لا يكون في الثاني الا صغرى وفي الشكل الثالث لا يكون الا كبرى اعني السالب الجزئ ولا يتبين في الشكل الاول بوجه لانه لا يصلح ان يكون كبرى ولا صغرى وما يكون من ذلك على الحقيقة يكون في البراهين وما يكون بحسب الظن يكون في الجدل .

واما وضع ما ليس بسبب للنتيجة الكاذبة على انه سبب لها فهو ان يقال المنتج للكذب ان الكذب الذي انتجت ليس ما قيل كذا وليس من هذه الجهة ويقع في قياس الخلف اذا اخذ تقيض الموضوع ثم قاس قياسا انتج كذا با ثم انتج منه ان تقيض الموضوع كذب لانه انتج الكذب فيقال لم يلزم الكذب عن هذا فيرده قياس الخلف .

وانما يمكن ان يقال له ذلك اذا لزم (٢) الكذب مع رفع المقدمة المذكورة وهذا لا يكون في القياسات المستقيمة لانها لا يقصد فيها انتاج كذب من وضع

شيء مناقض للطوب بل يساق الى المطلوب فان كان المطلوب كذبا قيل ان في القياس مقدمة كاذبة او تاليه غير منتج فان الكذب لا يتبع عن الصحيح ولا يكون القصد شيئا غير نفس المطلوب الذي الف لاجله القياس وليس فيه شيء يمكن ان يرفع ويبقى قياس ولا تستغل (١) بتبرية ذلك الشيء الذي لا مدخل له في انتاج الكذب لان الكلام هو في النتيجة ونزوها وبطلانها لاني كوتها لازمة عن شيء يراد ابطاله لا مثبتات تقيضه كما في الخلف اذا كان النقيض الموضوع سواء رجع او وضع لا يثير حكم اللازم من الكذب فلا يكون سببا لانتاج الحال فلا يلزم ان يكون محالا ويكون على وجوه فانه اما ان تكون الحدود التي للحال وقياسه غير مشتركة مع النقيض الموضوع البتة واما ان تكون مشتركة ولكن الحال لزم عن شيء آخر مثلا وان احدا اراد ان ينبي (٢) ان القطر غير مشارك للضلع فاستعمل فيه قياسا وبين في ان لا حركة ثم قال وهذا محال فاذا انقطع بشارك الضلع وهذا ظاهر الفساد ومثال الذي يؤخذ فيه الحال وقياسه حدود متصل بحدود النقيض وتشاركها قولنا ليس كل - ب ا - والا فكل - ب ا - ولكن كل - د ج - وكل - د ب - وكل - ب ا - فاذا كل - د ب - هذا خلف فاذا ليس كل - ب ا - فهذا قد وضع فيه ما ليس بسبب سببا لان قولنا كل - د ب - يكون نتيجة عن مقدمته وان لم نقل - كل - ب ا - (٣) وايضا من الجانب الآخر حيث تقول كل - ب ا - وكل - ا ج - وكل - ج د - فكل - ا د - وهذا خلف فان هذا ايضا وضع ما ليس بسبب سببا وذلك لان قولنا كل - ب ا - اذ نرفع يبقى القياس المنتج للخلف بل يجب ان يكون حدود الحال وحدود قياسه وحدود المطلوب متصلة واذا رفع النقيض مع ذلك لم يلزم بل يلزم الحال مع وضعه لا غير فيكون القياس المركب متصل التركيب لا حشو فيه فان الكذب لا يمكن ان يجتمع من قياسات كثيرة لاتصل اتصالا تصير به كقياس واحد لانها اذا اجتمعت ولم تتصل اما ان يكون الكذب لازما عن واحد منها وان رفعت

(١) لا - يستعمل (٢) لا - يبين (٣) قط - ك ب ا -

البواقي واما ان لا يازم عنها شيء بالشركة وان كذبت نتائجها (ايضا - ١) لم ينتفع بجميعها في اثبات شيء اوابطاله مثل قياسات مختلفة على ان المتوازية تلتقي وان المثلث زواياه اعظم من قائمتين واهلثما فان جميع اصناف النتائج الكاذبة (التي - ٢) لا تتصل قياساتها لا يازم منها شيء على الوجه الذي يازم في القياس الحلف .

الفصل السابع عشر

في استعمال المقاييس والتدبير

في تأليفها او منها في الجدل

وكيف يقع في الشيء الواحد

علم وظن متقابلان

المسائل الجدلية تكون على وجهين اما مقدمات قياس مع نتيجته كقولنا أليس إذا كان كل - ا ب - وكل - ب ج - فكل - ا ج - فهذا مما لا يمكن فيه الاتسليم لمن تصوره وانصف الخصم في مناظرته او انكار احدي مقدماته او كليتها او افساد صورة القياس بالقول (٣) بانها غير منتجة لمن لا ينصف في مناظرته واما ان يفصل السؤال عن مقدمة مقدمة ليجمع منها القياس بآخره فينتج النتيجة .

والتحفظ فيه من المغالطة يكون على وجهين احدهما عند تسليم ما يستل عنه من المقدمات والآخر عند اجتماعها ليؤلف قياسا وفي القسم الاول يحترز من تسليم حد مكرر تسليبا قياسا فانه اذا لم يوجد في المقدمات حد مشترك قياسى بطل تأليف القياس فتعذر على المسائل تبكيث السؤال فان إلتبكيث هو اثبات تقيض الوضع الذي يحفظه السائل ومن يحضره على المحجب وفي آخر الامر بعد التسليم يبنى ان تتأمل الوساطة التي سالت وكيف نسبتها الى الطرفين حتى يعرف الشكل والضرب فان لم يكن الشكل منتجا لذلك المطلوب كالشكل الثاني للوجب والثالث للسكى وان كان غير منتج اصلا منع انتاجه .

وعلى المسائل ان يحتمل في تحصيل ما اوصى المحجب بالتحرز منه باخفاء حيلة فيتسلم

(١) ليس في قط (٢) ليست في لا (٣) لا - والقول .

ما هو ضروري في الاتاج على غير نظم قياسي حتى يحنى ووضع حالته على السؤال فان كان القياس مركبا من قياسات تنتج نتائج تصير مقدمات لقياسات تنتج نتائج اخرى ولا يزال حتى يباغ المطلوب سأل اولاً عن ابعدها من المطلوب وتسلمه وترك ما يليه وسأل صاهوا قرب منه إلى المطلوب وخالط في ذلك فاستوفى في (١) المسائل ما يريد من المقدمات المنتجة لما يريد مثل انه اذا اراد ان يبين ان كل - ا ب - وكان ذلك بما ينتج بان كل - ا ج - وكل - ج د - وكل د ه - وكل ه ز - وكل ز ب - فكل - ا ب - فيستعمل اما عن مقدمات الاطراف او عن الواسطة ويتبدى في السؤال عن مقدمات الاطراف بالكبرى لانه (٢) اذا بدأ بالصغرى فقال أليس ان كل - ا ج - فطن المحجب بصنيعه فاما ان سأل عن الكبرى فقال أليس كل - ز ب - فيكون قد عكس الكلام عن الترتيب وانخرجه عن النظم القياسي بالفعل فيما يستعمل عنه من باقي المقدمات حيث لا يجعل الحد المشترك في كل واحدة منهما محجب الاخرى فيقول أليس كل ز ب - ثم يعود ويقول أليس كل - ا ج - ثم يقول أليس كل - د ه - او يستعمل من بعض المتوسطات اولاً ثم عن الطرفين (٤) .

واما اذا كان القياس بسيطا غير مركب فيجعل سؤاله اولاً عن الكبرى فيقول اولاً هل كل - ب ج - ثم عن الصغرى فيقول أليس كل - ا ب - فيحصل بذلك مادة قياس للتبكيوت حيث ينتج بما (٥) يسلم تقيض شيء قد تسلمه من السؤال واما كيف يقع في الشيء الواحد علم وظن متقابلاً فقد يشبهه على الانسان فيعلم شيئاً (٦) من جهة علماً محققاً ويكون له فيه ظن غالب من جهة اخرى ولا يجتمعان في ذهنه معاً حتى يغلب العلم على الظن فيكون في ذهنه قياسان يوجبان له في الشيء الواحد علماً وظناً مضاداً له وذلك على وجهين احدهما ان لا يكون العلم والظن عند شخص واحد من الناس بل عند شخصين مثل ان يكون كل - د ب - و ج - بلا واسطة ثم يكون كل - ب د - وكل - ج ا - ايضاً فان اعتقد انسان واحداً

(١) لا - من (٢) لا - الا (٣) لا - ا ب (٤) لا - ثم يمر عن الطرفين (٥) لا - بما

ان

(٦) لا - بشيء .

ان كل - ب ا - وهو الحق واعتقد انسان آخر انه لاشئ من - ج ا - وهو باطل
واضاف كل واحد منها الى مقدمته . مقدمة صغرى فأضاف احدها ان كل - د ب
والآخر ان كل - د ج - اعتقد عقدين متقابلين ولا يكون ذلك عند انسان
واحد حتى يعتقد الشئ . وضده معا والذي يقع لانسان واحد هو ان يكون يعتقد
مثلا انه لاشئ من - ج ا - ومع ذلك يعتقد في نفسه . قد مات تياس على هذه
الصفة كل - د ج - وكل - ج ب - وكل - ب ا - فانه حيث يعلم ان كل
ج ب - وكل - ب ا - يعلم بالقوة ان كل - ج ا - وقد كان يظن ان لاشئ
من - ج ا - والذي يعلمه ليس يعلمه الا من جهة العلم بالكل الذي يلزم عنه ان
يعلمه وهو ان كل - ب ا - واما من الجهة المخصوصة به فليس يعلمه مثل ما يعتقد
انسان ان الاجرام السماوية لا تشارك الاسطفسات في طبيعتها ثم يحسب ان
الكواكب نارية (١) لنور انبتها فهذا ظنه بالفعل مخصوص بالكواكب وعلمه
بما كل يوجه هو فيها بالقوة بالفعل لانه علم على طريق الجملة ان كل جسم سماوى
لا يشارك النار ولا هو من طبيعتها واما ان الكواكب غير نارية فهو جزئى تحت
هذا الاسم الكلى فلم يكن علمه بالشئ وظنه فيه المقابل له من جهة واحدة بل كان
علمه من جهة لا تخصصه وظنه من جهة تخصه وتبقى الشبهة في انه كيف علم في المثال
الاول ان كل - ج ب - مع علمه ان كل - ب ا - ويظن مع ذلك انه لاشئ
من - ج ا - وكيف يعلم ان كل الكواكب من الجوهر السماوى ويعلم ان كل
ما هو من الجوهر السماوى غير نارى ثم يظن ان الكواكب نارية .

وتحل هذه الشبهة بان يقال انه لا فرق بين ان يعلم الكبرى ولا يتصور في ذهنه
بالفعل حمل الاوسط على الاصغر حتى لا يعلم النتيجة بالفعل وبين (٢) ان يعلم الكبرى
والصغرى معا من غير ان يؤلف بينهما تأليفا يلزم عنه النتيجة بالفعل لان وجودها
بين المقدمتين في النفس كيف اتفق لا يوجب العلم بالنتيجة الا ان يخطر بالبال على
التأليف الذى ينتجها معها ويمثل ذلك جملة وتفصيلا في الذهن ويلحظه بالفعل

(١) زيادة من لا - فهو جزئى تحت هذا الاسم (٢) لا من .

مثل من (١) يعلم ان هذه بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر فاذا لم يجتمعا في ذهنه ويخطر ا
بباله امكن ان يظن ان البغلة حبلى اذا رأى بطنها كبيرة لان هاتين المقدمتين ليستا
سبب النتيجة الا بالقوة وانما تصيرا سببا لها بالفعل اذا خطرا معا بالبال على
الترتيب الذى من شأنه ان ينتج وعلمها المفرق لانتزاع النتيجة الا بالقوة فالخدعة
الواقعة مع العلم بالمقدمتين ومع العلم بالمقدمة الكبرى وحدها متشابهة لان الجهل
في احدهما يكون بجزئى هو بالقوة تحت كلى معلوم والثانى يكون الجهل فيه بلازم
هو بالقوة بعد لازم عن ملزوم معلوم .

وقد اورد على هذا شك تشكك به رجل اسمه (٢) مانن على سقراط فقال له
هل المطلوب عندك معلوم او مجهول فان كان معلوما فطلبه محال لا يحتاج اليه
وان كان مجهولا فانت اذا وجدته لا تعرفه كالعبد الآبى الذى ان طلبه من
يجعل عينه لم يعرفه اذا انظر به فقل ان سقراط لم يجبه كما ينبغي اذ لم يفسح (٣)
مقدمات قياسية بل عرفه بشكل هندسى ان المجهول كيف يحصل بالمعلوم .

وقال افلاطون في جواب هذه المسئلة ان التعلم تذكره عليه قوله بان قيل
ان العالم بان كل مثلث زواياه الثلث مساوية لثلاثين (عالم بالقوة بالمثلثات
الجزئية وان كان جاهلا بها بالفعل فاذا عرف منها مثلثا يشاهد ويعلم انه مثلث
يخطر بباله ما كان عليه اولا ان زواياه الثلاث مساوية لثلاثين (٤) ولا يصح
ان يقال انه قد تذكر شيئا كان يعلمه من قبل فان المثلث الجزئى الذى حدث
الآن كيف يكون قد علم من قبل ان زواياه الثلث مساوية لثلاثين لكن علمه
الاول كان علميا كليا يدخل فيه هذا المثلث من جهة كونه في جملة الكلى لا من
جهة تخصصه وعلمه الثانى كان بدخول هذا الجزئى الذى عرفه الآن تحت ذلك
العلم الاول فلمن ذلك شيئا ثالثا لم يكن علمه قط بالفعل بل بالقوة وهو النتيجة
فعلمه السابق بالمطلوب لم يكن من الوجه الذى يجمله وجهه به لم يكن من الوجه
الذى يعلمه فلسنا بنجهل المطاوب كل الجهل حتى لا نعرفه اذا وجدناه ولا نعلمه كل

(١) لا - ما (٢) لا - ما من (٣) قط - يفتتح (٤) ليست في لا -

العلم حتى نستغنى عن طلبه بل نعلمه اولاً بوجه لا يخصه ونجهله (١) بوجه يخصه ونعلمه ثانياً علماً يخصه فليس من علم ان كذا كذا يعلم ان ذلك الكذا وجود او غير وجود فان من المعارف كما سبق القول فيه ما هي عامة ومنها ما هي خاصة ومنها معرفة بالقوة ومنها معرفة بالفعل وقد سبق القول في هذا وفيما مثل به على الشك وحله يأتي في السماع الطبيعي ومن هذا القبيل يعلم الانسان الشيء بوجه ويظنه بوجه مقابل له كما سبق فكل قول يوقع تصديقاً ما يرجع الى قياسات هذه الاشكال وان لم يكن منها فان المقاييس الجدلية والبرهانية ترجع الى الاشكال الثلاثة والمقاييس الخطائية والفقهية والمشورية التي تتعلق بالفعل العمل ترجع اليها فان الخطيب تكون اما من الضائر واما من الامثلة المظنونة في الصدق والكذب او من المظنونة الانتاج بالتأليف سواء كانت صادقة او كاذبة اذا كانت تازم خصماً منازعاً بقول ما وقع جماعاً من السامعين الخاطئين والمسكتبين واكثرها في الامور الجزئية فان الفقهيات منها ضائر ومثالات مأخوذة من الاقوال المنقولة عن الاصل الذي اليه الاسناد في تلك الشريعة يتبين فيها حكم بحسب الاصول التي تخص (شريعته) فتكون كلية بالذات والجزئية بالعرض والمشوريات العقلية هي ضائر ومثالات من امور صادقة يراد بها علم مطاوب فيما يجب ان يفعل او يترك.

الفصل الثامن عشر

في الاستقراء والتبيل

والقاومة والرأي والعلامة

الاستقراء هو ان يتبين وجود شيء كلي لشيء اوسلبه عنه لوجوده اولا وجوده في جزئيات ذلك الكلي فيكون الشيء الذي يتبين به هو موضوعات الشيء المبين له فيكون الكلي المعهول بالايجاب والسلب كالطرف الاكبر وتلك الموضوعات كالطرف الاصغر والكلي المحكوم عليه كالطرف الاوسط ليتبين باحد الطرفين وجود الطرف الآخر لاواسطة ويكون ما من حقه ان يكون حدا اصغر واسطة وما من حقه ان يكون حدا اوسط قد صار حدا اصغر حتى

(١) لا - ولا نجهله (٢) ليست في لا .

يكون الحد الاصغر مثلاً وهو - ج - انساناً و فرساً وبغلاً والحد الاوسط وهو - ب - طويل العمر والحد الاكبر وهو - ا - قليل المראה فاذا اردنا ان تثبت بطريق الاستقراء ان كل حيوان طويل العمر قليل المראה قلنا الاوسط اصغر والاصغر اوسط وتركنا الاكبر بحاله فقلنا كل حيوان طويل العمر فهو كالفرس والانسان والبغل وكل فرس وانسان وبغل فهو قليل المראה فينتج ان كل حيوان طويل العمر فهو قليل المראה .

وصورة الكلام فيه راجعة الى صورة القياس الاقتراني مع تكثر الواسطة بتكثر موضوعات الحد الاكبر وان كان الاكبر كلياً للاوسط والاوسط موجباً على الاصغر نقل الاوسط الحكم فيه من القضية الكبرى الى الصغرى للجمع بين الاكبر والاصغر على صورة النتيجة من القياس فان انعكس - ج - على - ب - حتى يكون كل - ب - فهو - ا - بذلك (١) المعدودة لاغير ولا يخلو منها ويكون كل واحد من - ج ب - مساوياً للآخر فكانت البآات هي الجليات والجليات هي البآات فكانت الالف على كل - ب - لا محالة لان كل اثنين يتالان على موضوع (٢) يعكس الموضوع على احدهما يقال الثاني على كل الذي انعكس عليه الاول والاستقراء التام الحقيقي هو هذا الذي يرجع فيه - ج - على - ب - وتكون الجزئيات (معدودة - ٣) بالتام حتى لا يخل منها شيء ويضطر الى الاستقراء في انتاج المقدمات التي ليس بين مجموعها وموضوعها واسطة فتبين بموضوعات الموضوع فتصير كالحسوسات التي تعرف من الوجود بالحس كذلك هذه تعرف من الوجود اما بالاستقراء واعتبار الكلي في جزئياته ولو كانت هناك واسطة لكان وجه البيان هو القياس بتلك الواسطة للاستقراء فالاستقراء يخالف القياس بان الشيء الذي يجب ان يكون حداً اصغر في القياس واسطة في الاستقراء فيثبت . ويجب ان يكون حداً اكبر بواسطة لو كان القول قياساً فالاستقراء اقرب الى الاذهان واقدم عندها والقياس اقدم بالطبع والتمثيل الذي يستعمل في

(١) في لا - فهو احد تلك المعدودة (٢) لا - شيء موضوع (٣) ليس في لا .

مواضع القياس (١) تكون من اربعة حدود اكبر كلى واوسط كلى محمول على الاصغر لانه محمول على شبيهه فيكون الاصغر وشبيهه حدين والاكبر يحمل على الاوسط لمله على شبيهه الاصغر كما يكون الاكبر - ا - ومعناه مذموم والاوسط ب - ومعناه الآثم والا صغر - ج - ومعناه الراجع في هيئته والشبيه بالاصغر تحت الاوسط هو الراجع فله هيئته فنقول الراجع في هيئته كالراجع في هيئته آثم والآثم مذموم فالراجع في هيئته مذموم والمشكل في ذلك شيطان احدهما كبرى وهي حل ب ا - اى هل الآثم مذموم والثاني النتيجة وهو هل الراجع في هيئته مذموم وشيطان اعرف من هذين احدهما هل الراجع في هيئته آثم وهو وجود الاوسط في الاصغر والثاني هل الراجع في هيئته مذموم وهو وجود الاكبر في شبيهه الاوسط فنقول ان الراجع في هيئته آثم والآثم مذموم فالراجع في هيئته مذموم ونصحح الكبرى بالشبيه فنقول الراجع في هيئته كالراجع في هيئته آثم وكل آثم مذموم فالراجع في هيئته مذموم فرجع بالتمثيل بذلك الى صورة القياسات فيجتمع مما قيل باسره الى هنا ان الافكار والاعتقادات التي توقع تصديقا واما نانا في كل علم نظري وعمل من البراهين والمبادلات والفقه والخطب والمشورة كلها ترجع الى صور الاشكال الثلاثة التي قبلت لان التصديق يكون فيها بالحدود الوسطى على ما قيل وصورة الكلام المقول والمتصور من المعاني في الازهان عن (٢) الوجه الذي يوجب التصديق والايان يرجع الى صور الاشكال الثلاثة .

ويذكرون في هذا الموضع من هذا العلم المقاومة والرأي والعلامة والفراسة والقياسات الفقهية والتعقلية اما المقاومة فهي مقدمه تؤخذ كبرى لانتاج قضية مقابلة لمقدمة من مقدمات القياس حتى يبطل بذلك القياس المعقود كقول القائل في مقابلة مقدمة اخذها في قياس ان العلم بالمتقابلات واحد (انه لا شيء من المتقابلات العلم بها واحد - ٣) وبين كيف يتصرف في ذلك في الاشكال الثلاثة .

(١) من هنا الى قوله - ان يعرفوا القاييس - قريب تمام الفصل سقطت هنا من لا وادرجت في المقالة الرابعة بعد قوله - حتى ينتهي الى تصديق - فاسقطنا هامن

هناك لانها شديدة المناسبة بهذا الفصل - ح (٢) لا - غير (٣) ليس في لا

واما رأى فهو مقدمة كلية يميل اليها السامعون ولا تردّها الا ذهان بيديتها
تؤخذ في قياسات خطيئة وجدلية فيروج بها ما يراود ويجه على السامعين كقولهم
الحسود مبغوض والمحب محبوب ويبين ذلك في الاشكال الثلاثة .
والعلامة هي قضية اسم ضرورية واما مجمودة مضمونة يكون الحد الاوسط في
القياس الكلي (١) منها علامة لوجود شيء وكونه اما ان يصلح ان يكون حدا
اوسط محمولا على الاصغردون الاكبر مثل ما يحصل وجود اللب في الثدي علامة
الولادة فيقال هذه المرأة لها لب فقد ولدت ويسمى هذا دليلا ايضا واما ان
يصلح ان يحصل اوسط موضوعا لها كقول القائل الحكام ذوو فضائل لان فلانا
ذو فضيلة وفلانا حكيم واما ان يصلح ان يحصل الاوسط محمولا عليها جميعا فيكون
على صورة الاشكال الثلاثة .

واما القراءة فهي علم قائم بنفسه من جملة العلم الطبيعي في صفات الحيوان
وخواصه ولا وجه للكلام فيه ها هنا وانما الكلام ها هنا على قول مؤلف من
اقوال فوقي واحد اذا سلم ما وضع فيه لزم عنه قول آخر من الضرورة بالذات
لا بالعرض اى عند الاذهان لزوم تصديق لتصديق فاما ما الاقوال وما المعاني
وما الموجودات المدلول بها عليها والمحكوم فيها فليس من هذا القبيل بل تلك هي
العلوم الوجودية من كل صنف من اصناف المعلومات الوجودية وهذا علم
ذهني وقد قيل اولا ان الناس يتفكرون ويقولون في العلوم النظرية والعملية
انكارا واقوالا صوابا ويصدقون ويكذبون ويردون ويقبلون بالحجج والدلائل
والاراء من غير ان يعرفوا المقاييس على صورها بشر وطها وخواصها واشكالها
ولا حدودها الصغرى والوسطى والكبرى على ما رتب في هذا الكتاب وانما ذلك
علم هو لنفس السالمة غريزة يصدر عنها الحكم كذلك لذاتها وطباعتها وهذا علم
ذلك الحكم الذي هو للنفس بغريزتها وفطرتها من غير تعليم معلم كما تصدر الاشياء
الطبيعية عن القوى الفعالة من غير فكر ولا روية ولا معرفة فكيف معرفة المعرفة
وعلم العلم والمعلم له انما يورده على المتعلم ايرادا ويفهمه معاني الفاظه تفهيمها من غير ان

يحتج عليه ولا يقيم له دليلا ولواقيم الدليل على اقامة الدليل والحجة على صدق
الحجة لذهب الذين في ذلك الى ما لا يتناهي لكنه لا حجة على الاحتجاج
والدليل على الاستدلال وانما النفس بغريزتها تعرف ذلك وان لم تعرف انها تعرفه
وبهذا التعليم تعرف انها تعرفه بتأملها تفصيل . اتعرفه من ذلك وجهه .

ثم كتاب القياس والحمد لله كما هو اهله

وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله

الاكرمين وسلم تسليما (١)

(٢) المقالة الرابعة في علم البرهان الفصل الاول

في التعليم والتعلم الذهنى

كل تعليم وكل تعلم ذهنى انما يكون من معرفة متقدمة وعلم سابق فالتعليم
والتعريف يكون في (٣) المعارف والمعلوم من المعارف العالم لمن ليس بعارف
ولا عالم فيا ليس بمعروف ولا معلوم عنده فالتعرف والتعليم يكون من غير العارف
العالم لما ليس بمعروف ولا معلوم عنده لنفسه بطلبه وتوصله والكلام في التعريف
والتعرف بالحدود والرسوم .

وبالجملة الاقوال المعرفة قد مضى في التعليم والتعلم بالعبارة المقررة في هذا الكتاب
وتبعه الكلام في التعليم والتعلم في الاقوال المعلمة وهي التي سميت بالقياسات
على مراتبها (٤) واشكالها وضرورها وما جاء معها على طريق الاستقراء والتثليل
ثم الكلام فيه من حيث هو كذلك وتبين انه يكون التعليم فيه من اشياء لاشياء
باشياء اما الذى منه فالقدمات واما الذى له فالتنتائج واما الذى به فصور

(١) لا - والحمد لله رب العالمين وصلاته على سيد المرسلين محمد النبي المصطفى

وعلى آله الطاهرين (٢) زيادة في لا - بسم الله الرحمن الرحيم - رب اعن برحمتك

(٣) لا - من (٤) لا - قراتها .

القياسات والقرائن المنتجة الموجبة للعلم فالقياس (١) يعلم النتائج من المقدمات تصور القرائن في القياسات فيلزم فيه تصديق النتيجة من تصديق المقدمات اذا كانت على صورة الاقتران المنتج فكان الكلام فيما مضى من ذلك في كيفية انتقال الذهن من تمديد يقدر بالمقدمات الى تصديقه بالنتيجة ولزوم هذا عن هذا كلزوم اجزاء عن الشرط في القضية الشرطية التي يلزم وضع تاليها عن وضع مقدمها وصدقها عن صدقها بالتصديق يختلف فتمت تصديق مكتسب من تصديق مكتسب من تصديق حتى ينتهي الى تصديق لا مكتسب من تصديق قبله وفيه النظر الآن وهو السابق الذي به يكون العلم السابق الذي به يكون التعليم والتعلم الذهنى وتلك هي المقدمات الاوائل التي لم يكن التصديق بها نتيجة تصديق غيرها على قرينة قياسية بل هي اوائل مكتسب بها من الطريق القياسى اشياء ولا مكتسب هي من ذلك الطريق باشياء غيرها وهذه الاوائل يختلف التصديق بها لاختلاف الاسباب الموجبة لصدقها هو اولى عند الذهن محكوم به بفطرة العقل في القضية ومحوها وموضوعها بالاجاب والسلب والقياسات المؤلفة من هذه المقدمات والنتائج التي تنتج عنها تسمى برهانية ويسمى القياس الذي يؤلف عنها برهاناً اذ نعى بالبرهان البهجة التي تغيد العلم اليقيني الذي لا شك فيه من العلم اليقيني الذي لا شك فيه والقياس البرهاني ما كان من جملة القياسات المنتجة مؤلفاً من هذه المقدمات فان القياس المؤلف من مقدمات لا ريب فيها بتأليف لا ريب فيه يفيد نتيجة يقينية الصديق لا ريب فيها وانما يرتاب بالنتيجة اما من لا يتصور ما قيل في القياس المنتج ومقدماته وشكله واما من يتصور ما قيل ولا يحصل له التصديق بشئ منه او من يحصل له التصديق بشئ منه ويشك في شئ فيبقى في نفسه من الشك في النتيجة بقدر ما بقي في نفسه من الشك في القياس اما في صديق مقدماته واما في ضرورة قرينته واما من لا يشك في شئ من ذلك فانه لا يشك في النتيجة ولا يرتاب بها فهذا هو البرهان والقياسات والنتائج البرهانية فالمقدمات هي القضايا التي تؤلف منها القياسات لتتوصل منها النتيجة التي هي المطلوب والنتيجة هي - قضية

حصل العلم بها من جهة العلم بمقدّمات تألّفت على صورة قياسية فانتجها فكلّ
مقدّمة في قياس اما ان تكون نتيجة عن مقدّمات اخرى واما ان لا تكون نتيجة
عن مقدّمات اخرى والتي تكون نتيجة فهي نتيجة ومقدّمة نتيجة عن قياس تقدم
ومقدّمة لقياس يأتي والتي لا تكون نتيجة عن قياس ومقدّمات اخرى تسمى
اولية ومنها تكون مبادئ القياسات واثلاثها فالمقدّمة التي تكون مبدأ في القياسات
لا تخلو من ان تكون مصدقا بها بوجه ما او غير مصدق بها والتي لا يصدق بها ان
لم تجر بحري ما يصدق به بوجه من الوجوه لم تصلح ان تكون مبدأ ومقدّمة في
القياسات البتة وان جرت بحري المصدق بها بوجه ما صلحت مبدأ للقياسات من
تلك الجهة فالتى فيها التصديق لا تخلو من ان يكون المصدق بها على وجه ضرورة
يقينية لا تلّفت النفس معه الى تقيض المصدق به البتة او على وجه ظن غالب تلّفت
النفس الى تقيضه اقل من التفاتها اليه او على وجه تسليم والتي على وجه الضرورة
اما ان تكون ضرورتها ضرورة العقل او ضرورة الحس اوها معا وضرورة
العقل هي ما كان الحكم فيها بغريزة النفس وفطرة العقل حتى متى تصور العاقل
فيها حدى القضية بفهمها حكم بفطرته فيها بايجاب احدها الآخر او سلبه عنه حكما
بان الكل اعظم من الجزء وبان التقيضين لا يجتمعان على صدق ولا كذب فان
بالإنسان اذا تصور معنى الكل ومعنى جزئه ومعنى الاعظم والاصغر بدأ حكم
بفطرته ان الكل اعظم من جزئه وان الجزء اصغر من كله وانه ليس بمساو له ولا
الجزء اكبر من الكل ولا الكل اصغر من الجزء واذا تصور معنى التقيضين
والصدق والكذب والاجتماع بدأ الحكم بفطرته ان التقيضين لا يجتمعان على صدق
ولا كذب من غير حاجة الى دليل ولا توقف على حجة ولا انتظار لموافقة موافق
ولا اعتبار لمخالفة مخالف .

وضرورة الحس هي فيما كان من الحكم بمقتضى ما ادركه الحس في المحسوسات
كنور الشمس وظلمة الليل وحرارة النار وبرودة الثلج او جريه منها كالسعال
السقمونيا المرة الصفراء من ابدان الناس فان العقل يحكم في ذلك بما ادركه الحس

سما حكم بضرة العقل من غير توقف واما ضرورتها معا فالاخبار المسموعة من المتواترات التي يرتفع بالتواتر من الكثرة الشك فيها والتجارب المدركة من المتكررات التي يرفع التكرار والاستمرار الشك فيها فان الحس يدرك ما قيل فيها من جهة السمع والبصر والعقل ينفي الشك فيها باعتبار التواتر من المخبرين للمعتبرين والتكرار من التجارب في المختلفين والمتفقين والتي على وجه الظن فهي التي تكون على وجه الامكان الاكثرى والتجويز والظن الغالب فيكون ميل النفس الى القضية منها اكثر من ميلها الى نقيضها فيجعل مبادئها نتائج تنتج نتائج فيكون حكمها حكما في غلبة الظن فتخرج ذلك الظن بالنظر الى اليقين صار حكم النتائج فيه مثل حكم اوانها ومتى انخرجه النظر الى البطلان بطلت النتائج من جهة القياسات المؤلفة منها ومن جهة كونها نتائج لها ولم يبطل الحكم المحكوم به فيها لما سبق القول به من ان صدق المقدمات مع صواب التأليف يلزم منه صدق النتيجة ولا يلزم من كذب المقدمات كذب النتيجة لان النتيجة الصادقة قد تلزم عن مقدمات كاذبة لزوما بالعرض على ما قيل والتي على وجه التسليم اما ان يكون التسليم فيها تسليما مطلقا لا تصديقي ولا تكذيب معه واما ان يكون تسليما مع تصديقي مقبول او مضمون بغالب الظن او يكون تسليما مع رد وتكذيب والتسليم المطلق الذي لا تصديقي ولا تكذيب معه يكون في مبادئ العلوم الجزئية على طريق الوضع والقرض (١) حتى ينتج عنه ما يلزم ويلزم ما لم يلزم الى آخر العلم ويعود المتعلم بعد ذلك الى تصحيح ما تسلمه في فاتحة تعليمه فيصح جميع ما عليه بصحته لما سبق في تفصيل عليه من اتصال جميع العلم بذلك المتسلم مقدمة عن نتيجة ونتيجة عن مقدمة ويفعل ذلك في مبادئ العلوم واصولها التي يبني عليها وتكون منها اوائل مقدماتها وانما يكون ذلك اذا تويت نفس المتعلم بذلك العلم الجزئي الذي تسلم فيه ما تسلم من مبادئه وارنقى بنظره وذهنه لمرئاض المتدرب الى البحث في العلم (الكلّي - ٢) ونظر في مسائله فوجد مبادئ ذلك العلم الجزئي في جملة ما وجده في ذلك العلم الكلّي مثل ما يجد الطبيب مبادئ علم

(١) لا - العرض (٢) ليس في لا -

الطب في العلم الطبيعي ويجد المنجم مبادئ علم النجوم في العلم الهندسي والتسليم مع التصديق يكون في القضايا المقبولة ممن يثق به المسلم ولا يعرض كلامه للشك كما قبلت الطوائف المختلفة ممن يعتقدون فيه العلم والنبوة ويشتهر عندهم بالعرفه والامانة والعلم والديانة به .

وفي القضايا الدائمة التي يشهد لها الكثير من الناس والمعتبرون منهم ويحمدونها الجمهور كما يقال ان العدل جميل والظلم قبيح ونحوها والشهادة لهذه القضايا اذا كانت من جهة ميل الجمهور اليها وحمدهم لها لصالحهم بها ومن جهة استمرار سماعهم لها من المعبرين حتى تصير العادة بما يشهد لها سميت لاجل ذلك مسلمات دائمة مشهورة فاذا كانت الشهادة لها من جهة الحجة الصحيحة والبرهان العقلي اليقيني كانت من جملة الضروريات الاكتسابية وان كانت بما يشهد لها فطرة النفس اذا اعتبرتها بنفسها ولم تعتبر الشهادات الاخرى لها كانت من الاوليات العقلية فيكون من الذائعات المشهورات ما هو اكتسابي برهاني وما هو اولي عقلي وتسمى دائمة ومشهورة من جهة اتفاق الجمهور عليها وشهادتهم بعادتهم لها وعقلية اكتسابية اوضروية اولية من جهة شهادة الخواص لها اما بالفطرة واما بالاكتساب والتسليم مع التأكيد تكون في المجادلات لا توالم يطلب المتسلم بتسليمها وتسليمها الرد على خصمه حيث ينتج منها ما يكتفه به في شيء مما قد سلمه على ماسياتي ذكره في الجدل (١) وقد يكون في جملة هذه ما يتسلم من غير تصديق ولا تأكيد له بل تسليما فرضيا يوافق عليه المتسلم لمن يتسلم (٢) منه لينتج منه ما يريده عليه -

ومن القضايا التي تجعل في قدمات القياسات الخيالات وهي قضايا لا تسمع لصدقها بل لانفعال وتأثر يعرض لنفس السامع منها على طريق التخيل فتقبض النفس عن شيء وتميلها الى شيء وتحبب اليها شيئا وتبغض اليها شيئا بما يحسن ويتقبح كما يشبه شيء ما بشيء محبوب مدوح بصفة من اوصافه كما يشبه الكريم بالبحر وكما يشبه ما ليس بمكروه بما هو مكروه كما يشبه العمل بالمرة المقيمة

فيحسن الاول اثر المدوح عند النفس ويحببه اليها ويقبح الثاني اثر المذموم ويينفضه اليها وهذا القسم هو القسم الاول الذي لا تصديق فيه ويشبه المصدق به من جهة التأثير فيجعل لاجله مقدمة في القياس فهذه هي اصناف المقدمات والاوليات العقلية والحسية منها هي مقدمات البرهان الذي تكتسب به العلوم الحكيمة على نظام وترتيب كما قيل نتيجة عن مقدمة ومقدمة لنتيجة على ترتيب واجب في الطبع في فطر العقول وطبائع الامور وكل تعليم لا يجري على نسقه وقانونه فليس من العلوم الحكيمة كما قال افلاطون كل التعاليم التي تجري على غير ترتيب ونظام ما في عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية فانما تصدر عن تحسين اقوال وتزيين الفاظ فقط .

والمسلّمات التي لا يوقف امرها على بيان كما يوقف امر مبادئ العلوم الجزئية بل تسلم مع تصديق او تكذيب او من غير تصديق ولا تكذيب تكون منها مبادئ الجدول والمنظومات الاكثرية تكون منها مبادئ قياسات الخطباء الذين يرومون اقناع السامعين بما يوردونه عليهم من البيانات والدلائل التي تغلب الفلّ وتبدل النفس قبل التحقيق والتدقيق والتحيلات هي مبادئ القياسات الشعرية والتي لا صدق فيها ولا تصديق يستعملها المغالطون في مغالطاتهم فتتصنف القياسات بحسب ذلك الى هذه الاصناف اعني الى البرهانية والجدلية والخطابية والمغالطية والشعرية .

الفصل الثاني

في المطالب

المطالب التي يتوجه اليها ذهن الطالب وسؤال السائل في الاشياء التي يطلب معرفتها واعلمها ويسئل عنها لاجل ذلك تسعة وهي مطلب ما هو ، ومطلب هل هو ، ومطلب لم هو ، ومطلب اي شيء ، ومطلب من هو ، ومطلب كم هو ، ومطلب كيف هو ، ومطلب اين هو ، ومطلب متى هو ، فهذه مطالب ومسائل مخصوصة بعبارات يميز بعضها عن بعض من جهة ما يسئل

عنه فيها وقد تدخل بأسرها في مطلب هل حيث يقال هل هو موجود، وهل هو جوهر، وهل وجوده لاجل كذا، وهل هو زيد، وهل مقداره كذا، وهل لونه أبيض، وهل هو في الدار، مثلا، وهل هو في سنة كذا وفي يوم كذا فأنما يكون كذلك إذا كانت الأقسام فيما يتوجه إليه المطلب (١) محصورة في عدد قليل يسهل على السائل عدها في التقسيم فيسئل السائل ويقول هل هو موجود في الأعيان أم وجوده في الأذهان فقط وهل هو جوهر أو عرض وهما قسبان أو يكون ظن السائل يتوجه إلى شيء معين من الأقسام الكثيرة فيقال هل طوله خمسة أذرع ولولم يظن ذلك لكان سؤاله مطلقا عن كميته فيقول كم طوله أو هل هو أبيض وهل هو في موضع كذا وهل هو لاجل كذا وهل هو في زمان كذا ومطلب ما هو يسئل أولا عن تفسير اسم الشيء فالعنى الذى عني به ما من المتصورات الذهنية وأما من الأعيان الوجودية فيقول مثلا ما الخلاه فيقول في جوابه فضاء خال من الأجسام ويقول ما الجوهر فيقال (٢) هو موجود لافى ووضع فيقتل الذهن بعده إلى مطلب هل ويقال وهل هو وجود في الأعيان أو تصور في الأذهان فقط فإن كل مسمى على ما قيل له معنى في ذهن قائله ومفهوم في ذهن سامعه وما يتصور في الأذهان قد يكون له نظير في الأعيان مسمى (٣) باسمه ويقال له أنه حيث يكون الاسم بينهما مشتركا للصورة الذهنية والعين الوجودية وهو للذهنى أو لا والاسم عبارة عن ذلك الذى في الذهن ولا يسمى المسمى ما لا يتصور في ذهنه فإذا عرفت الوجود سأل عن باقى الأحوال الوجودية من الكيف والكم والاین ومتى ولم وقد يتقدم مطلب أى شئ هو على مطلب هل هو بعد مطلب ما هو حيث يحتاج في جواب ما هو بجنس الشئ فيبقى للسائل فيه موضع سؤال فيسئل فيه عن فصله المتم لهايته فيقول أيما هو أى شئ هو كما يقول المجيب في جواب ما هو الشئ أنه حيوان فيود السائل ويقول أى حيوان فيقول طائر فيسئل ويقول أى طائر

فيقول المعتزلة فيقول وهل هو وجود أم لا فيقدم ما يتم به تصور الشيء في
الإنسان على ما يقتضيه وجوده في الإيمان من الكيفية والكمية والمكان
والزمان .

وقيل في التعاليم القديمة ان المطالب هي الثلاثة الاول اعنى مطلب ما هو ومطلب
هل هو ومطلب لم هو وتطلب الباقية في مطلب هل هو على الوجه الذي قيل
ومطلب لم ايضا يكون على وجهين اما لم الوجود في الايمان واما لم التصديق
وهو طلب الحق والبرهان فيجاب في الاول بالغاية التي لاجلها وجد الشيء كجاية ال
لم ذا وجد الانسان في الحياة الدنيا فيقال لتعرضه فيها للسعادة الأخرى او يقال
لم صدق بان الانسان ذو نفس فيقال لانه حساس وقد يتفقان فتكون علة التصديق
هي علة الوجود كما يقال لم احترق هذا فيقال لان النار اصابته ويقال لم صدق بانه
احترق فيقال علم بان النار اصابته فعلة الوجود كانت علة التصديق فكانت واحدة
في السؤلين الوجودي والذهني وقد يختلفان فيقال لم احترق فيقال لان النار اصابته
ويقال لم صدق بان النار اصابته فيقال لانه وجد محترقا والنار علة الاحراق في
الوجود علة الاحراق علة التصديق بمس النار عند الذهن فاذا كان البرهان بالسبب
الوجوب لوجود الشيء كالنار الاحراق سمي البرهان برهان لم وان لم يكن
بالسبب الموجب لوجود الشيء بل بما الشيء سببه كلاحراق للنار قيل له برهان ان
فانه كما ان وجود العملة يازمه في الوجود وجود المعلول كذلك وجود المعلول
يلزم منه عند الذهن وجود العلة فيعلم العالم به انه ما كان المسبب الا وقد كان السبب
وكلاهما يوجبان التصديق اليقيني اما في الاول فاذا كان السبب على كمال سببته
الموجبة لوجود المسبب واما في الثاني فاذا كان المعلول لاعلة له الا تلك الواحدة
كالنار لاندخان واما ان كانت في الطبع له علل كثيرة لم يلزم كما لا يلزم من حرارة
الماء الحار اصابته بالنار لانه قد يكون عن حرارة الشمس او حرارة العفن
او حرارة المعين والمنبع ويخص برهان الان باسم الدليل فاذا كان القياس
يعطى التصديق بان كذا كذا ولا يعطى العملة في ان كذا كذا في الوجود كما
اعطى

اعطى العلة في التصديق فهو برهان ان واذا اعطى العلة في الامرين جميعا حتى يكون الحد الاوسط فيه كما هو علة التصديق بوجود الاكبر للاصغر او سلبه عنه في البرهان كذلك هو علة لوجود الاكبر للاصغر او سلبه عنه في نفس الوجود وهذا البرهان يسمى برهان (لم وبرهان - ١) الان قد لا يكون فيه الحد الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر ولا معاولا له بل امرا مقارنا مساويا له في النسبة الى الملة حتى يكونا عن الملة معا كما يستدل بانقشعيرة ونارية البول على حمى القصب والدليل والمدلول عليه لازمان من لوازم الصفراء العفنة وليس احدهما علة للآخر ولا معاولا له بل المرة العفنة عليهما معا وقد يكون في الوجود معاولا لوجود الاكبر للاصغر لاعلة كما يستدل بحمى القصب على عفن الصفراء فيسمى الاول برهان الان مطلقا ويخص الثاني (٢) مع ذلك باسم الدليل .

والمحمول الذي يحمل على موضوع بالايجاب او بالسلب دائما او يوجب عليه او يسلب عنه في وقت ما يعنيته لاحالة اذا كان لا يجابه عليه كذلك او سلبه عنه سبب ووجب على الدوام او في الوقت المعين وكان ذلك السبب سببا ثالثا غير ذات الموضوع والمحمول وطبيعتهما هو الذي يوجب ذلك الحكم الدائم او الموقت فيهما وعلم العالم وجود المحمول للموضوع او سلبه عنه ولم يعرف السبب للموجب لم يعرف الضرورة الدائمة او الموقفة مثال ذلك ان من عرف كرية السماء بالآلات الارصاد والادراك الحسي ولم يعرف السبب الموجب لكريتها لم يعرف انها كذلك اولى كذلك في غير الوقت الذي ادركها فيه كذلك لا قبل ولا بعد فانه انما علم بالادراك الحسي انها كذلك حين ادرك لا قبل ولا بعد ولو علم انها كذلك لاجل بساطة جوهرها الذي هو لها دائما ما دامت سماءا لقد كان يعلم انها دائما كذلك وكذلك من رأى الشمس او غيرها من الكواكب تشرق وتغرب في وقتين معينين ولم يعرف السبب الموجب لذلك لم يعرف اكثر من انها طلعت او غربت في ذلك الوقت المعين فاما انها تطلع في مثله من دورة محدودة على التكرار ولا استمرار دائما ابدا فلا يعرفه دون ان يعرف السبب الموجب لذلك

وهو القوة المحركة لها المتشابهة الارادة والمسافة وبالجملة المتشابهة الدواعى
والاصوارف لا تختلف .

فنعول ان الشمس تتحرك بقوة ارادية . متشابهة الدواعى والاصوارف وكلما
يتحرك بقوة كذلك فحركته دائمة . متشابهة في السرعة والبطء فالشمس حركتها
دائمة . متشابهة السرعة والبطء فكل حكم ضرورى له سبب . وجب لكونه
كذلك في محمول القضية وموضوعها فعلمه الضرورى لا يتم الا بمعرفة ذلك
السبب ومن دون ذلك السبب يصح ان يعلم انه كذلك في وقت علمه به ولا يعلم
حاله فيما قبل ذلك وبعده من ضرورة او لا ضرورة دائمة او . وفتة فالعلم اليقيني
بكل ماله سبب يكون من جهة سببه واذا عرف من دونه ان الامر كذلك
ولم يعرف السبب في كونه كذلك لم يعلم انه ابدا اوفى وقت ما بالضرورة
كذلك .

وتدعى برهان الان يقينا دائما ايضا اذا كان على ما قيل من دلالة السبب على
السبب الذى لا شريك له في سببيته فاما اذا كان المحمول لا موضوع بذاته وكانت
ذاته هي التى تقتضى له وجودا في الموضوع فذاته السبب والقضية من اليقينيات
الاوائل لا من ذوات الاواسط وكذلك اذا كان الاوسط ذاتيا للاصغر فهو
هو بعينه والحكم على الاوسط هو بعينه الحكم على الاصغر فلا يكون مجهولا في
وقت لان من تصور الاصغر فقد تصور الاوسط في جملة ذاتياته وبذلك يجب
عنده وجود الاكبر للاصغر فتحكم هذه القضية وان كانت ذات وسط حكم
الاوليات في اليقينية .

الفصل الثالث

في انه كيف تعرف المقدمات الاولى وعلى

اى وجه يعلمها العالم بعد جهله بها

اذا لم يكن محل المحمول على الموضوع بالايجاب والسلب سبب في نفس الوجود
لم يصح ان يتبين حكمهما ببيان قياسي اذ لا يوجد بينهما حداوسط وانما اليقين يثبت .

في

في الحكم من جهة ان نسبة المحمول الى الموضوع لذاته فذات الموضوع
تقتضى وجود المحمول لها فنصورا المحمول والموضوع وجب عنده الحكم
فيها بالانجاب والسلب لذاتها لاسبب خارج عنها وان لم يكن كذلك فلا يمكن
ان يقع به علم يقين البتة لا اذا جعلناها منو سطا ولم يكن هذا المتوسط سببا
لم يحصل به العلم اليقيني فان جعلناه سببا كان محالا لان الامر لاسبب له وانما
الحكم في المحمول والموضوع بذاتها فامثال هذه الفضايا تكون بنبنة نفسها
فان اشكل منها شئ تبين بالاستقراء ولا يخلو حيثئذ من احدا من احدهما ان يكون
وجود نسبة المحمول الى جزئيات الموضوع بينا بنفسه بلاسبب والاخر ان يكون
وجود النسبة بسبب فان كانت بينا بنفسه بلاسبب في كل واحد من جزئيات
للموضوع كان البيان اما بالحق فقط وذلك لا يوجب الدوام فلا يكون الحكم
يقينيا فاما ان يكون بالعقل وهذا غير جائز لان المحمول اما ان يكون ذاتيا
للموضوع واما ان يكون عرضيا ولا يجوز ان يكون ذاتيا لان الذاتى يدخل
في شرح الاسم ولا يبين ببيان ولا يكون مجهولا لشيئ مع تصور الشئ بل هو داخل
في تصور الشئ - ولا يجوز ان يكون عرضيا من القوازم التي نلزم كلها تقال على
الجزئيات فيكون هذا العرض لازما لشيئ من المعاني الذاتية لجزئيات الموضوع
ويكون حمله على كل جزئى منها لاجل المعنى المشترك لها من الذاتيات فيكون
ذلك الذاتى العام من صفات الجزئيات سببا لوجود هذا العرض فيها (١) وقد
فرضناه بلاسبب واذا علم من جهة غير جهة ذلك السبب لم يكن علمه ضروريا
ولا يقينيا فكيف ان يكون بينا بنفسه بل قد يجوز ان يكون عرضيا للمعنى العام
للجنس لذلك النوع حتى يصح ان يكون مطلوبا ويكون مع ذلك ذاتيا لكل
واحد من جزئياته بلسرها فان الذاتى لجميع الجزئيات قد يصح ان يكون عرضيا
للمعنى الكلى عليها كالناطق الذى هو ذاتى الانسان وعرضى للجسم والياض عرضى
للجسم وذاتى للابيض والمتحرك بالارادة عرضى للجسم ومقوم ذاتى للحيوان
فتكون الواسطة في مثل هذه القضية للجزئيات صفة ذاتية ولا كبر صفة عرضية

فيثبت الحكم بتلك الصفة العرضية الى موضوعات الا صغرا بالتوسط فاستقراء
الجزئيات في مثل هذا يشهد للقياس شهادة تجعل القضية المحكوم فيها كالاولية
واما ان كانت حال المحمول عند جزئيات الموضوع غير بيّنة بنفسها بل يمكن ان
تتمين ببيان فذلك البياح اما ان يكون بيا نالا يوجب في كل واحد منها اليقين الحقيقي
الذي نقصده فيكشف وقوع ما ليس يقيني يقينا حقيقيا واما ان يكون بيا نالا بالسبب
الذي يوجب اليقين الحقيقي في كل واحد منها فيجب ان يتفق في السبب حتى
يكون وجوده للعين الكلي اولا فيكون نظرا قياسيا وان لم يكن هناك سبب
بل كان الحكم بيا بنفسه فقد قيل فيه اوجاهتين باستقراء فان فيكون استقراء بعد
استقراء على الاتصال فما لا سبب لنسبة محوله الى موضوعه ان لم يكن بيا بنفسه
فليس له بيان يقيني اليقينة بوجه قياسي .

واما التجربة فهي مثل حكمتنا بان السقمونيا تسهل المرة الصغراء من ابدان الناس
حيث ازال تكرار وقوعه عن الذهن كونه اتفاقيا ويجعل هذا في الاحكام اليقينية
لتكرار التجربة وان لم تعرف السبب الموجب وانما كان ذلك كذلك لصحة العلم
بان الفعل لم يكن اتفاقا بقى ان يكون للطبع او الحالة لازمة للطبع وذلك هو السبب
القريب او البعيد فقد عرف السبب من جهة ما هو سبب وان لم يعرف نوعه
وكيفية تأثيره فالعلم التجريبي ايضا انما يكون بمعرفة السبب والاستقراء من جملة
الحسوس يحصل به العلم الكلي فالعلم يفيد العلم الجزئي فاذا جرده الذهن من
الاعراض والقرائن حكمت به الطبيعة التي في ذلك الجزئي وهي واحدة في الكلي
والجزئي فيصير الحكم كليا ومتى لم تكمل التجربة بالتكرار في الاشخاص والاقوات
والاحوال المختلفة في غير السبب الموجب المتفقة في السبب الموجب لم تفد علما
كليا يقينيا بل ظنا غالبا وكذلك الاستقراء . لم يستوف الاقسام فالحسوس
والمحرب والمستقرأ ترجع الى مايزاته وهو الاولى الى ما هو بسبب وهو القياسي .
واقول ان اعتبار اليقين من جملة ما لا يعول فيه على تعليم المعلم ولا على شهادة
الشاهد بل على ذوق النفس السليمة الفطرة واه ميزان يعتبره بها من صفا وقوى

على الاطلاع على ما في نفسه ومعرفة معرفته وعلم عليه وهو ان يفرض الحكم اليقيني الالهي الاولي كالحكم بان الكل اعظم من جزئه ويعرف حد اصرار النفس على حكم هذه ويعرض كل حكم يريد اعتباره يقينته معه ويعتبر اصرار النفس عليه ويفرض ان الحكمين تناقضا فرضا ويعتبر ذهنه في ذلك الفرض وينظر هل يرجح ذهنه رفع احدهما ثبات الآخر فان وجد فليس يقين لانه لا يرجح رفع الحكم بان الكل اعظم من جزئه لاجل شيء من الاحكام الاخرى فبقي ان يرجح رفع الحكم الاخر واذا وجد ذلك الترجيح من ذهنه علم ان اعتقاده فيهما غير متساو وما لا يتساوى اليقين في يقينته فليس يقين عند من لم يساويه عنده فان استضعف ذهنه عن المعقولات جعل هذا الاعتبار والموازنة بالمحسوسات فتراه لا يرجح عليها شيئا فان رجحه على شيء بهذا الاعتبار دل على ضعف اعتقاده فيه وان تفاوتا تقاوم عنده الحكمان وصارت نفسه بحيث لا ترجح رفع احدهما فقد تساوى في الميزان ومساوى اليقين في يقينته يقين عند من مساواه عنده فهكذا تعتبر الاعتقادات اليقينية .

قول ارسطوطاليس ان قوة العادة قد تشهد لبعض الاورشهادة تساوى شهادة اثنين فينبغي لمن وزن تصديقه بهذه الميزان (١) الذهنية ان يفرض رفع العادة كما يرفع كل قرينة مع القضية ويستفردا في ذهنه مجردة عن كل شاهد لها وعليها اذا اراد اعتبار اوليتها وما اذا اراد اعتبار شواهدا تلك هي الحدود الوسطى وقد مضى الكلام في اعتبارها والمقدمات التي تجل في اوائل الانظار القياسية من كل فن ومن قدر على هذا الاعتبار بقوة ذهنه وملكته الصالحة في الاطار العلمية قدر على اعتبار الاحكام الحسية والتجريبية بتجربتها عما يغلط فيها وطاب السبب المشترك في جزئياتها والحكم اللازم في كليتها .

فاما كيف ينتج في الاحكام القياسية الاعم على ما تحت الاخص بواسطة الاخص مثلا كيف يكون الحيوان سببا لكون الانسان جسدا والامر في ذلك بالعكس عما في الوجود فان الانسان ما لم يكن جسدا لم يكن حيوانا وما لم يكن حساسا لم يكن

حيوانا فان كل واحد من الحيوان والحساس وصف ذاتي للانسان واذا كان الحيوان يكون من مجموع الجسم والنفس فكيف يحمل الجسم على الحيوان وهو كما يحمل الواحد على الاثنين وكما يكون البعض هو الكل وكذلك كيف تحمل النفس على الحيوان .

فنقول انا اذا اخذنا الجسم بمجرد جسميته لم يصح ان يحمل على المركب منه ومن النفس كالحيوان مثلا فلانقول ان الحيوان جسم مجرد من سائر الصفات الاخرى وان اخذناه بمعنى الجسمية معينا ولم نجرده عما يقارنه من اشياء اخرى كما لم نوجبه له صح ان يحمل على الحيوان حتى نقول الحيوان جسم ولا ننفي مع ذلك انه جسم مجرد كما لا ننفي انه جسم نياتي ولا جسم معدني فاننا لو عينا التجريد لما صح ان نضيف اليه فيما بعد انه ذو نفس حساسة طاقة ولو عينا معه النفس الحساسة لما صح ان نقول بعد ذلك انه جسم نباتي بل اذا قلنا جسما لم نرد على ذلك فيما نقوله ونعنيه (٢) ولم نرد بقولنا تجريدا من الصفات (ولا تعينا لصفة - ١) حتى يكون بحيث يجوز لنا فيما بعد ذلك ان نضيف اليه ذو نفس حساسة غير ناطقة او ذو نفس حساسة ناطقة او غير ذي نفس جاز لنا جملة على هذه كلها ولو عينا التجريد لما صح كما لا يصح ان نقول ان الحيوان جسم مجرد ولا ان الجسم المجرد من سائر الصفات حساس ولا ناطق بل لما اخلينا في قولنا من حكم تجريده او تبين وصف جاز جملة على كل جسم ووصوف بصفة ما قلنا جسم اسطعسي وجسم معدني وجسم نباتي وجسم ذو نفس حساسة وجسم ذو نفس ناطقة فان هذه كلها يقال الجسم عليها بلا شرط تجريد ولا شرط حكم يختص به دون غيره من الاحكام الخاصة .

قيل فيما سبق من التعليل ان الجسم بشرط التجريد يكون مادة وما يضاف اليه بعد ذلك يكون له صورة وبلا شرط تجريد ولا قرينة يكون جنسا فيقال في المادة انه منه فيقال ان الانسان مركب من نفس وجسم بهذا المعنى الذي به سمى مادة حتى يكون الجسم مادته والنفس صورته ويقال في الجنس انه هو وقرق بين منه وهو في الحكم فهكذا يحمل المعنى الكلّي الذي هو بعض معنى الجزئي على الجزئي

حيث يكون بعض صماته فيقال على انفراده كما يقال لان الانسان جسم ولولم يصدق انه جسم لما صدق انه جسم ذوقفس ويقال في التأليف كما يقال ان الانسان جسم ذوقفس وكذلك لا يحمل الجزء على الكل فلا يقال للركب من صورة ومادة انه هو المادة او الصورة بل يقال هو منهما مركب ومؤلف كما يقال ان الانسان مؤلف من جسم ونفس فعلى طريق الحل الكلى يكون الحيوان علة لكون الانسان جمعا فان الجسم للحيوان قبله للانسان وهو للانسان من اجل كونه حيوانا وبالموجبه الآخر يكون الانسان جمعا قبل كونه حيوانا فان المفرد قبل المؤلف لكن هذا في الوجود وذلك في الذهن والعقول وكذلك في الحساس والحيوان فهكذا يكون الاخص من صفتين كائنتين لموصوف واحد علة لوجود الاعم لذلك الموصوف اى انه عند الذهن له اسبق من ذلك وذلك له اسبق منه لما هو اخص منه .

وبالجملة لو وصفنا الانسان بالجسم قبل ان نصفه بالحيوان لما اصبنا فان الموصوف حيثئذ لا يكون انسانا ،الم يكن حيوانا فبحال ان يصل الجذ الاكبر في مثل هذا الى الاصغر قبل الاوسط وانما يغلط في امثال هذه كون المعتبر لا يفرق بين الاحكام الذهنية والاحوال الوجودية .

الفصل الرابع

في شرائط مقدمات البرهان

قد قيل ان مقدمات البرهان يجب ان تكون موجبة للنتائج التي يلزم صدقها عن صدقها فهي اقدم من النتائج والعلة تتقدم على المعلول بالذات فهي اقدم بالذات من النتائج وهي اقدم عندنا ايضا واسبق تصديقا من النتائج صدقا . ز مانا والعلل تناسب المعلولات فمقدمات البرهان تناسب نتائجها وتدخل معها في جملة العلم الذي هي منه او علم يشاركه واوائلها تكون بينة بنفسها واعرف واقدم من كل مقدمة بعدها لان ما بعدها من نتائجها فما لم يكن كذلك من المقدمات لم يصلح ان يدخل في مقدمات البرهان والانسان في مبدأ استفادته للعارف يلوح له الاقدم عنده على الاطلاق وهو اشد تأخر اعند (١) الطبيعة وهي الجزئيات المحسوسة

تفحص منها الكميات المشتركة الجنسية اذا عرفها معرفة ناقصة والميزات الخاصة اذا ازدادت معرفته بها حتى تكمل له بذلك المعرفة النوعية ع- ما قيل في ترتيب المعارف فيما سلف فاذا كنا نتعرف اول شئ طبائع الكميات الجنسية ثم النوعية كنا قد ابتدأنا بما (١) هو اعرف عندنا واقدم بالطبع وليس اعرف عند الطبيعة فان الاعرف عند الطبيعة هو الاشخاص الوجودية والاجناس والمعا في الكلية انما تستقر عند العارفين من الاشخاص (الوجودية فاذا انتهينا الى الانواع الاخيرة ختمنا التعليم فانا لانزل الى الاشخاص ع-٢) بمعرفةنا وعلما الكلي فاما اذا ابتدأنا اولا واخذنا من البسائط وصرنا على طريق التركيب الى المركبات فتكون قد ابتدأنا بما هو اقدم في الطبع ويختلف الحال في هذا فان من البسائط ما هو اعرف عندنا من المركبات وذلك فيما تركبه نحن كالحل والعسل للسكتيين ومنها ما المركبات اعرف منه لانا ننهي اليه بتحليل المركبات وذلك انما يكون حال معرفةنا بالمركبات الطبيعية فاذا كان البسيط اعرف عندنا من المركب وعرفنا به المركب نكون قد سلكتنا في معرفةنا ذلك سبيلا رها نيا لا محالة حيث كانت البسائط اسبابا للمركبات فان ابتدأنا من المركبات وسلكتنا الى البسائط ومن الجزئيات بالاستقراء الى الكميات كنا بذلك مستدلين غير مبرهين حيث يكون الاعرف عندنا اعرف عند الطبيعة فان الطريقة البرهانية تأخذ بما هو اعرف عند المتعرف الى ما ليس باعرف عنده ومبدؤ البرهان يقال على وجهين احدهما بحسب العلم مطلقا والآخر بحسب علم ما ومبدؤ البرهان بحسب العلم مطلقا هو مقدمة غير ذات وسط لا يتعلق بيان نسبة مجموعها الى موضوعها في الايجاب والسلب بخدا وسط ومبدؤ البرهان بحسب علم ما يجوز ان يكون ذا وسط في نفسه لكنه بوضع في ذلك العلم الذي هو مبدؤه وضعه فلا يكون له وسط في ذلك العلم في مرتبته منه وانما يكون له وسط في علم قبله او يكون وسطه في ذلك العلم من غير تلك الموتبة التي هو في مبدؤها .

مثلا انه اذا اخذنا في علم ما - ا - مبدأ - اب - وب - ليج - وج - لد - ود - له

(١) لا - فما (٢) سقط من لا .

واقطع

وانقطع البيان في تلك المرتبة ولم ينقطع في ذلك العلم ثم اخذنا في بيان في مرتبة اخرى من مبدء آخر غيره جعلنا - و - مبدءا اولاً - له - و - ز - لح - و - ح - لط - وعدنا فيينا - ا - بط - نكون قد بينا - ا - في ذلك العلم ولكن في مرتبة ليس في مرتبته حتى لا تكون قد بيناه بما تبين به فلا تكون قد بيناه بنفسه على طريق الدور ويجوز ان لا يكون له وسط بل يكون معقولا بنفسه وتسمى بالعلوم المتعارفة - و ما عدا ذلك مما تصدره العلوم من الحدود والمقدمات يسمى وضعاً والحدود تقال للتصور وتفيهم معنى الكلام للتصديق وقبول بوجه من الوجوه كما يقال ان النقطة شيء ما لاجزاء له والخط طول لا عرض له ويراد بذلك ليس (١) ان معنى الطول لا عرض له يصدق على معنى الخط بل اننا نعني بلفظ الخط هذا وكذلك بالنقطة فهو تقرير مفهوم الاسم ولو قال بدل هذا ان النقطة شيء من الموجودات ذلك الشيء لاجزاء له حتى يكون قد حكم حكماً فيه موضع تصديقي وقبول اورد وتكذيب ان في الوجود شيئاً لاجزاء له او شيئاً من جملة اشياء لاجزاء لها يسمى نقطة لكان تكون قضية .

فاما اذا قال النقطة شيء لاجزاء له والخط طول لا عرض له على معنى الحد وتفسير الاسم وما بعني باللفظة فلا يكون قد اضمربنا قاله حكماً لصدق ولا تكذيب (٢) ولا يقبل ولا يرد وانما يكون هذا وضماً من جهة ان المتعلم لا يلزم في تعلمه ذلك ولا يلزم بالفحص عن هذا الشيء الذي عني بهذا الاسم هل له (٣) وجود في الوجود ام لا وكيف وجوده وسائر ما يبحث عنه من احوال الموجودات فهو وضع من هذا القبيل .

وقد خصوا الحدود بتفسير اسماء الموجودات والرسوم بتفسير الاسماء فقط اما لما ليس بموجود او لم يعلم وجوده بعد وهو اصطلاح يجوز قبوله من يتصرف في كلامه وبحسبه المقدمة تحالف الحد من جهة التصديق فان الحد يقال ليتصور (٤) فقط والمقدمة تقال للتصور ويصدق بها تصديقاً معقولاً او تصديقاً

(١) لا - ليس معنى ان الطول الذي (٢) بهامش قط - ن - يصدق ولا يكذب

(٣) لا - هل هو موجود (٤) فقط - لتصور -

تقليد وقبول والتصديق وضع ينتظر له بيان فيما بعد ولذلك يسمى اصلا موضوعا ويسمى الحد وضعا وما كان من المقدمات المصدرة بها لا تنكرها نفس المتعلم ولا يكون عنده رأى يخالفها خص باسم الاصل (الموضوع - ١) ما تنكره نفس المتعلم لسمي مصادرة فيدخل من الحدود في اسم المصادرة ما تنكر نفس المتعلم وجوده كالنقطة التي لا جزء لها وطول الخط الذي لا عرض له وتختلف نفوس المتعلمين في معرفة الاوليات التي هي مبادئ البراهين في العلوم من جهة ضعف التصور وقوته بمجودة إلفطه فتكون الاوليات الجلية عند بعضهم اوضاءا ومصادرات وعلى كل حال فالنصديق بمبدء البرهان ينبغي ان يتقدم على التصديق بما هو مبدء له لان التصديق بالمبدء علة للتصديق بما يبرهن عليه به وحكم التصديق بذى المبدء مثل حكم التصديق بالمبدء يقينا يقيين وظنا بظن غالبا بغالب وضعيفا بضعيف فان لم يكن عند المتعلم تصديق بالمبدء البتة لم يكسبه ذلك تصديقا بذى المبدء فتكون الاصول الموضوعية في العلوم مقدمات مجهولة عند المتعلمين من حقها ان تثبت انما في علم آخر غير العلم الذي هي مبدء له واما في العلم نفسه في ثبوت منه لا تثبت به بل بمبدء غيره من مبادئ ذلك العلم فان المبدأ لا يكون واحدا في العلم اذ لا يكون قياس من قضية واحدة ولا اقل من قضيتين فاذا كانت قياسات كثيرة فاما ان تكون من قضيتين هلمبدأان يتركبان مع قضايا تنتج عنها وما ينتج مع ما ينتج واما ان تكون من مبادئ هي اصول موضوعة من اربعة فما فوقها حتى يكون قياس من قضيتين منها تنتج نتيجة وقياس من قضيتين اخرى تنتج اخرى ثم تتسلسل القضايا في المرتبتين عن القياسين الاولين من غير اختلاط بمثاله - اب - وب - ج - فاج - ج ه - و - ه - د - فحج - د - اج - و - ج - د - فاد - وايضا - ال - ول - م - قام - (٢) م - س - ون - ن - فم - ن - ام - وم - ن - فان - ع - ا - و اف -

(١) ليس في لا (٢) على هامش قط نسخة وهي - م ن ون س فم س - ام وم س فاس - ان ون ب قاب ب وب اج فاج - ال ول م قام - ج ه وه

د فحج د -

فع - اد - و - رب - قاب .

فتكون - اب - قد ثبتت من مرتبته (١) تحت مقدمة - ال - لامن المرتبة التي تحت مقدمة - اب - فلا يكون - اب - قد ثبتت - باب - دورا وهي في العلم الذي من جملة مبادئه - اب - الا ان بيانها يرجع الى مجده غيره وهو - ال فهكذا يتبين العلم في العلم نفسه وقد بين في علم غيره وهو الاكثر والاوجب وقد يتبين المبدؤ في العلم بقوة النفس في النظر العلمى لرياضتها بذلك العلم فيعود بعد النظر والتحرر الى ما قبله وضعا فثباته في عقله ويصدقته يقينا .

الفصل الخامس

في موضوعات العلوم ومطالبتها ومساثلها ومبادئها

للعلم الواحد بالنوع موضوع واحد بالنوع اما في العلم النظري فهو الذي ينظر في ذلك الموضوع ويبحث عن اوصافه حتى يحصل له معلومه مثل الساء لعلم الهيئة واما في العلم العملي فينظر في الموضوع لاجل عمل يعمل به وتأثير يؤثر فيه وفي اعراضه وخواصه التي له بحسب ذلك العلم (٢) المقصود مثل بدن الانسان لصناعة الطب وكما ان الموضوع الكلى للعلم الكلى كذلك جزئيات ذلك الموضوع لاجزاء ذلك العلم ومساثلها ففي كل حزه يبحث فيه عن اوصاف نوع من انواعه وفي كل مسألة مسألة عن اوصاف جزئى جزئى من جزئياته كما يبحث في مسائل علم الهيئة عن شكل القلک وعن وضعه وعن حركته فتكون الموضوعات في القضايا التي هي مطالب ذلك العلم جزئيات ذلك الموضوع الكلى مكل مسألة من علم الهيئة يكون الحد الا صغر فيها شيئا من الساء اما كوكب واما فلک خاص من الافلاك ويكون الحد الا كبر فيها صفة من الصفات التي توجب لذلک القلک او الكوكب او تسلب عنهما فيضع العالم الموضوع الكلى لذلك العلم الكلى ويستل عن صفاته التي تظن فيه - حتى يوجب له بنظره - ما يوجب منها ويسلب عنه - ما يسلب منها وفي مسئلة مسألة ينظر في واحد واحد من جزئياته اذ يضعه

في مسئلة مسئلة ويبحث عن صفة صفة من صفاته حتى يوجهها له أو يسلبها عنه تتميز العلوم بعضها عن بعض بموضوعاتها ولا يكون الموضوع موضوعا للعلم الواحد من كل وجه كما لا يكون جسم الانسان موضوعا لصناعة الطب من كل وجه بل من جهة ما يصح وبمرض ولصاحب علم الفراسة من جهة شكله وخلقه اللذين يستدل منهما على ملكته وخلقه فكذلك السماء تكون موضوعا في علم الهيئة من جهة الاشكال والحركات وللعلم الطبيعي من جهة الطبائع والخواص فكذلك يكون الموضوع الواحد للعلم الواحد والعلمين والثلاثة تشترك العلوم في الموضوعات وتباين وتختلف وكذلك في المحمولات ويتم العلم بأربعة اشياء هي الموضوع والمحمول والمبادئ والمسائل فيشارك في شئ من هذه الاربعة ويختلف بشئ منها والاسم والحداده من جهة ما يشارك فيه ويختلف معا فالموضوع واحد مشترك كما قلنا لسائر المطالب والمسائل التي فيه كالجسم المحسوس للعلم الطبيعي وبدن الانسان للطبيب والمحمولات كثيرة مختلفة في مسائله وهي الصفات والاعراض التي تعرض له بذاته لانه هو اخص ولانما هو اعم منه كالاعظم والاصغر والمسائل في المقدار للهندسة فانه لا يقال اعظم واصغر لانه هو اعم من المقدار ولانما هو اخص منه من الموجودات بل من جهة انه مقدار فهذه هي المطاويات التي تكون محمولات المسائل في العلوم والمبادئ هي التي تستعمل في قياساته مقدمات لها اما من البيئة بنفسها واما بما يتسلم من علم غير ذلك العلم والافقبادي العلم لانتين في العلم الذي يتبين بها كما ذكرنا وللعلوم العملية زيادة هي الاعراض والغايات التي لاجلها يكون العمل كالصحة لصناعة الطب والسعادة للفلسفة العملية فان العلوم قد تكون المسائل المعلومة فيها هي الغايات المطلوبة ولا تكون الاعمال هي الغايات وانما يعمل العالم لتئ هو غايته لاجله يتكلف التعب والمشقة في عمله فصناعة الطب موضوعها بدن الانسان ومبادئها من العلم الطبيعي ومن الحس والتجربة ومسائلها هي كيف تحفظ الصحة ويزال المرض وما ذا ومحمولاتها المصح والممرض والنافع والضار وغايتها حفظ الصحة وازالة

وازالة المرض فيتخصص النظر في موضوعها الذي هو بدن الانسان حتى يصير من جهة ما يصح ويمرض وكذلك يتخصص النظر في موضوع العلم الطبيعي الذي هو الجسم المحسوس من حيث يتحرك ويسكن ويتصف باوصاف تتعلق بالحركة والسكون .

وانما فصلت العلوم الى الاصناف التي فصلت اليها ولم يحسن العلم كله علما واحدا بالموجود كله لاسرر رج الى المتعلمين في تعليمهم وهو ان المجهول انما يعرف ويعلم بشئ هو اعرف منه واسبق علمنا ثم يعلم بذلك الثاني ثالث هو اعرف منه وبالثالث رابع ولواتسقت العلوم والمعلومات في وجودها على نسق واحد في ترتيب واحد من اعرف الى ما ليس باعرف ومن ثاني الى ثالث وكذلك الى آخرها لصح ان يكون العلم كله واحدا بالموجود كله لكنه ليس كذلك فان الاشياء ذوات المبادئ تعرف بمبادئها والمركبات ببساطتها والمعلومات بعلمها على وجه والعلل بمعلولاتها على وجه آخر والمحسوسات بتبيلها والبساط بادراكها ولكنه بمعرفتها من طريق الاستدلال والعلل والمعلولات من كل فن مترتب في الوجود على مراتب عدة لانها وان كانت لا ترجع باسرها الى مبدء واحد فانها تتشعب في صدورها عنه عرضا كما تترتب طولاً فتتقسم من حيث تتشعب من جهة المبادئ طولاً وعرضاً فتشعب العلوم الجزئية كذلك عن العلم الكلي بتشعب الموضوعات ومبادئ البيانات والمطالبات في النظريات والاعراض في العمليات فيكون الجسم مطلقاً من جهة (١) ، وموضوعات العلم الكلي مثل غيره من الموجودات لدخوله في جملة الموجود الذي هو موضوع العلم الكلي من حيث هو موجود ويكون من حيث هو داخل في الحركة والسكون ومبداً منها من موضوعات العلم الطبيعي ومن جملة الاجسام الفلكية افلاكها وكواكبها من جهة ما هي داخله في الحركة والسكون وما يلزمها ويتسبب منها من جملة العلم الطبيعي ومن جهة الاشكال والحركات وتقديرها بالمقادير والازمان من جملة العلم التجوي كما انها من حيث يحكم عليها وفيها ومن جهتها باحكام تتسبب

من تأثيراتها في عالم الكون والفساد من جملة الاحكام النجومية فيكون علم النجوم غير علم الاحكام بالتوابع والجنس ويكون جسم الانسان من حيث هو داخل في الحركة والسكون ومبذنها من جملة العلم الطبيعى ايضا ومن جهة ما يصح ويمرض ويتوصل الى ازالة مرضه وحفظ صحته موضوعا لصناعة الطب فيكون علم الطب من العلوم الجزئية تحت العلم الطبيعى من حيث هو علم نظرى ومن جهة غايته العملية صناعة خاصة مخالفة للعلم الطبيعى في الغاية دون الموضوع وكذلك علم احكام النجوم ايضا من جهة النظر في طبائع الاجرام السماوية وتأثيراتها وانعكاسها وانفعالاتها من جملة العلم الطبيعى وجزئيا تحته ومن جهة ما يراد منه الانذار بما يكون قبل كونه علما خاصا هو علم الاحكام وكذلك الهندسة والمنظر وعلوم الخيل في الحركات وعلم الهيئة .

اما الهندسة فعلم كلى ينظر في المقادير من جهة التشكيل والتقدير والمناسبة بينها والمنظر تحتها تخصص بخطوط خاصة بالبصر من المبصرين وعلم الخيل يختص بدوره بمحركات طبيعية وقسرية ومركبة منهما فيكون تحت العلمين الطبيعى والهندسى اما الهندسى من جهة موضوعه واما الطبيعى من جهة عوارضه الخاصة بعلمه وعلم الهيئة تحت العلم الطبيعى من جهة موضوعه الذى هو جزء من موضوع العلم الطبيعى اعنى الافلاك والكواكب وتحت الهندسة من جهة عوارضه المخصوص وهو النظر في الاشكال والحركات وحساب المقادير والاوقات وكل ذلك داخل في جملة الموجود واجزاء من الموجود لكنه يخالفه من حيث يختص بنظر كل واحد منهما بفرض يخصه فنظر العلم الكلى فيه من حيث هو موجود ويطالب بصفاته وخواصه من حيث هو كذلك وينظر (ق - ١) العلوم الجزئية في صنف صنف ونوع نوع منه من جهة اشياء اخرى على ما قيل .

هكذا جاء في النقول القديمة ولم تكن في خلافهم على ذلك فائدة في العلم فاستمر العلماء في نظرهم عليه واراد قوم من المتأخرين ايجاب هذا التقسيم وجعله ضروريا في العلم والتعليم فتمحلوا وطولوا وعدوا او اوجب وما وجبوه في تعليمهم وتصابيغهم

وتحليطهم في إرادهم (١) مسائل علم بمسائل علم آخره ورد وفي علم الطب من الطبيعيات وفي العلم الطبيعي من العلم الكلّي وفي العلم الكلّي من الطبيعي فتعدوا ما يجب في التعاليم حيث أوردوا ما أوردوا بيانه في علم ليس فيه أصول بيانه ولا فيما يتبين به فانظمت بياناتهم على غير أصول واختلط التعاليم بالتقليد والتقليد بالتعليم فخرجوا بذلك من زمرة الفلاسفة الذين يرتبون بياناتهم على الترتيب المنطقي المذكور فننظر الآن في ترتيب العلوم وما قالوا فيه وأوردوا له من الاحتجاج وتأمله حتى يتحقق لنا وجوب ذلك أولا وجوبه وفائدته إن كانت .

الفصل السادس

في ترتيب العلوم الحكيمة وما

تشترك فيه وما تفرق به (٢)

لما كان العلم والعلوم من الأشياء المضافة العلم علم بالمعلوم والمعلوم معلوم بالعلم والمعلوم هو الموجود والموجود على قسمين . وجود في الأعيان وموجود في الأذهان فالعلوم كذلك أيضا وجودية لما في الأعيان وذمنية لما في الأذهان ومن الموجودات من حيث يعلم ما هو أعرف أي متقدم في المعرفة عندنا وما هو متأخر في المعرفة عندنا فنترتب العلوم كذلك أيضا لأجل ما هو الأولى بالتقديم في التعليم وهو الأعرف عندنا وإلى ما هو أولى بالتأخير وهو المتأخر في المعرفة عن ذلك المتقدم ولو كانت الموجودات متصل على سنن واحد في التقديم والتأخر من أول إلى آخر وينحصر الكل في الوسط لقد كان ذلك الترتيب أولى بأن يحاذي في التعليم من غيره فكانت العلوم تبدأ من المبدأ الأول وتنتهي فيما يليه وإلى ما يليه إلى آخر الموجودات فكان العلم يحاذي في ترتيبه ترتيب الوجود (٣) لكن إلا سر في الوجود ليس كذلك لأن الموجودات على ما يبينه العلم الإلهي تبدأ من مبدأ واحد وهو المبدأ الأول لها بأسرها وتنتهي إلى شعب كثيرة

(١) لا - أراد بهم (٢) لا - منه (٣) لا - الموجود .

تفترق عرضاً مع الطول بجمعية مع (بعدية - ١) فتفترق الجداول ولا تنتهى فى سنن واحد الى معلول واحد اخير عن علة واحدة اولى فصار لذلك انقسام الموجودات الى انواع تعمها اصناف مختلفة لا يتسق بعضها على اربعض فى ترتيب التعليم كما لم يتسق فى ترتيب الوجود فتصنفت العلوم الى اصناف عدة ولم ترتب فى التعليم مسئلة بعد اخرى يستعمل عليها علم واحد فجعلوا (٢) من العلوم الحكيمية علم المنطق يستعمل على علوم سبق تفصيلها وعلم الطبيعيات يستعمل على علوم باصناف المحسوسات الوجودية وعلم الرياضيات يستعمل على علوم ذهنية وعلم الالهيات وهو العلم الكلى ينظر فى المبادئ الاولى وبداية الخلق كيف هى ويعرف الموجود من حيث هو موجود فصنفوا العلوم الذهنية الى ذهنية صرفة لا يتعدى حكمها (٣) الى الازهان والى ذهنية يتعلق حكمها باشياء وجودية .

والذهنية الخاصة منها علم ومنها علم العلم وعلم العلم هو المنطق الذى يفيد القوانين العقلية الواجبة فى العلم والتعليم والقبول والرد والتصديق والتكذيب والعلم هو علم الكميات التى هى المقادير والاعداد فعلم المقادير منها يتعلق بعلم الاشكال لأن المقادير تنأى الى الاشكال وتحدد بها ويجمعها علم الهندسة وتستصحب معها شيئاً من علم العدد لأجل علم المقدار من اجل ان المقدار يعد ويعلم بعدده وعلم الاعداد منه علم خواص الاعداد وهو (الارثميا طيقى) ومنه علم الحساب الذى يتعلق بالجمع والتفريق فى المعدودات والاعداد واما العلوم الذهنية التى يتعلق حكمها باشياء وجودية فهى علم هيئة الافلاك وحركاتها وهى الى الموجودات اقرب منها الى الذهنات وانما تنسب الى الذهنات من اجل بيانها تاها الهندسية والحسابية فهذه هى الذهنات ولان مبادئ المحسوسات اشياء غير محسوسة فالعلم الالهى هو علم المبادئ والكميات قبل الجزئيات فالعلم الالهى هو العلم الكلى والمبادئ تتقدم على ذوات المبادئ فالعلم الالهى يتقدم بالطبع على سائر العلوم ولان المبادئ المتقدمة بالطبع على ذوات المبادئ متأخرة فى معرفتنا عنها فالعلم الالهى

(١) سقط من لا (٢) لا - تعلوا به العلوم الحكيمية على المنطق (٣) لا - صافى .

يتأخر في تعليمنا وتعلمنا عن غيره من العلوم فهو مبدأ العلوم بالطبع وغايتها في المعرفة وفيه العلم الكلي ويحمل في العلوم الأخرى مبادئ منه يتسلها المتعلمون تلك العلوم تسلياً مقبولا من غير برهان حتى اذا انتهى بهم التعليم الى هذا العلم برهنوا فيه واقتدى الخلف في ذلك بالسلف المشهور مثل ارسطو طاليس والاطون فانهم صنفوا العلوم اصنافاً من غير تقسيم ولاتعليم واصولها ثلاثة على ما ذكرنا الطبيعي والارياضي والالهى والمنطق فهو علم العلوم .

والمتأخرون اشتغلوا بتعليل ذلك (١) فما قيل فيه ان الاشياء الموجودة اما ان لا يكون وجودها باختيارنا وفعلنا واما ان يكون وجودها باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى فلسفة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية والاشياء الموجودة في الاعيان التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الاولى على قسمين احدهما الامور التي تخلط الحركة والثاني الامور التي لا تخلط الحركة والامور التي تخلط الحركة على ضربين اما ان يكون لوجودها الابان تخلط الحركة مثل الانسانية والتربيع وما شابه ذلك واما ان يكون لها وجود من دون ذلك والاول على قسمين لانه اما ان يكون لافي القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والقرسية واما ان يصح عليها ذلك كذلك في الوهم دون القوام مثل التربيع فانه لا يجوز تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة .

واما الامور التي يصح ان تخلط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية وتكون من الامور التي يصح تجريدها عن الحركة ما صحت عليه وجوب ومنها ما لا يكون صحتة الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع عليها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي فيفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هي مجردة لانها تكون من جملة النظر في الاشياء لانه حيث هي في مادة اذ هي

(١) ها مشي قط - اعني في تصنيف العلوم الى هذه الثلاثة المذكورة

من حيث هي هي لا في مادة وان ينظر فيها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهم كونه الا مع نسبته الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نارا او هواء في الكثير من حيث هو اسطوانات وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اي مبدأ حركة بدن وان كان تجاوز مفارقة بذاته واما ان يكون ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى المادة ومخالطة حركة فانه قد تتوهم احواله من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع والتفريق في العدد ومسائل الاحوال التي تلحق العدد وهي في اوها م الناس او في موجودات متحركة منقسمة فاصناف العلوم اما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصورا وقوما وتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لا قوما واما ان تتناول اعتبارها من حيث هي مفارقة لها تصورا وقوما فالقسم الاول هو العلم الطبيعى والثاني هو الرياضى المحض وعلم العدد المشهور منه .

واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والثالث هو العلم الالهى - وهذا التقسيم بهذا التعليل والتفريع والتطويل قد تسلم فيه ان من الاشياء ما يخاطب الحركة ومنها ما لا يخاطبها والذي يخاطب منه ما لا وجود له الابحاث يخاطبها ومنه ما يوجد مخالطها وغير مخالط والتي لا تتجرد اما ان تكون لا في القوام ولا في انذهن يصح تجردها كالانسانية فاما ان يصح عليها التجريد في الوهم دون القوام مثل التربيع .

وهذه اشياء تحتاج الى بيان وأى بيان فان من الحكماء (١) من يقول بحركة النفس ويرى ان حركة البدن تابعة لها وليس في الوجود ما لا يخاطب الحركة اما محرك واما متحرك واما منه واما فيه واما ما اليه ان عني بالمخالطة هذا وان خص بمخالطة الحركة المتحرك فقط فعليه ان يبين اعنا به ذلك وحيث لا نسلم له

انه لا يتحرك سوى الجسم .

والذين تسموا الى هذه الاقسام ما امنوا هذا الامعان وانما سموا الطبيعيات من جهة المبدأ المحرك لها حركة محسوسة من تلقائها لا بقسر من خارج كحركات الاسطقسات والمعادن والنبات والحيوان التي لها من تلقائها كالجري في هبوطه والنار في صعودها .

والرياضيات هي العلوم الذهنية التي للنفس بها رياضة تزيد في فطنتها واستقلالها بقوة تقدر بها على النظر في العلوم العالية والالهيات النظر في المبادئ غير المحسوسة التي دلت عليها افعالها في المحسوسات ويعرف ذلك من تسميتهم فان علم الهيئة لا يتجرد نظره عن الاجسام المحسوسة لاني الوجود ولا في التصور وقد جعلوه من الرياضيات والطبيعي ينظر في النفس وهي غير محسوسة وعلى مذهبهم غير متحركة ولا مخالطة للحركة لانها ليست مبدأ قريباً للحركة بل يقولون انها تحرك بواسطة قوى اخرى ولو اراد مريد ان يجعل العلم واحد ليتدنى فيه من اول الطبيعيات وينتهي الى آخر الالهيات ويوسط الرياضيات لم يكن عليه في ذلك حرج ولو قدم الرياضيات وتلاها بالطبيعيات ثم بالالهيات لقد كان الامر كذلك وانما الذي لا يجوز في التعليم هو تقديم الاخفى على الاظهر وتفصيل العلوم كتفصيل الكتب بل كتفصيل التعاليم والفصول فضمن الكتاب عرض واحد كلى والتعاليم والفصول تتكلم في جزئياته وانما الكلام في طريق التعليم (وان الاشياء التي هي متقدمة عندنا في المعرفة واجباب العلم - ١) متاخر - ٢ - عند الطبيعة في ايجاب الوجود لان الاعرف عندنا ليس هو الاعرف عند الطبيعة فيفتتح العلم الجزئي باصول من العلم الكلى والادنى من الاعلى فتكون تلك الاصول عند من سبق له علم بها من العلم التي (٣) هي منه معلومة بيئة يحكم فيها وبها وعند من لم يسبق له بها علم موضوع مقبولة يتسلها .

والعلوم التي تتبين بها كقضية شرطية معها هي تاليها والاصول مقدمها تتبين

(١) سقطت من (٢) كذا - والظ هر - متاخرة - ح (٣) كذا والظ هر

الذهبية تنج .

في العلم لزوم التالى للمقدم وبصحة وجود المقدم يصح وجود التالى فهكذا فعل
ارسطوطا ليس في الطبيعيات واثليدس في الهندسيات ولم يفعل كذلك جالينوس
في الطبيات بل تكلم في الاسطقسات والمزاج كالأفلسفيا طبيعيا في علم الطب
وما بينه بينات تعلم من الطب وجزئيات مسائله حتى يعيب (١) عليه ذلك من عابه
ويقول انه استعمل الدور وهو لا يعلم وما استعمل في كتيبه دورا في بيان وانما
تخليط الكلام في العلوم يضل المتعلمين واذا اتسقت المسائل بعضها على بعض
كما فعل اقليدس في كتابه كان اولى في مذهب التعليم ومتى لم تكن لم يتم العلم
المحقق وصار كالأخبار التي يتقلدها السامعون من الرواة الذين لا يعلمون صدقهم
من كذبهم.

الفصل السابع

في مبادئ البراهين وكيف يتعرف

الانسان ما لا يعرفه منها

قال ارسطوطا ليس من فقد حسا من حواسه فقد علما من علومه وهو المعلوم
الذى ينتهى اليه الذهن من ذلك الحس فان العلم اليقيني المكتسب يحصل بالبرهان
والاستقراء والاستقراء يرجع الى الحس ومن مقدمات البرهان ما يحصل بمبادئها
بالحس ويتصور (٢) من جهته ومتى اراد احدا ان يعرفها لمن لا يعرفها لم يمكنه
ذلك الا باستقراء يستند الى الحس مثل القضايا التي يحكم فيها بثقل الارض وخفة
النار وحرها ومثل الاشياء التي تتصور من المحسوسات كالجسم والسطح والخط
والاشكال المستديرة (والثلثة - ٣) والمربعة ونحوها فاما كيف يتعرف بالحس
ومنه يصير معقولا .

وقيل في هذا الموضع ان المحسوس غير المعقول والمعقول غير المحسوس في سائر
الاشياء ويصح ان يعنى بالمعقول ما يدرك في الازهان متصورا فيها وبالمحسوس
ما يدرك في الاعيان واما على ان يفصل ما في الازهان الى اصناف يجعل بعضها
معقولا وبعضها متخيلا وبعضها متوها على ما قد قيل وبلغ فيه قوم من المتأخرين فلا .

(١) لا - لا يعيب (٢) يحصل (٣) ليس في قط

وقد اتضح وانكشف المتبصر من ذلك في علم النفس وتحقيق الحق في المختلف فيه منه فاما ما يتصور في الازهان من الاشياء الوجودية فانه مشترك للكثير من المحسوسات الشخصية كالانسان لزيد وعمر ووخالد ونحوها فالمحسوسات مبادئ العقولات والعلم بالعقول لانه انما يقال على الاشياء الذهنية التي تحصل من الاشياء الوجودية واكثرها من المحسوسات المفردة والمركبة فلذلك من قد حسا من حواسه فقد علما من علومه فانا راينا الاكسلة لا يتصور الا لوان ولا يعقلها ولا يتخيلها وكلما اشير اليها بعبارة تنبيه عليها يذهب ذهنه في مفهومها الى شئ مما عرفه من احدى الحواس الاخر وكذلك الاخشم خلقة في الارياح فيعلم من هذا ان من العلومات ما عسانا لانعرفه ولا نهتدى اليه لانا لانعرف مبادئه التي ندرکها فتنبهنا عليه ولا ننبه على عمله حيث لانجد من ينبهنا عليه ونقيس على ذلك من فاقد البصر كيف لا يتنبه على مدرکاته ولا يشعر بان في الوجود منها ما يتنبه عليه كذلك لولم تخلق للبشر حاسة البصر لم يشعروا بمد درکاتها ولم يتنبهوا عليها وان استفاد الانسان في وقت من زمانه ما به يدرك ما لا يدركه الآن من اشياء لاتناولها حواسه المعروفة وتفرد عن شرکاته فيها تفرد بعلم ومعرفة تخصه دونهم بما انكشف له ولم ينكشف لهم ولعل اكثر الموجودات واجلها واشرفها من النفوس والروحانيات والملائكة من هذا القبيل بل وما جل عنهم وعلا ولعل بصر البصيرة ينكشف عنه غطاء فيدرك من ذلك ما لم يدركه قبل فيعرف منه ما كان يحمله فاذا كانت المعلومات الحاصلة لاذهان العلماء انما تكون من جهة ما يدركونه من الموجودات فمن لا يدرك لا يعلم ومن يدرك يعلم بحسب ما يدرك ومن المحسوسات اشياء في التركيب تتميز بالتجليل على ما قلنا ومنها اشياء تدرك على بساطتها كحرارة النار وبرودة الثلج ونحوها والاوصاف الذاتية للشيء قد سبق القول بانها هي الاصول في الموجودات والمعاني الاولى في المفهومات ولا تكتسب بالبرهان اما من جهة الوجود فانها الاصل من الموجود الذي يتصف بما يتصف به بما يضاف اليه من الاوصاف

فهى (١) الموضوعات فى القضايا لما يحمل عليها وتوصف به والمحمول انما يطلب للوضوع لا الموضوع للمحمول فالأوصاف الذاتية لاتطلب للأوصاف العرضية وانما تطلب للأوصاف العرضية لها وكذلك لا يطلب بعضها لبعض ولا يتبين وجود بعضها لبعض بخدا وسط اذ ليس بينها حدود وسطى وانما بعضها لبعض بالذات فان الأوصاف العرضية لاتتوسط بين الأوصاف الذاتية بعضها لبعض مثاله ان الأوصاف الذاتية للإنسان هى الحيوان والناطق فالحيوان للنساق لا يتبين برهان ولا الناطق للحيوان فان احدهما لا يتصف بالآخر وانما يتصف بهما الموصوف والا فالناطق لا يلزم ان يكون حيوانا كما لا يلزم الحيوان ان يكون ناطقا وانما تتبين الأوصاف اتى تتصور للشيء لكونها (٢) ولا كونها فيتبين كونها بالحد الاوسط الذى توجبه ولا كونها بالحد الاوسط الذى ينتفى عنه وليس كل وصف عرضى يحتاج الى بيان بل قد يكون منها لازم لذات الشيء فلا يتبين بحجة وقد يكون لازم للالزام فيتبين بحجة هى الالزام الاول واذا كان فى مقدمتى القياس مقدمة ذات وسط تتوسط البيان بين محمولها وموضوعها احتاجت الى بيان بقياس آخر وان لم يكن لم يحتج كما قيل وانما تكون مقدمات البراهين كلها غير ذوات أو ساطعة بانفسها عند الذهن بفطرة العقل أو بشهادة الحس والاستقراء والتجربة والاختبار المتواترة التى يبطل معها الشك وتنتفى اسباب الريبة وما يقال من ان البرهان بين الضروريات الدائمة بالضروريات الدائمة الكلية فغير لازم فى البرهان وانما هو الذى يكتسب اليقين الدائم فى الدائم والموقت فى الموقت والكلى فى الكل والجزئى فى الجزئ ولا يكتسب الحد بالبرهان اذ لا يحتاج الذاتيات الى بيان لانها تفسير الاسم ومعناه عند من عناه كما لا برهان على ان الحيوان الناطق هو الانسان فان المسمى بمناه به وعناه فى كلامه والسامع فهمه منه والمسمى لا يسمى بحجة والسامع لا يفهم بحجة اكثر من صحة النقل عن المسمى فهذا منتهى الكلام فى البرهان والقياسات البرهانية (والحدائق كما هو اهلها

(١) لا يرى للموضوعات من (٢) قط - لشيء كونها

المقالة الخامسة

في طويقا (٢) وهو علم الجدل

الفصل الاول

في القياسات الجدلية

القياسات التي ذكرها ارسطوطا ليس بعبارة وكفى بها عن الحجج هي التي قيلت في الاشكال الثلاثة على اختلاف ضرونها وهي في الصورة (٣) التي من اجلها تسمى قياسا وسولو جسموس كذلك وكان السولو جسموس الذي نقل الى العربية بلفظة القياس امما للقول المؤلف الذي يلزم عن (٤) التصديق بما وضع فيه تصديق بقول آخر من الضرورة وليس له اسم في العربية ينقل اليه فقييل قياس وجامعة وقرينة بهذا المعنى الذي يلتفت اليه لا الى اللفظ (٥) وهو الاحتجاج والحجة والدليل والاستدلال ويختلف بعد ذلك من جهة الا تاويل الموضوعه فيه في صدقها والتصديق بها فالبرهانية هي اليقينية من اليقينيات التي لا ريب فيها على ما قيل من جهة مادة القياس التي هي المقدمات وصورته التي هي شكل الاقتران والفرض فيه معرفة الحق من جهة ما هو حق فكأنه لا فرق فيه بين ما يلعبه الانسان منه لنفسه ويناجيها به وبين ما يلعبه لغيره .

فاما الجدليات (٦) لآمن جهة الحق والباطل بل من جهة ان الأرض ليس هو الحق بعينه سواء كانت حقا ولم يكن واتما هو طلب ما يفهم به الخصم في المناظرة والمجادلة ويقطع به عن الاحتجاج ويظهر به خصمه عليه عند السامعين سواء كان بالحق او بغيره والحق فيه لا يراد لعينه ولا يراد لعينه بل يراد اوريد لا تقبل .

(١) من قط (٢) لا - طويقا (٣) لا - الضرورة (٤) لا - عنه (٥) لا - الالفاظ

(٦) ن - بالعرض فالنظر فيها لا من .

وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل وتلك اما ذائعة على الاطلاق وهي التي يقول بها جمهور الناس ويوافقون عليها من غير اختلاف واما ذائعة بالاضافة وهي التي يراها اكثر الامم والمعتبرون من القبائل المختلفة او واحد مقدم متفق عليه ولا يخالفه من يعتبر بمخالفته من المشهورين . ومن الذائعة ما تكون ذائعة بانفسها ومنها ما تكون ذائعة على سبيل المضادة والمشابهة من جهة الضد او الشبيه اما في المضادة فكما يقال ان كان العلم بالاضداد واحدا فالحس بالاضداد واحد واما في المشابهة فكما يقال ان كان الاحسان الى الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء جميلة وقد يتفق ان يشتهر القولان المتناقضان من ذلك والمتضاد ان معاين ان يكون القول بانه ان كان العلم بالاضداد واحدا فالحس بالاضداد واحد وايضا ليس ان كان العلم بالاضداد واحد فالحس بها واحد فيكون هذا مشهورا عند قوم وفي قول وذلك مشهورا عند قوم وفي قول وكذلك ان كان الاحسان الى الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء جميلة مع مقابله الذي هو ان كان الاحسان الى الاصدقاء جميلا فالاساءة الى الاعداء ليس بمجمل فيكون كل من القولين مشهورا عند قوم وبموجب خلق وعرف وكقولنا ان النفي وبال وان النفي نافع كلاهما مشهور وبهذا يصح ان تكون قياسات جدلية صحيحة من مقدمات ذائعة تنتج نتائج متقابلة وضد الذائع هو الشنع وليس الذائع هو الصادق بل قديح (١) غير الصدق ويصدق غير الذائع ولا الشنع هو الكاذب فكثير من الحق شنع وكثير من الباطل ذائع .

وانما قال ارسطوطا ليس ان القياسات الجدلية هي المؤلفة من الذائعات لكون الجدل صناعة معدة لمخاطبة كل انسان وفي كل مسئلة كلية على طريق الانصاف بالعقل العاقل ولا يتوصل الى ذلك الا بالمقدمات المشهورة المتسلسلة من الخصوم ولهذا كان ملاك الامر في القياس الجدلي هو المسئلة والجواب والمسئلة صورتها صورة مقدمة محولة عن صيغة الاخبار الى صيغة الاستخبار فيكون عدد المسائل كعدد المقدمات وتكون المسائل الجدلية في علوم مختلفة منها خلقية

كقولنا هل اللة جميلة ام لا ومنها طبيعية كقولنا هل الحركة موجودة ام لا ومنها منطقية كقولنا هل العلم بالمتضادات واحد ام لا .

والمسئلة الجدلية انما يستل عنها السائل اما لنفسها او ليعرف بها غير ها من الامور التي تختلف فيها الخواص والعوام فيما بينهم بعضهم مع بعض مثل ان الحاقة في كل شئ واجبة وليس الحاقة في كل شئ واجبة فانم تستحسن في اشياء ولا تستحسن في اشياء . ومثل ان حفظ المال اثر وانفاقه فان العوام يوجد بينهم في ذلك خلاف مشهور في المتقابلين يحتاج به الجادل على خصمه بحسب الشهوة (١) وقد تختلف الخواص والعوام في مسئلة مثل ان الجميل اثر عند الخواص من اللة واللة اثر عند العوام من الجميل .

والشكوك تعرض في المشهورات اذا وجدت قياسات حقيقية برهانية او مشهورات جدلية تخالفها واذا عرض فيها الشك لاحد يطلب ان يكون عنده مبادئ قياسات جدلية وقد يعجز النظر عن نصرة قول فيرذله المجادلون ولو كان حقا او يوجد رأى يستند الى كثير من الناس او كثير من المذكورين يخالف المسئلة فيبطل شهرتها ويخرجها عن الصلاح للبدئية في القياسات الجدلية ويجرى في عبارة القدماء ذكر الوضع وهو رأى شنع يخالف المشهور ويضاده مثل رأى رتين (٢) في ان الحركة غير موجودة عند من لا يعرف معناها على ما قد بيناه نحن في الطبيعيات فصدقناه بحسب مفهومه الذي اوضحناه ومثل رأى (٣) ما لسنس وهو انه لا كثرة في الوجود بل الوجود كله واحد وانما يوضع مبدأ في القياسات وان لم يصدق به لعظم قدر الشخص الذي ينسب اليه فلا يقدم السامعون على رده بل يقولون في انفسهم حيث يضحونه في مبادئ قياساتهم انه لعلهم يكون حقا من وجه لا نعلمه .

ومن يخالف هذه المشهورات لا يلزم ان تكون مناظرة ومخالفة بالمشهورات بل منهم من لا يناظر اما للحاجة وجده ما يعرفه ويقرنه بقلبه ودنسانه وان رام احدا ان يرد عن ذلك بقول يناظره به لم يجد قولاً ايبين ولا شهر من القول

المجود الذي خالف عليه وانما يحتاج في البيان على الشيء بما هو اظهر واشهر منه .
 قال ارسطو طاليس ان ممن يخالف المشهورات الذائفة من يحتاج ان يعاقب (١)
 كمن يجحد وجوب عبادة الخالق ويستجيز عقوق الوالدين ومنهم من يحتاج الى
 تعريف من جهة الجنس كمن لا يعرف بحرارة النار وبرودة الثلج ولما كان
 موضوع المنطق العلوم والامور الكلية وكان الجدلي من بطلته كان موضوعه
 ايضا من العلوم والامور الكلية فحملاته كذلك ايضا وذلك اما ان يكون
 من الاجناس واما ان يكون من القصول واما ان يكون من الخواص (واما ان
 يكون من الاعراض واما ان يكون من الحدود والرسوم - ٢) لان الكليات
 هي هذه لا غير وانما يخالف من جهة الترض الذي يؤمه الجدلي لا من جهة
 الموضوع والمحمول فهذه المحمولات هي التي يختلف المتجاد لان فيها بالاثبات
 والابطال والكلام الجدلي يكون الكثير منه من الاستقراء لكونه اشهر عند
 الجمهور وان كان القياس اشد انزاما للخصم وهناك اصول بها يتقوى على الابطال
 والاثبات الذي هو عرض الجدلي ويعرفها بكون الاستقراء والقياس في كل
 واحد من محولات المسائل التي يرام اثباتها وابطالها والقياس في كل واحد
 من محولات المسائل التي يرام اثباتها وابطالها هي الاصول التي يعرف بها ان الشيء
 هو وبالشخص او بالنوع او بالجنس او للخاصة والاصول التي يعرف بها اي
 الامرين اولى وآثر وتسمى هذه الاصول في عبارة القدماء مواضع اي مواضع
 بحث ونظر .

وقائدة القياس الجدلي على ما قال صاحب المنطق هو حمل كل واحد من
 الناس على ما يليق به من الراي بمقدّمات تكون مشهورة عنده وعند من يتفق
 ان يسمع القول معه فذلك مما يسهل بالطريقة الجدلية ويعسر بالماخذ البرهاني
 لصعوبته وربما كان المحمول في ذلك من اعتقاد نافع لكنه غير حق فيكون الجدلي
 اولى به من البرهاني لانه يخرج عن البرهان بقدر خروجه عن الحق وقد
 قيل في البرهان ان العلوم الجزئية يتقلد المتعلمون مبادئها فان كره المتعلمون

التقليد فيها ولم يكن لهم سبيل الى التحقيق بالبرهان وتفروا ولم يحصلوا على احد الامرين ويمكن ان يحصل لهم بالقياس الجدلى ما يقنعهم فيفنعهم ويكفيهم وتسكن اليه نفوسهم وان كانت اكثر منقعة والقياس الجدلى هي رياضة الازهان وتقويها على النظر من حيث يمكن ان نحصل به قياسات كثيرة في مسألة واحدة على سبيل النفي والاثبات ثم يرجع (١) فيها ويتأمل احوالها بالتصريح فيلوح الحق من اثباتها وليس من شرط الجدلى ان يأتى بقياس لا اعتاد له البتة وعند كل احد ولا ان يلزم كل خصم بل ان ينتهى في كل مسألة الى منتهى المذهب كما انه ليس من شرط الطبيب ان يشفى كل مريض بل ان يأتى بغاية ما يستطيع من العلاج .

الفصل الثانى

في الآلات التى تستنبط بها المواضع

الجدلية وتحرز عن الالزام والاقطاع

الآلات التى تستنبط بها المواضع الجدلية وتحرز بها عن الاقطاع والالزام الخصم ما يريد الزامه اربعة .

احدها يختص باللفظ . وهو ان تكون عند الانسان قدرة على معرفة الاسماء المترادفة في اللغات والمتباينة والشبيهة بالمترادفة والمتشابهة في اللفظ والمعنى اما المترادفة: فكانجر والعقار والاشبهة بها فكاسيف والصمصام والاشباهة فكانخيوان والطبيعى والمصور وكلما كانت معرفة الانسان بمثل ذلك في الكلمات اكثر كان اقدر على المجادلة من حيث يحترز (٢) في التسليم والمواقفة ويقدر على الالزام بالجدلة والمواضع التى منها يعرف هل الاسم متواطىء او مشترك كثيرة . منها انه هل يقع عليها اسم واحد ولها اضداد متقابلة مثل الحاد الذى يقال للسيف وضده الكليل . والحاد الذى يقال على الصوت وضده الثقيل والثقيل في الاجسام وضده الخفيف . ومنها ان يكون لبعضها ضد وليس لبعضها ضد والاسم مشترك مثل الحاد للسيف وله ضد ولزاوية الحادة ولاضدها ومنها ان

(١) لا - يرجع (٢) لا - يحترز .

يكون لبعضها ضد واسطة (١) وبعضها مقابل ولا واسطة بينهما مثل البصر والعنى في البصر (٢) والبصيرة وقد يكون الاسم في احدهما متقابلاً مشتركاً وفي الآخر غير مشترك مثل ان يقال لا يبصر على وجهين احدهما بالفعل اى لا يبصر بالفعل والآخر بالقوه اى لا قدرة له على الابصار ويبصر اى يبصر بالفعل وان كان لفظ السلب مشتركاً فلفظ الايجاب مشترك في الابصار وسابه وان كان لفظ العدم مشتركاً فلفظ الملكية مشترك حتى اذا كان العنى على وجهين كان البصر ايضا على وجهين وان كان احد المضافين مشتركاً فالآخر مشترك (مثل انه ان كان الفوق مشتركاً للكان والفضيلة فالمتحت مشترك للكان وللفضيلة وكذلك ان كان المناسب في التصريف مشتركاً فالآخر مشترك - ٣) مثل انه ان كانت العدالة مشتركة فالعدل مشترك وكذلك ان كانت اجناس معاً في الاسم في واحد واحد منها مشتركة فالاسم مشترك كالخير في المزاج فانه يدل على المساواة وهو من الكم وفي النفس على العفاف وهو من الكيف وقد تدل اللفظة في احدهما على نوع وفي الآخر على فصل كالأزوية الحادة والنعمة الحادة وان تكون اللفظة في وضع تحتل الاقل والاكثر وفي الآخر لا تحتل مثل ان النور الذى لليقين (٤) لا يحتل زيادة ولا نقصاناً والنور الذى في الاوان يحتل ذلك او يحتل في كليهما لكن المقايسة لا تصح كما لا يصح ان يقال صوت احد من السيف (٥) ومنهما اقتدر المجادل على تفصيل الاسم المشترك ان يغالط ولا يغلط .

والثاني من الآلات الجدلية القدرة على استنباط الفصول من الامور المتقاربة جداً فان الذى يظهر تباينه لا يكتسب باستنباط فصوله درجة ويتنفع بذلك في صناعة القياسات المعمولة في انتاج غير المدعى وفي توفية الحدود وفي تفصيل الاسماء المشتركة .

والثالث من الآلات الجدلية القدرة على اخذ المتشابهات من الاشياء المتباعدة جداً على ضد الواجب في الفصول التى كانت تطلب من الاشياء المتقاربة فان

(١) قط - ذو واسطة (٢) لا - البصر (٣) سقط من لا (٤) لا - للنفس

الفرق .

(٥) لا - احد من الصوت لسيف .

الفرق بين التشابهات والتشابه بين المتباينات هو انه لم الذي ينتفع به ذلك في
القصول وهذا في الاجتناس .

وفي القياسات الشرطية المتصلة من حيث تقنع بان الممكن في شيء ممكن في
شبيهه والمشابهة اما باشتراك المحول واحد كاشتراك الانسان والغراب في الحياة
او في المشي واما في النسبة المفصلة كما يقال ان نسبة الربان في السفينة الى السفينة
كنسبة الملك في المدينة الى المدينة او في الوصلة كما يقال ان نسبة البصر الى النفس
كنسبة السمع اليها .

والآلة الرابعة جمع المقدمات الذائعة عند الجمهور والذائعة عند اصحاب الصناعات
واستنباط ذاتعات من ذاتعات والذائعات منها ما يحصل بالفطرة ومنها ما يحصل
بالتأمل والروية في آراء الجمهور واصحاب الصنائع والمذاهب واخبارهم
المنقولة وقصصهم المشهورة المنجودة بالتجارب وتفصيل ذاتع الى ذاتع
ونقل الحكم من ذاتع الى ذاتع ونقل الحكم من ذاتع الى شبيه به ومن الاضداد
وتمييزها .

وبالجملة فان القول بالذائع والمشهور هو الذي يصلح ان يناظر به المعاند عند
الجمهور في المحاجة والمغالطة اذا كان الحق خفي الحجة الحقيقية عند المناظر وعند
الحاضر فان الذائب عنه بحجته الحقيقية لا يفيد المجادلة حيثئذ واما يفيد المجادلة
بما يعترف به المناظر او الحاضر او كلاهما فاما اذا كان المجادل يجادل فيما لا يعلم
حقيقته ومجادله ايضا كذلك وكان مقصود كل واحد منها الظهور على صاحبه
عند الحاضرين فليس غير الذائع والمشهور فان كان الذائع والمشهور هو الحق في
المسئلة فقد اتفق فيها مذهبها للتعليم والمجادلة بالحقيقتات والذائعات المشهورات
وان لم يكن كذلك اختلف المذهبان فعادت المجادلة الى الحقيقتات في التعليم
والتحقيق والى الذائعات المشهورات في المجادلة والتلجج على انحصار وكذلك
قد يتفق في المسئلة الواحدة عرض المبرهن المعلم والمجادل المصحح والخطيب الواعظ
او الشاعر المحسن اذا كان الحق فيها هو الذائع المشهور وهو الواعظ المتأخر وهو

المحسن الجاذب كاللحلام في المعاد اذا كان الاحتجاج فيه بما يقرب من الحق الاول تعالى ويزلف لديه من الملكات النفسانية والاخلاق الملكية والزهد في الرذائل البهيمية والسبعية فان الحق في هذا هو المشهور وهو الواعظ الجاذب والزاجر وهو الشاعر المحسن والمقبح لا يحتاج فيه الى استعادة المبرهن فيه الذي يعلم الحق ويحتج عليه يحصل له غرض التعليم بالذات وغرض المجادلة والخطيب والشاعر بالذات وبالعرض قوما يقصد من ذلك ولا يقصد اوفى ايها يقصد وفي ايها لم يقصد ويحتاج المجدل الى الاستكثار من بضاعته العلمية والدربة في عاداته الصناعية كما يحتاج غيره من الصناع حتى يقدر على ايراد ما يحتاج اليه في كل وقت وفي وضعه من جهة بضاعته وصناعته ولا يكفي حفظ البضاعة دون ملكة الصناعة فانه قد يحفظ الانسان الا يذكركه في وقت حاجته اليه او يحتاج الى ما ليس بمحفوظ عنده فبكثرة البضاعة يجد كل ما يريد في وقت حاجته عندها عنده وبالتعود الصناعي يذهب اليه في وقت حاجته من غير روية ولا توقف فان التوقف للروية في المناظرة كالانقطاع عند الحاضرين كما ان الموسيقار اذا اراد منه لحن من الاطنان في شعر من الاشعار ومذهب من المذاهب (فاذا كان حافظا للاشعار والمذاهب - ١) كان عنده في كل وقت من ذلك ما يحتاج اليه ويطلب منه واذا كانت عاداته في صناعته محكمة قدر على الايقاع في المذهب المطلوب من غير توقف فالتحفظ من غير دربة وعادة توقف للروية واستحضار المذهب في خاطره ونقله بالتصور والارادة الى مبادئ حركاته والتحرريك بالايقاع على وفق المذهب المحفوظ وكان ذلك في زمان تبطل النسبة الزمانية بين الايقاعات فيذهب رونقها وموقعها في الصناعة كذلك المجدل في جدله اذا روى وتفكر وتذكر لا يستحضر ما يحتاج اليه في ذهنه انقطع وليس كذلك المبرهن وطالب الحق في التعليم فان غرضه يحصل بمحصول مقصوده في عاجل حاله واجلها بمحض من السامع وبغير محضر منه باذكار الشريك او باذكار النفس او بالهام الرب فهذا هو اقوام الامر في صناعة الجدل كما في غيرها من

الفصل الثالث

في مواضع الاثبات والابطال . مطلقا

قد علم فيما سلف من الكلام كيف تستنبط الحجة والقياس من المطلوب نفسه من جهة جديده اعنى الموضوع والمحمول بتحصيل الحد الاوسط في الایجاب ومن الامور الخارجة عنهما (في السلب - ١) والخارجة عن احدهما غير خارجة عن الآخر على ما قيل في الایجاب والسلب الكلى والجزئى والمستنبط من نفس حدى المطلوب اما ان يكون عن جوهرها واما ان يكون عن الاشياء التابعة لها والاول هو ان تستنبط الحجة من (ح د ٢) احدهما او كليهما فينظر هل حد المحمول يقال على الموضوع ام لا وعلى حده ام لا وهل الموضوع يقال عليه المحمول ام لا وحده ام لا .

واما استنباط الحجة من الاشياء التابعة لها فاما ان تكون تلك الاشياء مقومة لجوهرها او غير مقومة والمقومة اما جنس واما فصل واما مادة واما صورة واما جنس جنس واما جنس فصل واما جنس مادة واما جنس صورة واما فصل الفصل واما فصل الجنس واما فصل المادة او فصل الصورة او مادة الجنس او مادة الفصل واما واحد بالذات من وجه او مادة المادة او صورة الجنس او صورة الفصل والصورة في كل موضع من هذه مضاهية للفصل (والادة - ٣) والمادة للجنس وان اختلفت باعتبار ما ذهبن كما سبق وما كان من هذه مساويا للموضوع فالوجود له والمنفى عنه موجود للموضوع ومنفى عنه وما كان منها للمحمول مساويا او اعم فابطاله عن الموضوع ابطال المحمول واما في اثباته للموضوع فانه يكون اثباتا للمحمول في المساوى دون الاعم وكذلك في اثباته وابطاله عن محمول الموضوع واما اثبات محمول الموضوع فلا يجب عنه شيء وفي نفيه عن المحمول يجب نفي المحمول عن الموضوع .

(١) ليس في لا (٢) ليس في لا (٣) ليس في لا .

واما التوابع غير المقومة للذات فكالكل والجزء والعلل الفاعلة والغائية المبانيئة للجواهر والمتضايفات وما يلزم وجود الشيء وعدمه وكون الشيء وفساده ونحو استياله وفعاله واعراضه العامة والخاصة وزمانه ومكانه والكل والجزء على اقسام اربعة احدها الكل في الحمل كالجنس والفصل ويقابله الجزء في الحمل كالنوع وينتفع بالانواع كانت انواعا في الحقيقة او انواعا في الشكل اذ ننظر في انواع الموضوع وانواع انواعه هل يوجد فيها كلها وبعضها المحمول ولا في شيء منها ولا في كلها كذلك ننظر في شيء من انواع المحمول هل يوجد في الموضوع او لا ولا نوع منه يوجد فيه وينتفع به ايضا في الاستقراء فانه اذا وجد المحمول في كل انواع الموضوع او في كثير منها حكم انه في كل الموضوع .

وقد ينتفع ايضا اذا اريد اثبات متضادات بالقسمة على النوع اثبت انه كذلك على الجنس كقولك انه اذا كان كل قنية اما محمودة واما مذمومة فهذه الفرس اما محمودة واما مذمومة لانها من القنايا او صناعة الرقص مثلا وصناعة الكتابة وكما يكون الكل من جهة الزمان في جميع الزمان فانه ان كان يشبث او ينفي في جميع الزمان لمزم انه كذلك في زمان ما ويقابله الجزء من جهة الزمان والموضع فيه بعكسه فانه اذا لم يكن في جزء لم يكن في الكل والكل من جهة الكمية ويقابله الجزء من جهة الكمية ايضا واذا ثبت حكم في واحد من عدة في جملة الموضوع نقل الحكم الى الموضوع كما ثبت حكم لكل ماش فينقل الى الانسان واذا ثبت حكم في جملة نقل الى افرادها لا اذا كان في الجملة من حيث هي جملة كالزوجية في العشرة فانها لا تنتقل الى احادها ولا العشرية ايضا ومن جهة الوجود اذا كان على الاطلاق ويقابله الجزء من جهة الوجود اذا كان مشروطا بزمان ومكان وحال وغير ذلك ومن هذا نقل ماهو اضطرارى الى ماهو اكثرى ونقل ماهو اكثرى الى الاضطرارى كما يقال ان كان العدل نافعا على الاطلاق فهو نافع على جهة كذا ونحو كذا وعكسه ان ما يكون على جهة ما ونحو ما يجوز نقله الى الاطلاق مثل ان ماهو ممكن لزيد فهو ممكن اى بالقول المطلق ومن هذا ان ما يوجد زيادة ونقصان فهو

فهو وجود بالقول المطلق . مثل ان الذي هو احر من شئ (فهو حار او ابرد من شئ . فهو باردا واصح من شئ . فهو (١) صالح او اردى من شئ . فهو ردى ولا ينعكس هذا في كل مكان فليس كل حار احر من كل شئ . ولا كل بارد ابرد من كل شئ . ومن ذلك الموضع المأخوذة من العلل الفاعلية واتمامية مثل ان يحكم على شئ . بوجود مطلق او بوجود على صفة . لان علته كذلك . وجوده على الإطلاق او بتلك الصفة كقولنا ان الحيوة موجودة في الفلك لان النفس موجودة فيه وان العدل موجود بالطبع لان المشاركة . وجوده بالطبع والمشاركة البشرية هي العلة الموجبة للعدل فيما بينهم وعن كون الشئ . وفساده مثل انه ان كان كون الشئ خيرا فهو خيرا او شرا فهو شرا وكان فساده خيرا فهو شرا وفساده شرا فهو خيرا .

ومن الافعال . مثل ان وجود الفعل مطلقا يدل على وجود الفاعل وبالحال ما يدل على وجوده تلك الحال .

ومن المتضايفات والمتلازمات فانه ان كان اللازم موجودا فما يلزمه في الوجود . وجودا او معدوما فهو معدوم وهذا ضروري ومن ذلك ان الذي يوجد لما يوجد له موضوع المسئلة فهو موجود لما . مثل ان الذي يوجد للحيوان يوجد للحيوان الناطق او ما لا يوجد لما لا يوجد له المحمول فهو موجود لموضوع ذلك المحمول . مثل انه اذا لم يكن النطق لغير الانسان فهو موجود للحيوان وان كانت الشئ . لا يوجد للشئ . الا عند وجود شئ . فانه يقنع انه . وجود للشئ . مثل انه ان كانت الحركة لا تكون لما لا نفس له فان النفس متحركة وهذا مظنون مقنع . مثل ان الشئ . الذي يزداد على شئ . فيجعله جيدا فهو جيد .

وبالحجة ان الذي يجب وجوده لشئ . حكم في ذلك الشئ . فالحكم له مثل ان العادل خير فالعدل خير . واذا كان . وجودا لموضوع آخر يجعل للحمول اكثرية فهو موجود له كما ان اليسار يجعل الفضيلة اكثر نيلا فاليسار نيل وان كان يجعله اقل فهو معدوم له على حكم الخلاف ولا يجب ان ينعكس لانه ليس بضروري

وان الجيد اذا زيد (١) على الردى جعل الكل جيدا لانه يكون اجود من الردى وحده . مثل ان الذهب مع الفضة اجود من الفضة الخالصة ومن ذلك ما يوجد من الاعراض كقولنا الانسان مساس وكل ماش جوهري والانسان ضحاك وكل ضحاك ناطق ومن الزمان مثل انه ليس كل معتد بنام لان النوى يكون في بعض الزمان والاعتداء في جميع الزمان حتى في زمن الذبول وايضا ليس التعلم تذكر لان التعلم (٢) يكون للمستقبل والتميز للماضي واذا اخذت الجملة عن الامور الخارجية عن الحدين على الاطلاق مثل ان يحتاج من الشهادات والتواتر واقاويل الثقات او من تشابه الاحوال كما كان يقول اصحاب سقراط ان النظر اليه واستماع كلامه فضيلة فكيف السلوك الى سيرته واما عن تدويل الاقتصاد كما كان يفعل سقراط في امكنة العدل في المدينة بان كان ينقل المسئلة الى الرجل العدل ويقيس عليه في الاحوال التي يجب ان يكون فيه حتى يكون عدلا ثم ينقل الى المدينة فيكون هذا باب شبيه بالتمثيل وليس بتمثيل لان (٣) التمثيل هو ان ينقل حكم الى شبيه بين التشابه مستغنى عن اثبات التشابه فان احتيج الى ان يبين فيه التشابه لم يكن تمثيلا مطلقا . مثل ان يراد بالجزئ معنى كل كقوله لا تأكل السمك والجن اى كل مرطب او بدل الشبيه مكان الشبيه وكل ذلك قريب من التمثيل وليس بتمثيل . ومن الحجج المأخوذة عن الاشياء الخارجية . واضع المتقابلات فمن ذلك ما هو على سبيل التناقض واللزوم الحقيقي فيه بعكس النقيض . مثل انه اذا كان كل انسان حيوانا فما ليس بحيوان ليس بالإنسان وربما اقمع العكس المستقيم وما كان على سبيل التضاد فان لزومه مقنع في الجهتين جميعا . مثل انه ان كان الصديق حسن النية فالعدو ردى النية وايضا ردى النية عدو ويعاند ان كان حسن الهيئة صحيفا فليس يلزم ان يكون الرديص ردى الهيئة ومن واضع التضاد ان يؤخذ لنقيض الموضوع شيء ما يؤخذ للموضوع ضده . مثل انه ان كان ما ليس يلذذ شر فاللذة خير وانما يكون هذا اذا لم يكن متوسطا والمواضع المشهورة في الاضداد ان ركب ضد ان

(١) لا - ذيل عن (٢) كذا في الاصلين واظهار التعلم والتذكر (٣) لا - لا ان السلوك الى .

مع الضدين على أربعة اوجه كل واحد من طبعين ثم يكون اذا كان الشيء مع الشيء بحال ما قصد الشيء معه بضد حاله مثل ان الكون مع الصديق سعادة ومع العدو شقاوة وضده مع ضده مثل حاله كقولنا ان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فلاحسان الى الاعداء قبيح وان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فلاحسان اليهم حسن والشيء معه ضده بضد ماله فانه ان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فلاحسان الى الاعداء جميل .

واما المتقابلات على سبيل العدم والملكية فانها تتلازم على الاستقامة مثل ان كان الجهل عدم ملكة فالعلم ملكة واما المتقابلات على سبيل المضاف فانها تتلازم على السواء مثل انه ان كان الحس علما فالمحسوس معلوم .

ومن هذا الباب المواضع المأخوذة من الاقل والاكثر وهي على وجوه منه ما هو مطلق فانه اذا كان ما هو اقل وجودا ما هو اكثر وجودا وجودا . وجود وهذا للاثبات فقط لان عكسه غير مفيد واذا كان ما هو اكثر وجودا ليس بوجود ما هو اقل وجودا ليس بوجود وهذا للنفي من المقدمات (١) ومنه ما ليس على الاطلاق بل عند محمول او موضوع ما وهو انه ان كان للوضوع محمول اولى من هذا فلم يكن لم يكن هذا واذا كان ما ليس اولى منه كان هذا واذا كان المحمول لم يكن لموضوع هو اولى به فليس لهذا الموضوع او ان كان ما هو اولى بان لا يكون له فقد كان له واذا كان محمول الموضوع آخره اقل وجودا من معنى هذا المحمول لهذا الموضوع فهذا كان واذا لم يكن محمول لموضوع هو اولى ان يكون له من هذا المحمول لهذا الموضوع لم يكن هذا ومن هذه الابواب ابواب التساوي مثل ان كان ما هو مساوي في الكون لهذا الشيء موجودا فهذا الشيء موجود ولم يكن لم يكن وعلى اقسام مساوية لا قسم الاولى بحسب التقابل .

واما المواضع المأخوذة عن اساس (٢) الدخلة في نفس الامر والخارجة عنه مواضع القسمة ومواضع التصاريق والاشتقاقات ومواضع النظائر وطرق

القسمة كثيرة كما سلف ذكره كلى الى جزئياته وكل الى اجزائه ومحول الى موضوعاته وموضوع الى محمولاته واسم مشترك الى معانيه ومن القسمة تكون القياسات الاستثنائية المنفصلة ومنها طرق الاشتقاقات والتصاريف مثل قولنا ان كانت العدالة فضيلة فالعادل فاضل ولا ينعكس هذا الا ان يقال ان المادل بما هو عادل فاضل فالعدالة فضيلة وطرق النظر كقولنا ان كان مايجرى مجرى العدالة محمودا فالعدالة حمودة .

الفصل الرابع

في المواضع الخاصة بالعرض العام والجنس والآثر والافضل

من ذلك ان ينظر هل يحمل على ما يحمل عليه حمل احد الخمسة الكلية وخصوصا هل اخذ مكانه الجنس كما يقال ان البياض عرض له ان يتكون وهذا للابطال وان ينظر ان كانت بسيطا كالبياض فهل يحمل بلا اشتقاق او مشيرا الى الموضوع كالبياض وهل له اصل منه يشتق وهذا للابطال وينظر هل وضع الشيء عارضا لنفسه وايضا ان كان للعرض ضد ما من شأنه ان يفسده ويعقبه في الحمل فهل يتأى ان يحل ذلك الحمل مثل انه ان كانت القوة الغضبية عرض لها البغض فيجب ان تعرض لها المحبة وايضا هل ضده موجود في الموضوع وهذا للابطال .

ومن مواضع الآثر والافضل ما كان اطول زمانا واكثر بدينا وما كان يفضل المتعبرون من اهل الفطنة او من اهل العلم فالذى من جنس الفضيلة افضل مما هو هو خارج عنه فان العدالة افضل من العادل وآثر لانه بها كان فاضلا والمطلوب لاجل نفسه افضل من المطلوب لاجله مثل ان الصحة التي تراد لئمنها افضل من الدواء الذي يراد لاجل الصحة وقد يعاند هذا بان يقال ان القوة في كثير من الاوقات آثر من الفضيلة ويكاد ان يكون الضرر ودى آثر والفضيلة افضل والذي هو علة الخير بالذات آثر من الذى هو علته بالعرض والذي يؤثر في جميع الاحوال آثر من الذى يؤثر في وقت ما كالصحة والملاج والذي يؤثر ويراد وجوده كالصحة آثر من الذى يؤثر لجرى كالجمل والحسن والمؤثر بالطبع والذات كالعلم .

آثر من المؤثر بالعرض كالكتاب والموجود الآثر آثر من الموجود لما دونه وما يخص الافضل والآثر من جهة المؤثر كالأثر عند الله تعالى آثر من الآثر عند الناس وما كان في الاشياء التي هي اقدم آثر كالصحة فانها آثر من القوة لان الصحة في الاخلاط الاول والمزاجات وهذا فيما بعد والمبلغ الاقرب الى الآثر آثر ومبلغ اثر الغائتين آثر (١) اذا فضلت الغاية الغاية باكثر من فضلها على فاعلها فالفاعل آثر من الغاية مثاله ان فضل السعادة على الصحة اكثر من فضل الصحة على المصح ففاعل السعادة افضل وآثر من الصحة والنافع في كل وقت وفي اكثر الاوقات آثر والا لئلا عند الجمهور آثر والذي هو مع اللذة آثر من وجه آخر كطبيب الدوائين وما في السن (٢) التي تدرك فيها العظام كما في سن الكبر دون سن الصبي آثر ثم ما لا يشترك فيه الاردي آثر والذي شاركة فيه الاخوان والاحباب آثر والذي يؤثر ان يفعل بالاخوان آثر من الذي لا ينبغي ان يفعل بهم .

ومجموع الاثرين آثر والذي اذا كان استغنى به عن الآخر بلا انتماس آثر من الآخر مثاله ان العدالة اذا كانت في جميع الناس لم يحتاج الى الشجاعة والشجاعة لا تستغنى عن العدالة فالعدالة آثر وما يراد كونه اكثر فهو آثر وما يتوقى عدمه اكثر فهو آثر وما يراد عدمه اقل فهو آثر والاشبه بالآثر آثر من جهة ما هو اشبه ويعاند بالقرد فانه اشبه بالانسان من الفرس والفرس آثر منه والشبيه بالقاضل آثر من الشبيه بالخسيس من جهة ما هما شبيهان ويعاند بانه يمكن ان يكون الشبيه بالقاضل من جهة ما هو اخس والشبيه بالخسيس من جهة ما هو افضل فان لم يشترط هذا لم يتم (الاثر - ٣) الا ترى ان الفرس اشبه بالحمار والقرد بالانسان والذي زيادته آثر هو آثر والذي يؤثر دون هذا من غير عكس آثر والذي يصحح الآخر ليظهر هو آثر من الآخر مثل من يصحح اللذات ليظن زكيا والذي هو اظهر آثر والذي هو اصعب هو آثر اذا بلغ الى غاية آثر وايضا الذي هو اسهل اذا بلغ الى مثل ذلك آثر وافضل افضل النوعين افضل من افضل اخسهما والذي له الفضيلة

(١) زاد في قط - من الغاية من اثر (٢) لا - السني (٣) ليس في لا .

الخاصة بنوعه أثر بما ليست له وإن كان له غيرها (١) ومن ذلك يكون الكيس والفتنة في الإنسان أثر من الشجاعة فيه والذي يفعل أكثر مما يتصل به أثر من الذي لا يفعل من جهة زيادة فعله ، مثلاً إن النار أثر من الأوفريون من جهة إن قوة استقامتها إذا كان مقصوداً مطلوباً لا من جهة الحراق الذي يكره وإن اشتركا فأكثرها فعلاً .

والذي يفعل بطبيعته أثر من الذي يفعل غيرها فعلاً مؤثراً والذي يخص خيره الأفضل أثر والذي يتبعه خير أكثر أثراً والذي يتبعه شر أقل أثراً والذي به الخير أكثر أثر والذي يرفعه الشر أقل أثراً .

وأما المواضع التي للجنس فهنا ما هي له على انفراده ومنها ما يشترك فيها للفصل والحد فمن ذلك أن ينظر هل يخلو عنه بعض الموضوعات خصوصاً الأشخاص فيصدق النوع حينئذ على ما لا يصدق عليه الجنس كمن جعل المعلوم (٢) جنساً للظنون وبعض الظن ليس بعلم بل خطأ وجهل ومن المشهود (أن بعض الظن أتم) وهل هو غير مأخوذ في ماهية النوع وما تحته خصوصاً إن صدق عليه حد العرض فإن جنس الشيء لا يكون عرضاً له وإن يوجد الاسم الكلي الذي لا يتسبأوى مفهومه عند المسميات به من الجزئيات مكان الجنس كالموجود وهل للنوع جنس غيره لا يترتب تحته ولا يصير تحت آخر فوقها (٣) جميعاً حتى يكون الجنس إنسان مختلفين فإن الشيء الواحد لا يدخل في جنسين مختلفين بمعنى واحد والينوع يقع في مقولة غير مقولة جنسه كمن جعل العلم خيراً والعلم من المضاف والخير من الكيفية وقد ينتصر القول بأن الخير من المضاف من حيث يكون الفعل الواحد شرّاً زيد وخير العمر ويكون (مصائب قوم عند قوم فوائد) لكن الخير فيها يقال باشتراك الاسم (٤) وهل ليس جنس الجنس يحمل على الموضوع كله وما تحته وهل هو فصل له أو لجنسه فإن الفصل لا يقال في جواب ما هو الجنس ولا المشترك فإنه كما قيل لا يوفى جواب ماهية خاصة ولا مشتركة وهل لا يقال

(١) لا - غيرها (٢) لا - العلوم (٣) لا - فوقها (٤) لا - الجنس .

عليه شيء من فصول الجنس فلا يكون حيثئذ جنسا وهل ضد الجنس يعمل عليه وهل الدم يشترك الشيء فيما وضع جنسا فان الدم اما ان لا يقع تحت الجنس او يكون جنسه عدم جنس كالعمى وهل عكس فوضع (١) النوع بحال الجنس كمن يقول ان المرض سوء مزاج وهل هو على سبيل الاستعارة والتشبيه كمن يقول ان التيم دخان لانه كالدخان وهل ليس ضد النوع في الجنس او في ضد الجنس او ليس هما جنسين (٢) بانفسهما وهذا اللابطل والا ثبات .

وينظر هل ضده ليس في جنس فيكون هو ايضا ليس في جنس كالخير والشر وينظر هل النوع مبائن لكل قسم من الجنس وهل يتما كسان احدهما على الآخر كالموجود والواحد والبدأ والعلّة وهل ان كانت الانواع لها متوسطات في الضدية فالجنس كذلك وهذا مقنع وبالعكس ومقامته ان الصحة والمرض لا واسطة بينهما وبين الخير والشر واسطة او هل الواسطة بينهما جميعا ايجابية او سلبية فان التي بين الخير والشر سلبية وبين الاسود والابيض ايجابية وايضا هل الجنس له ضد والنوع ليس له ضد فانه اذا كانت القضية ضد الشرارة فالبر ضد الاثم وان ننظر هل كلاهما من المضاف وكذلك يجب ان كان احدهما من المضاف ويعاند هذا بان يقال ان العلم من المضاف والتحويل ليس من المضاف وهو مردود عند التعقب وهل اضافتها بحرف واحد او بنحو واحد وما ند بان التقنية جنس للعلم والتقنية تقنية للثقتي والعلم علم بالمعالم وهل يعاكسها الاضافي بحرف واحد ويعاند بان العلم علم بالمعلوم والمعلوم معلوم العلم - وهل يقاس الجنس المضاف الى النوع على السوية فانه ان كان النصف من المضاف الى الضعف بكثير الانصاف الى كثير الاضعاف وهل ان كانت الاضافة من احدهما ذات وجهين فكذلك في الآخر مثل ما ان الواهب من الموهوب والموهوب له فكذلك العطية وان كان الجنس من البوارض فهل يعرض لما يعرض له النوع ام لا فان من قال ان الحياء جنس فقط فقد اخطأ لان الحياء في القوة الفكرية والجنس في الضمنية وننظر هل وضع

الكلى في حزيه كن قال ان الحيوان جسم فيه نفس والجسم موضوعه لا جنسه وهل وضع الافعال في المنفعل على انه في جنسه كن قال ان الجليد ماء جامد وهل وضع الفصل على انه جنس وهل يقال الجنس على الذى وضع نوعا تحته على الاطلاق من جميع الوجوه لا من جهة واحدة فكذلك ليس الحساس جنسا للانسان لان الجنس يقال عليه لبعض احرائه وكذلك ليس المحسوس جنسا له لانه يقال عليه من جهة بدنه فقط وهل وضع افضل الضدين في اخس الجنسین وهل ان كان حال النوع الى اثنين حالا واحدة ودرى الى اخس الجنسین كما يجعل المتحرك جنس النفس دون الساكن والسكون ثبات والحركة لاثبات وايضا هل وضع العارض في المروض له على انه بجنس كما يقال ان الاموات حياة ابدية مثلا وان الميت صار لاميتا كان استفاد حياة جديدة ولكن تلك الحياة انقضت ونظر هل ضد النوع في الجنس اوفى ضد الجنس وهل الواسطة في الجنس وهذا الابطال والاثبات وينظر في الاقل والاكثر والاولى والمساوى والنظائر والاشباه والكون والفساد ومن هذه المواضع المذكورة مواضع تعم الفصل والحد مع الجنس ومواضع تعم الجنس والحد ومواضع تعم الجنس والفصل ومواضع تخص الجنس .

الفصل الخامس

في المواضع الخاصة بالفصل والخاصة

من ذلك ان ننظر هل يقال في جواب اما هو وهو اولى من الجنس بذلك والجنس اولى بان يقال في جواب ما هو وهل ينقسم به الجنس قسمة بالذات وهل يقال عليه الجنس على انه جنسه فيكون يذ لك نوعا لا فصلا وهل يدل على معنى وجودى اوعلى معنى سلبى لا اثبات فيه مثل غير الناطق وهل فصل الجوهر مأخوذ من عوارضه فان ذلك مما لا يجوز كالحیوان المائى والارضى وننظر هل فصل المضاف من المضاف كما يقال هو قرابة فيقال وأى قرابة فيقال اخ او ابن اخ وهل اخذه مضافا بالقياس الى ما هو بالقياس اليه بالذات وهل هو فصل لجنس مبانى بجنسه

لجنسه فان فصول الاجناس المتباعدة متباعدة والخاصة المساوية اما مفردة كالضحك
للانسان واما مؤلفة وهى الرسم الذى هو قرين الحد وهناك مواضع تسمى بالحد
فمن ذلك تعريف الشئ بما هو اخفى منه اما على الاطلاق واما فى وجوده له او تعريفه
بما هو مثله فانه انما يبنى ان يتعرف بما هو اعرف منه فى ذاته او عندنا و تعريف
الشئ بما ليس اعرف منه اما ان يكون بما لا يعرف الا بالشئ المعروف كمن عرف النفس
بانها القوة المحركة للحيوان والحيوان لا سبيل الى معرفته الا بمعرفة النفس لانه
جسم طبيعى ذو نفس واما ان يكون الى معرفته سبيل دون معرفة المعرفة الا انه
اخفى منه كمن قال ان النار هو الجسم الشبيه بالنفس فان معرفة النفس اخفى من
معرفة النار وان كانت النفس لا تحتاج فى تعريفها الى النار والمساوى فى المعرفة
كالضاد والمضاف والقسم (١) فى الجنس واما المقابل (٢) بحسب المضاف فيبنى
ان يتأمل الحال فيه فان المضافين لا يتأتى تعريف احدهما خلا من الآخر اذ وجود
كل واحد منهما هو بالقياس الى الآخر وانما الوجه هو ان تؤخذ الذاتان بما هما
موجودتان كإنسان و إنسان لا بما هما مضافان كالاب والابن ويضاف اليهما سبب
الاضافة فيقال انسان اولد انسانا فالوالد هو الاب والمواد هو الابن فيكون الحد
الواحد معرفا لهما جميعا ثم يعرف بهما مجرد الاضافة ومثال هذا ان يقال ان الجار
هو الذى له جار بل الجار هو ساكن دار ينتهى حد من حدودها الى دار يسكنها
آخر هو الذى يقال انه جاره ثم يجد الجوار من ذلك .

واما المقابل بحسب العدم والملكية فان الملكية تستغنى فى تحديدها عن العدم
والعدم لا يستغنى عن الملكية وليسا معايل الملكية اقدم فى المعرفة وكذلك الحال
فى الموحدة والسالبة .

واما القسم فى الجنس فكلا انسان والفرس ونظيره لحد والرسم احدهما
بالآخر وهل ترك الجنس وهل وفى الجنس القريب وهل استغنى فيما يوجد لا شياء
كثيرة الا انه للوضوح اولا بالاولية كاللون للسطح والجسم فانه للسطح
اولا وكذلك ان كان موجود الجملة لانه لو كان من تلك الجملة دون سائرها

مثل ان قبول المتضادات خاصة للجوهر فهو الوجود من اجله وننظر ان لا يكون القول مأخوذاً من جهة الافراط في النسبة كمن يحذر النار بانها الجسم الخفيف جداً والنار اليسيرة ليست خفيفة جداً ان المدورة الصغيرة ليست ثقيلة جداً وهل يتساوى القول في الاجزاء والجملة فانه لو قيل ان الارض هو ما يتحرك الى السفلى كان القول يتناول الاجزاء المغارقة دون الكلية ولا يكون في الرسم فصل مكرر كما لا يكون في الحد اما بترادف الاسماء كمن يقول ان النقطة لاجزء لها ولا هي منقسمة فهذا تصريح بالفعل بالتركاد وما بالقوة كمن يقول ان الحيوان جسم معتد حساس جوهر والجوهر في ضمن الجسم وكمن يقول ان الشهوة تشوق اللذيق والتشوق هو الشهوة وننظر هل فيه فصل غير مكرر الا انه انقص من الموضوع فنقص به المحدد بزيادة الحد كمن يقول ان الانسان حيوان فاطبق فيلسوف او كاتب وننظر هل ان كان اللفظ مؤلفاً مثل قولنا خط مستقيم متناه فقد حده بما لورفع بخاصية احدا جزائه بقي الباقي حداً ما بقي فانه ان قال خط نهايتاه موازيتان لواسطته فان رفع الواسطة وهي خاصة المتناهي وغير المتناهي لم يبق الباقي رسماً للخط المستقيم الطاق الذي (١) يقع على المتناهي وغير المتناهي وهل لم تبدل الاجزاء باقوال بل بدلهما باسم مترادفة كمن قال هاهنا انه طول مستو محدود وخصوصاً ان دل على اسم الغمض وربما اتفق ان يوبد للشتراك حديثنا ولجميع ما يقال عليه اما في المشكل فذلك مستعمل ولكن يجب ان يحرب هل يبقى لكل واحد حد كما لاخر .

وكذلك يجب ان ننظر هل القول يشتمل على ما لا يثبت والموضوع ثابت كقول فلاطون ان الصورة المغارقة امثلة سرمدية للكائنات الفاسدة وهل ان كان الموضوع زهياً فكذلك رسمه ام حده وان لم يكن فكذلك وهل الاسم اولى باحد اجزاء القول كالنسب فانها اولى باللهيب من الخمر فلا يجوز ان يكون القول لها سواء وننظر هل القول مأخوذ عن الاقسام كقول القائل ان المقدمة هي التي توجب شيئاً لشيء او تسلب شيئاً عن شيء فانه يجبر كل واحد منها باللاتر (٢)

فلا يكون الموجب اما سالبا واما موجبا وكذلك السالب لا يكون اما سالبا واما موجبا فاذا قال قائل ان القضية السالبة مقدمة وكل مقدمه اما سالبة واما موجبة ازم عن ذلك ان القضية السالبة اما موجبه واما سالبة ولا يكون من السالب موجب فيكون خطأؤه من هذا القبيل ولا يجعل سبب الشيء نفس الشيء كمن يقول ان الصحة هي اعتدال الأخلاط والوجع هو تفرق الاتصال وهما سببان للصحة والالم وليس هما نفس الصحة والالم وينظر ايضا هل فصل الكيفية (١) من الكمية وهل فصل السبب الفاعل من التامى فيما يحتاج اليه كمن حدد محب المال بأنه الذى يشترق اليه فما (٢) حدد على ما ينبغي لانه ربما اشتاق اليه ايضا اقضاء دين او حد الشجاع بأنه المقدام على المخاوف فما حدد ما لم يبين (٣) من اى المخاوف ولاى علة ومن قال ان الليل ظل الارض لم يبين ما لم يقل انه عن الشمس ثم ينظر فى القوانين المشتركة مثلا هل حد الضد ضد الحد اوربمه وفى المضاف مثلا ان لم يكن الارجح خاصة الضعف لم يكن الانقص خاصة النصف وكذلك الملكة للملكة والعدم للعدم وكذلك فى التقيض وكذلك ان كان الشيء خاصة للقابل فليس لمقابل له خاصة (٤) وكذلك ننظر فى الاشتقاق والتصرف على هذا القياس وهذه القوانين .

فاما المواضع التى تخص الخاصة فان ننظر حتى لا يجعل الموضوع خاصا لخاصة (هـ) كمن قال ان النار خاصة اللطيف الاجزاء وكى لا تكون داخلية فى الماهية وكى لا تكون اخذت من جهة الحس وليس يعلم فى بادى الامر هل هى كما تحس ام لا كمن قال ان خاصة الشمس انها كوكب يضيئ فوق الارض ولا يدري هل هى كذلك عند الافول ام لا وكى لا يكون اتى بخاصتين معا على انها واحدة كمن قال خاصة النار انها اخف الاجرام والطفها وكى لا تكون معلقة بأن واحد اوزمان كقولهم ان خاصية كذا انه يوجد الآن كذا الا ان يقول ان خاصيته

(١) لا- الكمية من الكمية (٢) لا- فيما (٣) لا- يتيقن (٤) قط- بخاصة (هـ) قط- خاصة بخاصة .

الآن انه كذا الآن كما للاشخاص من احوالهم الجزئية الزمانية (١) .

الفصل السادس

في المواضع الخاصة بالحد

ننظر هل اخل فيه بذكر الجنس او بذكر الفصل ولا يكون رتب الفصل مكان الجنس والجنس مكان الفصل كمن يقول ان العشق افراط المحبة فان هذا خطأ لأن العشق محبة مفرطة والا فراط عارض للمحبة والعشق نفس المحبة وكمن يقول ان الصوت هواء مع قمرق والقرع جنس الصوت او سببه لا فصله وهل أتي فصل غير مناسب او بشئ هو بالعرض وهل زاد ما نقص او فضل على الماهية مثل ان يقول للانسان انه حيوان ناطق حساس او البرودة عدم الحرارة بالطبع فان العدم لا يحتاج ان يفصل بانه بالطبع وهل أتي بفصل سلبى في غير المعنى العدمى وهل وضع النوع مكان الفصل كمن قال ان البطر استخفاف مع طو واللهم نوع من البطر فاذا خص من الاضداد واحد اجعل للشئ حدين كمن قال ان النفس حوهر قابل للعلم وهو ايضا قابل للجهل والخطأ وننظر في جميع المحدودات من باب المضاف هل فصولها من باب المضاف وهل اشار الى ما اليه الاضافة باقيا س بالذات وهل ان كان مضافا بذاته او بمجنسه فقد فصل كالطب فانه مضاف لجنسه وننظر هل ظن انه اورد فصلا من الفصول ولا يكون فعل ذلك ولم يزد على معنى الجنس كمن حد بفصل سلبى مطلق مثل من قال ان الخط طول بلاعرض فان الجنس هو الطول وهو من حيث هو كذلك بلاعرض فاجاء بفصل زائد على طبيعة الجنس وكذلك ان كان المحدود استعدادا نحو ضدين ذكر احدهما دون الآخر الا ان يكون احدهما غاية بالذات والآخر بالعرض كمن يحد الطب بالصحة لا بالموت والمرض وهل اشار في القوى والملكات الى موضوعاتها ولا يظن المعدولى اللفظ سلبا فيحده بالسلب او المعنى العدمى من الموجود في اللفظ وجودا فيحده بالموجود وهل بين حد ضد الشئ من ضد حده

(١) زيادة في قط بخط جديد - مثل ان الانسان اول شباب به و في آخر عمره .

وكذلك

وكذلك في المتعديلات والمشتقات والمضاد للشيء في جنسه دون مصاه أو نصيه دون جنسه أو فيهما جميعا وإذا كان الشيء لا يرتقي إلى جنس واحد بل له حصّة في جنسين فيجب ان لا يكون اخل باحدهما مثل ان المهذار ليس هو الذي يجب المحال ولا يقتدر على قوته ولا الذي يقدر على قوله ولا يؤثره بل مجموعهما وكذلك ينظر في حد الاشياء المركبة ومن الخطأ فيه تبديل الاسماء المترادفة واشنع منه ان يترك القائم مقام الفصل بحاله ويقصد الى تفصيل الجنس وينظر هل للشيء زيادة معنى بالتركيب على الاجزاء وقد اخل بتلك الزيادة في الحد كمن يقول ان البيت خشب وحجر وطين فان هذه مواد البيت والبيت شيء يحدث عن هذه والمركب ليس هو التركيب ايضا بل الاول هو المادة وهذا هو الصورة وفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة .

ومن التركيب ما ليس فيه معنى زائد سوى المعية ومنه ما يتحدث له معنى ثالث زائد على المعية كالزجاج والفصل للحجر وكل ذلك ينحصر في قولك هذا وهذا للركبين بالتالي وهذا مع هذا وهذا من هذا .

وقد يكون التركيب بالعرض وليس بقياس شيء واحد كمن يقول ان الطب اقدم ورأى صحيح في العلاج وليس الطب شجاعة وانما قد يكون الطبيب شجاعا صحيح الرأي فيكون افضل وهما متحيزان في الطب بالعرض ، والم يكن الكل غير جملة الاجزاء فقط فحده جميع اجزائه كمن يقول ان العشرة عدد يحدث من سبعة وثلاثة أو من تسعة واحد ولا يقال في المركب انه كذا وكذا او كذا مع كذا كقولك ان الانسان جسد ونفس او جسد مع نفس او يجد الكل ببعض الاجزاء كمن يقول ان الدقر جلد فيه كتاب وكذلك المركب من افضل واخص فهل هو افضل من الاخص واخص من الافضل ويعاند كذلك انه قد يكون من ضاررات نافع ومن نافعات ضار ولا يجعل الاسباب والعوارض اجزاء كمن يقول ان الفرع غم مع شر منتظر ولا يجعل التركيب كالجنس كمن يقول ان الحيوان هو تركيب روح وبدن وانما هو المركب لا التركيب فهذه امثلة كالانموذج لما

يتسع فيه القول من ذلك في القوانين المشتركة وللاشتقاقات والمناسبات وغيرها
وتشبه المواضع التي في الحد ما يقال في الهو هو والواحد ينظر في القوانين المشتركة
وينظر ان كل واحد من شئين هو أثر واعظم من جميع اشياء واحدة باعيانها فيها
شيء واحد وما هو هو شيء آخر هو هو شيء ثالث فالثالث هو الاول كما يقول
ان الانسان هو حيوان والحيوان هو جسم فالانسان هو جسم (١) وننظر لثلاثا يكونان
مختلفين في الجنس او قبول الاكثر والاثقل وهل اذا زيد عليهما شيء آخر كانت
الزيادة واحدة واثبات الحد اعسر من نقضه لان نقضه من وجهين لكونه ليس
في نفس الامر ولكونه غير مقول كما يبنى والثاني يكفيه ايها شاء واي وجه
كان من وجوه اى القسمين شاء فالحد اعسر منه اثباتا ثم الخاصة ثم الجنس ثم
الفصل ثم العرض -

الفصل السابع

في الوصايا التي ينتفع بها المجادل

من هذه الوصايا وصايا للسائل ومنها وصايا للمجيب ومنها وصايا مشتركة بين
السائل والمجيب فاما وصايا السائل وهو الذي يتوصل بكلامه وما يرتبه من قياسه
الى اثبات مقابل وضع صاحبه الذي يجادل به حتى يرد به عليه من اجل ان المتقابلين
لا يصدقان معا بمقدمات يتسلسلها منه في سؤاله له فيبني له في سؤاله ذلك ان بعد
اولا الموضوع الذي فيه الكلام من المواضع المذكورة فيما سلف للابطال والاثبات
وان يرتب وجه الخطابة في سؤاله ترتيبا فاصلا يتدرج فيه بالسؤال يسيرا يسيرا
كيلا يشعر المسؤول بالموضع الذي يلزمه منه ما يلزم فيتوقف عن تسليمه .

والمقدمات المستعملة في الاتيسر منها ما هي ضرورية في انتاج النتيجة كما سلف
القول فيه وهي التي تازم عنها النتيجة بالذات ومنها ما هي خارجة عن ذلك وهذه
يدخلها المجادل في كلامه للاستظهار والاستكثار والتفخيم ولاخفاء النتيجة

(١) في هاشم قط - وعيارة اخرى - وما هو هو هو هو هو هو هو هو الاول هو الثالث
مثل ان الانسان هو حيوان والحيوان هو جسم فالانسان هو جسم (٢) لا - في غير -

ولا

(٣٢)

ولا يضاها والمقدّمات الضرورية لانتاج ينبنى للجدل السائل ان لا يصرح
بطلبها في اول الأمر فيبادر المحجّب الى انكارها ويجهّد ان لا يستل عنها سؤالاً صريحاً
ينص عليها باعتبارها بل يستل عما هو اعم منها فانه اذا تسلّم الاعم فقد تسلّم الاخص
او يستل عن مقدّمات اخرى ينتجها انتاجاً بيناً ضرورياً بقياس .

واما ان يتسلّم جزئياتهما واحداً واحداً على سبيل الاستقراء او بعضها هكذا
وبعضها كذلك وهو الاحسن والاخفى وينتقل في المسئلة عنها الى ما يناسبها
في الكلام من طريق الاشتقاق والتصريف والى اللوازم فان التسليم ربما كان
الزم وواجب على المحجّب في شيء دون شيء حتى ان الاسم قد يكون اسهل
تسليماً من الحد والحد اسهل من الاسم وربما كان في المناسبة وفي الاشتقاق اوضح
مثل ان يتسلّم ان الغضب شوق الى تعذيب الم غضب وربما ذكر بعده ان الابن ربما
اغضب اباه (١) ولم يشتق الى تعذيب ابنه مثلاً وكذلك الصديق والمحجّب
والمعشوق والمفيد والمنعم وما اشبه ذلك من هذا الفن .

وما يؤقّ به لتفخيم الكلام والاستظهار في القول مثل ان يستعمل الاستقراء
والقسمة من غير ان يكون له اليها حاجة ضرورية وما يؤقّ به لاختفاء النتيجة
فمثل ان يتدبّر من المقدمات بالعيدة من الوضع حتى لا يسبق معه الى وهم المحجّب
فعمها في انتاج المطلوب ويخطئ بما لا يناسب الوضع حتى اذا تسلسلها عاد وانتج
الضروريات منها ومن هذا القبيل ان يتحدّث المحجّب فيخيل اليه انه انما يتسلّم
لينتج بها شيء لا ينتفع به في المطلوب فلا يشاكس في تسليمه ثم في آخر الامر ينتج
عنه ضروريات وربما اوهم انه يتأدّى بالقياس الى مناقض النتيجة او لانه يتغاضى
ويخفى فطنته اولاً لانه لم يوافق المحجّب على المسئلة وينبنى ان لا يرتب المقدمات في
المخاطبة بالقياس ترتيباً قياسياً يلوح للمحجّب انسياقها الى النتيجة فيمتنع من تسليم
الضروريات بل الاولى ان يفاقص (٢) بالنتيجة من حيث لا يشعر المحجّب كيف
وجبت ويكون كلامه كالمستفهم المشكك كأنه يلوح منه الميل الى موافقة
المحجّب ومناقضة نفسه .

(١) قط - اغضبه ابوه (٢) المناقضة اخذ الشيء على غيرة منه - ح .

ومن احسنها اظهار ايدار الانصاف على الغلبة حتى يطمئن اليه المحيب حينئذ
ويأتى بالمقدمات في كثير من الاوقات على سبيل المثل والخبر ويدعى في قوله
ظهور ذلك وشهرته وجرى العادة به حتى يتوقف المحيب عن جحدده ولا يقدم
على رده فانه اذا روى وتوقف في ذلك صار توقفه كالتسليم .

ومن ذلك ان يخلط الكلام بما لا يفيد الغرض المقصود فان الكذاب اذا خلط
بكذبه مالا مدخل له في الغرض اخفى كذبه خصوصا ان كان ذلك الذي لامدخل
له في الغرض حقا مشهورا مسلما - ويؤخر السؤال عن الاشياء التي هي صمدة
الاحتجاج فان المحيب يعاند في اول امره في التسليم ثم يضجر فيتسارع ويتساهل
في آخر الامر خصوصا اذا توهم ان المسؤول عنه لا يؤدي الى ابطال وضع .

ومن المحبين من يحمله العجب على ان يعتمد على قوة نفسه فيسلم في اول الامر
ولا يتوقف حتى اذا كاد الوضع يبطل عاد الى العناد والمجادلة وينبني في مجادلة
امثالهم ان يعتمد الاسهاب في القول وحشو الكلام بما لا جدوى له ليشكل على
المحيب غرض السائل او يمل ويضجر فيسلم ما يسئل عنه لتتقضى المحاوره فاما اذا
اريد بما يقال ايضاح القول فينبغي ان يستعمل الثالث ويبدل الاسماء والكلم
والاقاويل الاخفى بالاظهر والاعرب بالاشهر ويفصل الكلام المشترك .

والاحسن مع الفضلاء وذوى البصيرة هو استعمال القياس واما مع من لا فضل
له ولا معرفة فاستعمال الاستقراء اولى واذا سلم المحيب الجزئيات المستقرة وامتنع
عن تسليم الكلى عدل الى مطالبته بذلك مما سلمه وقد يكون امتناعه لا احتجاجة
باشترائه الاسم كمن قضية قول القائل كل انسان حيوان بالانسان الميت فانه انسان
باشترائه الاسم فينبغي للسائل ان يقسم الاسم الى معانيه وينص على المقصود منه
فان تأتى المحيب مناقضة على الصديق فعلى السائل ان يشترط للذى ناقض به
شرطة خاصة ولباقى المعانى الاسم شرائط اخرى متميزة عنها والاحسن ان يسبق
الى ذلك قبل المناقضة ويستعمله في الاحتراز عن المفارقة والمعاداة قبل
وقوعها .

والقياسات المستقيمة احسن في الجدل استعمالا لان الشنع انازم في الخلف وما انكرت شناعته وادعى المدعى امكانه فلم يكتف بالقياس .

واذا بلغ السائل الى النتيجة فينبى ان يعبر عما على سبيل الاتاج والازوم ويتشدد في التحري عن ايرادها على سبيل السؤال فانه حينئذ يدل على تصور مقدماته عن ابطال الوضع واذا جحد المحيى رجح الكلام جديدا .

واما وصايا المحيى فهو ان يعلم ان كلامه فيما يحيب به اما ان يكون على سبيل التعليم واما على سبيل الجدل واما على سبيل الارتياض واما على سبيل المغالبة والمخاصمة والمذاهب في ذلك تختلف وتختلف المقاصد بحسبها فان المعلم بدرى ، اذا يقول ولما ذا يقول والمتعلم قد لا يدري فالسائل بدرى ، اريد بسؤاله والمحيب قد لا يدري .

والجدلى المرتاض هو الذى يقصد بالوصايا ها هنا فيقال انه لا يخلو من ان يكون وضعه الذى عليه حفظه مشهورا فتكون نتيجة السائل الذى يقصد مناقضته شناعة فينبى له ان يسل المشهورات وما هو اقل شناعة من النتيجة وان كان الوضع مشهورا على الاطلاق فالمشهورات على الاطلاق وان كان عند بعض فالمشهورات عند ذلك البعض واما ان يكون وضعه بعضه شنعاً فيكون الذى ينتجه السائل لمقاومته مشهورا فينبى له ان لا يسل المشهورات بل الشنعات على الاطلاق وعنده اوالى هي اقل شهرة ، من نتيجة السائل واما ان لا يكون الوضع شنعاً ولا مشهورا وكذلك نتيجة السائل فينبى ان يسل المشهورات والشنعات ولا يسل ما ليس بشنع ولا مشهور لان الاكثرى والاعلى هو ان كل شئ ينتج ما هو شبهه به في فنه المشهور من المشهور والشنع من الشنع واذا تكفل المحيى بنصرة وضع شنع هو رأى غيره فله ان لا يسل ما لا يسله صاحب ذلك الرأى وان كان مشهورا .

فتقول ان هذا على مذهب هذا الكلام غير مسلم وللحبيب ان يتوقف عن جواب ما لا يعلم الجواب فيه او عن جواب ما فيه لفظ غير مفهوم او مشترك حتى

يستقيم ويمن والاولى ان يتقدم بهذا اولاً لانه ان فصله اخير اتوهم فيه قلة المعرفة بالشئ نفسه ما لا ينكشف عنه آخر الامر على انه له ان يقول في الآخر انما سلمت رافاً اريد كذا وكذا وما اذا لم يكن مشتركاً او مشككاً فلا بد من نعم لولا واذا اراد المجيب ان يرى من نفسه فضل معرفة وقوة ويرى ان الذي لزمه او يلزمه ليس لضعفه بل لشناعة ما تكفل حفظه وضعفه فيما كان غير منتفع به في انتاج مقابل الوضع سلمه وما كان منتفعاً به الا انه مشهور سلمه واخبر مع تسليمه انه يلزم منه ابطال الوضع وانما يسلمه اسداده في طريقته لاجله باحتجاجه واحتجاج بان صاحب المذهب لا يسلمه وان كان شاعراً بغير بشاعته وبرداء الاحتجاج به وان لم يكن شاعراً ولا مشهوراً عرف ان له ان يسلمه فيبطل الوضع وله ان لا يسلمه وكل هذا من اجل انه اذا بطل الوضع في آخر الامر عرف انه ليس على غفلة منه بل لان الوضع ضعيف لا يتصور اولاً انه متساهل متسامح فلا يعاند ولا يتشدد واذا خوطب بالاستقراء عن جزئيات محدودة فلا يجعل جهده في الاستقراء الامتناع عن التسليم بل في طلب المناقضة ولان يستأنف قياساً على اثبات وضعه اجود من ان لا يقبل الاستقراء فيسوء ظن السامعين به ولذلك لا يجوز له ان ينصرف وضعاً شعاعاً على طريق القوة كي لا يشتبه به فيسقط من عين السامعين ومنع السائل عن التقرير اما ان يكون بمائدة القائل ومائدة القول ومائدة القول تكون بتبيين (١) موضع الكذب في المقدمات وسببه والغلط في القياس ومائدة القائل على ثلاثة اوجه احدىها لضعف القائل عن تفصيل الاحوال وما بالعرض وما بالذات وما هو من جهة ما وما هو على الاطلاق فيكون هذا السائل اذا سلم شيئاً انكره المجيب وبين بطلانه بشيء لا يقدر السائل على دفعه والثاني لمجز السائل عن ايراد القياس على الوجه المستقيم الذي يتوصل به الى النتيجة وان كان ضميره يتحوشحه ويكون مجيباً اذا غير ادنى تغير صلح وانتج فاذا كان السائل يمكنه التفوذ (٢) فيما يحط وله فيجيب ان يقصد نفس الامر بالمائدة وان كان لا يمكنه الاما رتبته في نفسه قبل المجادلة فيكون مغاومته بالتضيق عليه من هذا الوجه والثالث ان يقاوم المقدمات بما

(١) لا - مائدة القول بيقين موضع الكذب (٢) - التفرد . الشك

الشك فيه اكثر مما في الوضع حتى يشغله بالكلام فيه عن بلوغ النتيجة وهذه مقاومة تشغل الزمان .

وان كان المحجب يحوج السائل الى طلب مقدمات بقياسات اخرى وتطويل ليبين ما يمنع المحجب فاللوم على المحجب واذا لم تكن المحاورة على سبيل الرياضة فربما احتاج الى مقدمات كاذبة ليثبت بها مقدمات كاذبة ويطول فلا يلام لانه سائل للمحجب وربما احتاج الى الكاذب لان المحجب يتقلد كاذبا والكاذب قد يدفع به الكاذب وربما كان اقرب الى التسليم واشد مناسبة للكاذب وجميع هذا لانه قد يمكن ان يكون قول رجل وسائل مخاطب باحسن ما يكون ولان من الناس من يناقض نفسه لو انفر د ويصادر على المطلوب الاول فطفته والسائل مع امثال هؤلاء يتسلم تقيض الوضع والمصادرة على المطلوب الاول فان هؤلاء لا يميزون العدل معهم من الحور عليهم والقياس اما فاضل محمود وهو الذي مقدماته مسلبة وصورته صالحة ومنه ما هو دون ذلك لكون مقدماته دون ذلك في الشهرة ومنه ما يكون القياس الذي ينقضه من مقدمات هي الحمودة المشهورة وهو ردي مذموم .

ورداة القياس على اربعة انحاء اما لانه غير مستتج اولاً لتناجه (١) - غير الطالوب او ينتج المطلوب بطريقة غير صناعي حيث يؤلفه من مقدمات من غير الفن الذي هو فيه والرابع ان يكون من مقدمات كاذبة استعمات على انها صادقة لغلط او مغالطة واما اذا كانت الكاذبة مشهورة او اريد بها انتاج الكاذب واخذت في الخلف بفائز .

وكلي قياس يختلط من مشهورات وشنعات فان نتيجته تكون بين وبين ويميل الى الاغلب والا قوى في منه من المقدمتين ومما يندبه القول هو ان يبين ان القياس ردي بأحد هذه الوجوه المذكورة اعني لكونه غير مستتج اصلاً او منتجا ولكن لغبر المطلوب او لمقابله او محتاجا الي زيادة او نقصان او من كواذب او غير حمودة

(١) ما بين هذا القوس والذي في الصفحة الالفة سقط من لا هنا وذكر آخر

اوائل حمدا من النتيجة والخلاف فيها اكثر من الخلاف في النتيجة او تكون فيها مصادرة على المطلوب الاول او يتوقى السائل فيها المصادرة على مقابل ما يسلمه والمصادرة على المطلوب الاول بحسب الظن المحدود والمشهور على خمسة احواء احدها بتبدل العاقل حدا وحدين والثاني الانتقال من الشئ الى كليه والثالث الانتقال منه الى جزئيه والرابع ان يكون المحمول او الموضوع فيه تركيبا ما فيؤخذ على التفصيل مثل ان الطب علم بالصحة والمرض والمصح والممرض فإخذانه علم بالمصح او الممرض والخامس الانتقال الى اللوازم وهذا بحسب الجدل ان يقول المحبب لو كنت اسلم لك هذا لكنت اسلم المطلوب الاول .

ولهذا تكون المصادرة على المتقابلات على خمسة احواء اما التناقض بتغير اللفظ واما على سبيل التضاد كقولك زيد فاضل ثم يؤخذ ان زيدا اذل واما ان يوجب في الجزئي نقيض اوضد ما اوجب في الكلّي واما ان يصادر على ضد لازم ما وضع في المقدمات او لازم ضده او على ما يلزمه ضد لازم الموضوع والفرق بين المصادرة على المطلوب الاول والمصادرة على المقابل ان الخطأ في الاول في النتيجة لان فيه تأليفا وقياسا ولكن ليس ينتج او ليس ينتج الا خفى واما في الثاني فالخطأ في نفس القياس لان احدهما المقدمتين كاذبة لاحالة .

- واما الوصايا المشتركة بين السائل والمحبيب فهي كلية وهي انه ينبغي ان اراد الارتياض في الجدل بالسؤال والجواب ان يعود (عكس القياس فانه يفيد القدرة على التوسع في الأقوال حيث يجعل من قياس واحد اربعة مقاييس بحسب تقابل التناقض وتقابل التضاد ويفيد قوة على نقض القياس من نفس القياس اذا كان بعض النتيجة مشهورا - ويجب ان تكون عادته التماس الحجج على ما يحكم به ثم ينقضها بحجج يحتاج بها على نقيضه وبعد الحجج المثبتة والمبطللة في المسائل الجدلية وتكون حاضرة في ذهنه خصوصا في المشهورات والمبذولات التي يريد ان يكلام فيها ويجب ان يتوسع في ضبط الحد ودو خصوصاً حد ودلائل ويجب ان تكون المحمودات قد استقرأها وتحفظها حتى نصير خاطرة بباله دائما وان يتدرب في تصوير القول الواضح

الواحد اقل ويل كثيرة وان تكون عنده كليات وجوانع ودساتير وان يكون قد اتقن
المواضع التي تقدم ذكرها والاهم فالاهم منها وان تكون له قوة على إيجاد تذاكير
كافية حاضرة في قليل للكثير وان لا يتكفل حفظ كل وضع ونصرته ، ألم يكن
سديدا ، ألم يكن نافعا في العلوم والرياضات ويجب ان لا يجادل من كان محبا للرياء
ومتمسرا في تسليم المشهورات لئلا يفسد بذلك طبعه فان الطباع تنفعل عن الطباع
والرفيق في الجدل كالرفيق في البرهان ينفع ويضر ويهدى ويضل وإذا اتفقت له
المحاورة مع امثال هؤلاء ممن مقصوده الرياء بالقلبة او التوقف في تسليم المشهورات
لادعاء القوة والعظمة وجانبوا في محاورتهم له طريق الانصاف لينبئ ان يرهبهم
عن توسعهم ويستعمل معهم طريقهم ويعللهم بكل ما يؤدي الى غابتهم ولا عيب (١)
عليه في مقالاتهم ليظهر بحزمهم عن التفتن لموضع المغالطة .

وقد حكى في هذا الموضع حكاية عن سقراط مع (تراسوما جس) فان
تراسوما جس كان يريد ان يظن به القلبة ويتوق ان يغلبه سقراط فتتخط مرتبته
فلم يزل يتأكد ويخرج الى التعدي ويحيد عن الطريق الواجب في الجدل فغالطه
سقراط باشتراك الاسم فاخجله واسكته .

ويجتهد السائل دائما في تسلم الكلي والمحجب في منعه والقياس للسائل والمقاومة
للحجيب على قياس السائل والجهة للحجيب اذا بحزم عن نصرته الوضع بالتحفظ فيأخذ
في الاحتجاج له والنقض مقامة له حينئذ والقياس والجهة تجعلان الكثير واحدا
حيث ينتقل فيهما من المقدمات الكثيرة الى الجهة الواحدة والمقاومة والنقض
يجعلان الواحد كثيرا .

فهذا كلام مجمل ومفصل ذكر فيه الاصول والكليات بمجملها ومن الفروع
واللواحق الكثيرة ما يكفي المستبصر حيث يجعله بانموذجا والفرزة في ذلك قبل
الرياضة كما في البرهان وبما يهتدى البرهن والمجادل في النظر والمجادلة الى ما بعده (٢)
من جهة الاصول والقوانين - تم كتاب الجدل والله الحمد (٣) .

(١) لا - عيب (٢) قط - الى ما لم بعده (٣) الى هنا تم الجزء الاول من علم المنطق
في نسخة لا - وسقطت المقالة الآتية وما بعدها الى آخر الجزء الاول منه - ح .

المقالة السادسة (١)

في الاقويل السوفسطية وهي

قياسات المغالطين واقاويلهم

فصل

في التبيكات والمغالطات

الذى وضع كتاب المنطق ذكر فيه مع القياسات البرهانية والحدود الحقيقية القياسات البديلية واتباعها بالقياسات المغالطية وسماها بلغته سوفسطيقا أى تبيكات المغالطين وعرف فيه وجوه المغالطات بقوانين صناعية وقال ان هذه صناعة تنهرج في الحكمة ويتشبه بها ويتراى بها من يعتمد ها كأنة حكيم محقق والذى يغالطون به اما ان يكون في القياس المطلوب به انتاج الشئ واما في اشياء خارجة عنه مثل تحجيل الحصم وتزديل قوله والاستهزاء به وقطع كلامه والتغريب عليه في اللغات والعادات واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب الذى الكلام فيه .

ويظهر من كلامه ان القياس على صورته كان من الاشياء المشهورة في زمانه وتومه وسلفه الذى ينقل عنهم فكان القائل به اكثر واظهر من الواحد وكان الممارى فيه مذموما في عصرهم فكان اكثر خلافهم لذلك فيما عدا صورة القياس المنتهج واقله فيه .

والمغالطة في القياس المطلوب به انتاج الشئ اما ان تقع في اللفظ واما ان تقع في المعنى واما ان تقع في صورة القياس واما ان تقع في مادته واما ان تكون غلطاً واما ان تكون مغالطة والا قويل القياسية اذا ترتبت ترتيباً على شكل من الاشكال وكانت لها حدود متباينة ومقدمات مفصلة وكان الضرب من الشكل منتجا والمقدمات صادقة وهي غير النتيجة واعرف منها كان ما يلزم عن القول حقاً لا محالة فاذا القول الذى لا يلزم عنه الحق اما ان لا يكون ترتيبه بحسب

شكل من الاشكال او لا تكون بحسب ضرب ، تتج اولاً تكون هناك الاجزاء الاولى والآخر التواني التي هي الحدود والمقدمات مناجزة واما ان لا تكون المقدمات صادقة واما ان لا تكون غير المطلوب واما ان لا تكون اعرف منه .

اما الاول فهو لانه اما ان لا يكون تأليفه من اقاويل جازمة او يكون من جازم واحد فقط او يكون من جوازم كثيرة الا انها عديمة الاشتراك التأليفي . وذلك على وجهين اما ان يكون عدما للاشتراك في الحقيقة والظاهر جميعا واما ان يكون في الحقيقة فقط ولها في الظاهر اشتراك فان كان لها في الظاهر اشتراك فهناك لفظ مشترك تفهم منه معاني فوق واحد فتختلف في المقدمتين او في المقدمتين والنتيجة بحسب الاشتراك الذي بين المقدمتين والنتيجة فيكون حينئذ اما بحسب بساطته واما بحسب تركيبه واذ كان بحسب بساطته فاما ان يكون لفظا مشتركا وهو الواقع على عدة معان ليس بعضها احق به من بعض كالعين الواقع على ينبوع الماء وآلة البصر والدينار منه ما يسمى لفظا متشابهاً وهو الواقع على عدة متشابهة الصور مختلفتها في الحقيقة كالانسان الذي هو حيوان والشخص التشبيه به في شكله المصور في الجهاد ومنه ما يسمى مقولا وهو الواقع على عدة قبل على بعضها اولاً ونقل منه الى الثاني كالصحي على الحالة الصحية والدواء والسبب الموجب لها والعلامة الدالة عليها ومنه المستعار وهو الذي يوجد للشيء مع غيره كما يقال كبد الساء وكبد الحيوان ومنه المجازي الذي يقال على شيء يقصده غيره كمن قال سل القرية واراد به اهلها ومنه المشتبه كمن يقول كل ما يعلبه الحكيم فهو كما يعلبه فان هو في هذا الكلام ينعطف على كل ما وعلى الحكيم وبحسبه يختلف الصدق والكذب في المعنى وقد يكون لتغير الترتيب الواجب في الكلام اشتباه في المعنى وقد يكون لمواضع الوقف والابتداء ويكون لاشتباه حروف النسق ودلائلها على معان عدة فيه ولذلك يصدق الكلام مجتمعا فيظن به الصدق مفترقا فيقال ان الخمسة زوج وفرد ويظن ان الخمسة زوج وهي ايضا فرد لانها ثلاثة واثنان والسبب فيه اشتباه دلالة الواو فانه يدل على جميع الاجزاء

وقد يدل على جميع الصفات وقد يصدق الكلام مفترقا ولا يصدق مجتمعا كقول القائل زيد طبيب بصير ويكون جا هلا في الطب فيصدق في انه طبيب ويصدق انه بصير ولكن بآلة البصر لا بالبصيرة واذا قيل زيد طبيب بصير او هم الغلط لاشتباه الحال في البصير واذا قيل مفردا صدق القول وذهب الاشتباه .

وبما يوجب الاشتباه في القول القياسي ان لا يتهى فيما تكون الاجزاء الاولى فيه بسائط بل بما تكون الفاظ مركبة لم تنقسم قسمين فاما ان تكون اجزاء المحمول والموضوع متمايزة في الوضع ولكن غير متمايزة في الاتساق واما ان لا تكون متمايزة في الوضع فيكون هناك شيء هو من الموضوع فيتوهم انه من المحمول او من المحمول فيتوهم انه من الموضوع مثال التمايز في الوضع دون الاتساق قول القائل كل ماعليه القيلسوف فهو كما عليه والقيلسوف يعلم الحجر فهو حجر وهذا انما كذب من جهة هو وعوده الى القيلسوف ومثال غير التمايز في الوضع قول القائل الانسان بما هو انسان اما ان يكون ابيض ولا يكون ابيض فقوله بما هو انسان يشكل اهو جزء من المحمول ام من الموضوع فيقع من هذا وا مثاله مغالطات في الكلام يتعذر فهمها على السائل والمجيب فيحصل منها التبكيت والانتقاع .

واما الكذب في المقدمات فلا محالة ان الطبع اذا عني للكاذب فانما يذ عن لسبب ولان له نسبة ما الى الصدق في حال والا فمن يكون بحيث يصدق بأى شيء اتفق من الباطل بلا سبب فليس ممن يخاطب بخطاب فكيف ان يخاطب في الكلام ويمارى وذلك السبب الذي فيه النسبة الى الصدق اما ان تكون نسبتته الى ذلك في الممكن الذي من شأنه ان يكون اوى الوجود الذي هو كائن والذي يقع في الممكن فهو كثير لان كثيرا من الاشياء تكون ممكنة في اكثر احوالها وتصير بمتممة اذا قرنت بشرط فلا يتنبه الخاطب لذلك الشرط ويجري مجرى الممكنات فيلزم القول بالاستحالة مثل انه قد يبرهن المغالط على ان ضلعا من اضلاع المثلث اطول من الضلعين الباقيين بأن يفرض دائرتين متماستين عند نقطة ويخرج اليها من المركزين

المركزين خطين يحيطان زاوية ثم يصل بين المركزين بخط مستقيم يخرج من إحدى الدائرتين ويذهب خارجا فيها قليلا ثم يقطع الأخرى ويمضي إلى مركزها فيكون خطا واحدا يزيد على الضلعين الباقيين بالتقدير الذي وقع منه خارجا عن الدائرتين لأنه من المسلم أن كل الخطوط الآتية من المركز إلى المحيط متساوية والسبب في هذا أنه وضع خروج خطين من المركزين إلى نقطة التماس على زاوية فاذا عن له الأذهن وغلط فيه الحس وهذا لا يمكن البتة فلا يخرجان الا متصلين على الاستقامة لأن الخط المستقيم الواصل بين مركزي الدائرتين التماسيتين يمر بموضع التماس ولا يكون ما يمر بموضع التماس من أحد المركزين إلى الآخر مستقيما - فمن لم يتأمل وسلم شيئا على أنه ممكن قبل اعتبار الشرائط المقررة به وقع إلى الغلط .

واما ما يقع في الوجود فلا تخلو النسبة التي تكون في الكذب إلى الصدق من أن تكون اما في لفظه واما في معناه والذي في اللفظ يظهر مما سنذكره وذلك مثل اشتراك معنيين في لفظ يوهم التساوي بينهما في كل حكم مثل اشتراك لفظيتين في معنى واقتراحهما في معنى معتبر في لفظ فانه اذا كان كذلك اوهم ان الحكم في اللفظتين واحد وربما كان لاحد اللفظتين زيادة معنى يتغير به الحكم ومثال هذا الخمر والسلافة فان معنى واحد قد اشتراك فيه هذان الاسمان ثم للسلافة زيادة معنى واما الذي من جهة المعنى فلا يخلو من ان يكون الكاذب كاذبا بالكل وهو الذي لا يصدق الحكم فيه على شيء من موضوعه ولا في حال من الاحوال ولا في وقت من الاوقات واما ان يكون كاذبا في الجزء وهو ان يكون الحكم فيه يصدق على شيء من الموضوع في وقت او حال فان كان كاذبا في الكل فينبغي ان تكون له شركة مع الصادق في المعنى وذلك المعنى قد يكون جنسا او فصلا او اتفاقا في عرض او اتفاقا في مساواة النسبة وقد تكون شركة عامة فيما سوى الجنس والفصل في العرض العام فانه يكون كلياً للمعنيين عاما لها ويكون كلياً يعم احدهما وبعض الآخر ويكون في بعض كل واحد منهما والذي يصدق لافي الكل فاما ان يكون في بعض

الموضوع فقط اويكون في كل واحد من الموضوع ولكن في وقت دون وقت اويكون في كل وقت ولكن بشرطة لاعلى الاطلاق اويكون على الاطلاق ولكن لا بشرطة وتلك الشريطة اما تأليف في القول ا وغير تأليف فيه فان لم يكن التأليف فيه فاما ان يكون افراد منه او غير افراد منه فان كان ايضا عارضا لبعض الموضوع فاما طبيعي واما اتفاق وجميع هذا لا يهام العكس فانه اذا اتفق ان رأى سيالا اصفر مرا وهو المرة ثم رأى سيالا اصفر غيره كماء العسل ظن انه مر وهو حلو وسبب ذلك انه اذا وجدت المرة مرة ظن ان كل اصفر مر .

واما الذي يكون من جهة ان المقدمات ليست غير النتيجة فهو البيان الذي يكون بالمصادرة على المطلوب الاول في المستقيم والمصادرة على نقيض المطلوب في الخلف واما الذي يكون من جهة ان المقدمات ليست باعرف من النتيجة فيكون بالاشياء التي تساوى النتيجة في المعرفة والجهالة بها وبالاشياء التي تتأخر عنها في المعرفة ويكون سبيلها سبيل القياس الذي قد اشير الى ذلك بما سلف .

ويجتمع من جملة هذا ان جميع اسباب المغالطة في القياس اما لفظية واما معنوية واللفظية اما اشتراك في جوهر اللفظ المفرد واشتراك في هيئته وشكله وبحسب هيئة واشتراك يقع بحسب التركيب لا بحسب مفرد لفظ او لاجل صادق مركب قد فصل فظن صادقا ولاجل صادق تفاريق قد ركبت فظنت صادقة واما لاشتباه البناء والاهراب والشكل والابحام .

واما المعنوية فاما ان يكون لما بالعرض وهو ان يؤخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد يكون بسبب اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل والكذب غير المحال من قبله واما من جهة سوء اعتبار شروط النقيض في الحمل واما انعم القرينة واما لا يهام عكس اللوازم واما للمصادرة على المطلوب الاول واما من اخذ ما ليس بعلة على انه علة واما لجمع المسائل في مسألة فلا يتميز المطلوب واحدا بعينه واما بان يأخذ لاحق الشيء مكان الشيء فهذا خلاصة ما ذكره ارسطوطاليس في هذا الكتاب والحواطر تمل على المطبوعين منه في المغالطة والتبكيك ما لا يحصل من قراءة هذا وامثاله

وإثاله ولذلك يتميز لأذهان المطبوعين في نقد الكلام وتحقيق الحق منه وإبطال الباطل في مواضعه مالا يحويه الكتاب ولا يحصل من قراءته وعلى ما قيل في فاتحة الكلام في هذا الكتاب أنه بالطبع أولى منه بالكسب وإن كان الكسب ينه الطبع ويشهد التريزة الصالحة وإذا فسدت التريزة لم يفد كل هذا وكما قيل إن غريزة بلا تعليم خير من تعليم بلا غريزة .

المقالة السابعة

في القياسات الخطابية وهي التي تسمى باليونانية ويطوريقا

الفصل الأول

في الأصول الكلية من الخطابة

الذي يسمونه بالريطوريقا وهو الخطابة صناعة علمية كلامية غرضها في المحاورة اقناع السامعين في كل فن يكون منه التصديق فإن الاقناع تصديق بالشئ مع اعتقاد أنه يمكن أن يكون له عناد وخلاف إلا أن النفس تصير بما تسمعه من هذا الفن أميل إلى التصديق به من عناده وخلاته وذلك هو الظن الغالب وتترك الخطابة والجدل في أن كل واحد منهما معد لقوة الظن ويعان جميع المطالب وفي كل شئ وانها للتضادات وفرق بينهما من أجل أن الجدل ينظر في الأمور الكلية فقط وهي موضوعاته وعمدها القياسات المنتجة التأليف ومبادئها ومادتها المقدمات المحمودة في الحقيقة والخطابة لا تختص بالأصول الكلية وأكثر، مفتحتها في الأصول والجزئية والواقعات الاختيارية وبكتفى فيها من القياسات بما يقع انتاجه وإن لم يكن ضروري الانتاج ومن المقدمات والمبادئ بما يحمده في بادئ الرأي وإن لم يكن عند التعقب محمودا في الحقيقة فقياسه اقناعي المقدمات اقناعي المادة والصورة والخطيب يكون خطيبا بعدوبة منطلقه وحسن صورته وهيئته في كلامه في خشوعه وقسوته وشوقه وسآمته وإيثاره وكرهته التي تظهر مع كلامه على هيئته وذلك هو الاعتماد في القبول فكلم من خطيب ومذكر ابكي الناس بهيئته من

قبل ان يتكلم وللخطابة منافع في الاء والمدنية اكثر من منفعة الجدل والبرهان فانها تؤثر في النفوس تأثيراً تفعل وتفعل بحسبه وان لم يوقفها على الصدق او المشهور في الكلام وهذا تأثير عام وذلك خاص فقد بنفعل ويتأثر بالخطابة ويفعل بحسبها من لا يدرك الكلام البرهاني ولا الجدلي ولذلك ترى النفوس العامية اشد قبولاً لها وافهم لمقتضاها في كل فن وقد سبق صاحب الكتاب اليها لعموم نفعها والمعرفة بها فما زال في كل قبيلة وعلى كل مذهب قوم يجتذبون القلوب الى ذلك المذهب بالمقاييس الاقناعية والاقتضات والهيئات الخطابية وان لم يكن فيهم من اشتغل بكيفية ذلك وعلى اى وجه هو كما كانوا يبرهنون ويجادلون ولا يتكلمون على البرهان والجدل كلاماً بليغاً وكذلك في الشعر كان يقوله من لا يعرف قانون ذوقه العروضي معرفة علمية بل ذوقية فطرية ولا قانونه المنطقي الذي هو التشبيه والتخييل الذي لا يشغل معه بتصديق يقيني ولا ظن غالب ولا قناع .

والخطابة يستعان بها تارة في الدعوة الى العقائد الالهية وتارة في الدعوة الى العقائد الطبيعية وتارة الى العقائد الخلقية وذلك بحسب السامعين المدعوين وتارة في تمكين الانفعالات النفسانية في الانفس مثل الاستعطاف والاستمالة والارضاء والاغصاب والتشجيع والتحذير وتارة في المحادثات الواقعة في الحوادث الجزئية التي من شأن الانسان ان يتولى فعلها واكثر جدواها وعلى الاكثر وفي الاكثر انما هو في ضد هذه وهي على اقسام ثلاثة الامور الخصامية والاء والمشورية والامور المشاجرية والخصامية غايتها مدح او ذم وتكون بفضيلة او قبيصة يخالف عايباً مخاف فيخالف في خلافه والمشورية غايتها اذن وموافقة او منع وانكار في نافع او غير ضار ويكون زمانها مستقبلاً لانها انما تكون فيما ينبغي ان يفعل والمشاجرية غايتها شكاية واعتذار عن ظلم او تعد من الاشياء الماضية او المستمرة .

ومدار الخطابة على ثلاثة اشياء القول والمقول فيه والسامعون ، والسامعون ثلاثة خصم وحاكم ونظار والتصديق اما واقع لا بصناعة مثل الشهود والصكوك والسجلات واما بصناعة وحيلة وتوقعه او وثلاث احدها كيفية سمت القائل وهيئة

وهيئة خصمه والثاني استدراج السامعين نحو التصديق والثالث نفس القول الخطابي المعد نحو نتائج المطلوب على سبيل الاقتناع ومن انواع القسم الاول فضيلة القائل وتقيصة خصمه فانه اذا اشتهر بالتصديق او القوة على الاقتناع او سائر الفضائل واشتهر خصمه باضدادها زاد ذلك في تصديق قوله ومنها تحدى الخصوم واستدعائهم الى مساواته بمرأته او اظهار معجزة .

وبالجملة دليل صدقه الذي يختص به دون من يخالفه ومن ذلك قوة الخطيب على اطراء نفسه وتحسين رأيه وتخسيس قول خصمه وترذيله واستدعائه الى فضل تأمل وزيادة فهم ودعواه ان قوله انما يتضح لذوى الفكر الثابتة والاذهان السليمة والقرايح الذكية التي انما تكون لخواص الناس دون عوامهم حتى يرى ان السابق الى تصديقه افضل واجل من المتوقف وان قدر السابق بقدر الفضيلة وقد رالتوقف بقدر الرذيلة والبله ومنها الخلف واليمين من قارب ذى وجد بانه وشقة وصيحة مع بكاء او ضحك بحسب ما يقتضيه القول ومنها الاستشهاد باقاويل الثقات والائمة المشهورين وان لم يوجب في الامر الصدق المبين .

واما استدراج السامعين فيكون بالاقاويل الانفعالية المحببة المشوقة التي توقع في نفوسهم محبته والميل اليه او الطمع فيه او الغضب والسخط على خصمه وهذه المعاني يجب ان يعرف الخطيب اختلاف الفضيلة والرذيلة والانفعالات والتاثيرات وكيف تكون وبما ذا تكون ولذلك ظن قوم ان الخطابة مركبة من الجدل وعلم الاخلاق .

واما نفس القول الموقع للتصديق فينقسم الى قسمين الى صغير وتمثيل كما الجدل الى قياس واستقراء والعلوم الى قياسات كلية وتعليقات بالامثلة والضمير هو ان لا يصرح في القول بكلمتي القدمتين كما سبق القول فيه بل يقتصر على الصغرى وي طرح الكبرى او بالعكس وذلك لبيان الكذب فيها وظهور معاندها اذ لا يمكن استعمال الامور الضرورية في الخطابة وربما يصرح بالكبرى بهملة وتكون كما نها لم يصرح بها لانها من حقها كما عرفت ان تكون كلية من الشكل الاول

او ما يرجع اليه والمهمل كالجزء في التصريح، ولما كان الغرض في الخطابة الاقتناع لا في اليقين حصل مقصوده بقياس الضمير ويكون في القياسات الاستثنائية باطراح المستثناة والغائتها مثال الضمير قول القائل هذا الانسان مردد في ظلمة الليل فهو اذا منتهز لفرصة التلصص فان هذا القول قد انغيت فيه الكبرى ليخفى كذبها ولو اظهر وقال وكل مردد في ظلمة الليل مستهين لفرصة التلصص ظهر كذبه وحده عناده فبطل اقتناعه واما التمثيل فيكون اما لاشتراك في معنى عام واما لتشابه في النسبة (١) والاشتراك والتشابه ربما كانا في الحقيقة وربما كانا بحسب الرأي الواقع وربما كانا بحسب رأى يظهر ويلوح سداؤه في اول النظر ويعلم فساده عند التعقب وربما كانا بحسب اشتراك الاسم الا انه غير مطلع عليه بحسب بادى الرأى غير المتعقب والضميرها هنا مثل القياس في الجدل والتمثيل كالاستقراء فيه وهذا التمثيل هو الذى تؤخذ منه القياسات الفقهية في هذا الزمان ومن اصحاب الخطابة من يطرح التمثيل وزيفه ويقتصر على الضمير كما ينفي الشيعة القياس في صناعة الفقه واغوى التمثيل ما كان المعنى المشابه به هو الموجب للحكم في الشبهة فهذه جهل الامور المقنعة ما كان منها خارجا عن نفس الامور وما كان منها مسميا لنفس الامور المقيس عليها وكثير من الناس يقتصر من المقنعات على الخارجية ويهجر المقنعة المناسبة مثل كثير من العوام في اكثر عقائدهم التى اخذوها عن واضعيها الذين استعملوا فيها مقنعات خارجة عن نفس الامور التى يرام الاقتناع فيها مثل التنسك والتعفف فان العوام يجعلهما دليلين على صدق القائل في مقالته والفعل غير القول ومنها المعجزات القولية والعملية يطعنون اليها وينهون عن استعمال المقنعات المناسبة بل عن طلبها والاكثر من الاول كان على ضد هذه السيرة وصاحب هذا الكتاب يرى ونعم ما يرى ان جميع انحاء الامور المقنعة تصلح ان تستعمل في الخطابة اذا الغرض فيها ليس تحقيق البيان بل الاقتناع بما يوصل اليه به كيف كان والمقنعات الداخلة في نفس الامر الذى فيه الكلام المناسبة له يحتاج الى استقصاء المعرفة بها والقوانين التى يتوصل بها الى صيغة

الضمير الذي يقاس به في الخطابة على المطالب المقصودة اء ان تكون مما لا يتيها
ان تكون بانفسها اجراء القياس وعادتهم ان يسموها في هذا الفن باسم المواضع
وهي غير المواضع التي قيلت في الحدل واما ان يكون مما يتيها ان تكون بانفسها
اجراء القياس وتسمى في هذا الموضوع انواعا .

وهي اما اشياء واجبة ومجودة في بادي الرأي وهي اقا ويل كلية توجد .معملة
مطلقة عن الجهات ومنها ما يسمى دلائل وهي التي اذا وجدت فقد وجد محمول
في موضوع ولا تكون اخص من الموضوع ولكن ربما كانت اخص من المحمول
ومنها علامات وهي كالدلائل الا انها اعم من المحمول والموضوع جميعا واما
اخص منها جميعا .

مثال الضائر المأخوذة من المحمولات فلان اقترف ذنبا فيجب ان يعاقب ومثال
الضائر المأخوذة من الدلائل هذه الجارية قد ولدت فاذا قد وطئها رجل ومثال
الضائر المأخوذة من العادات ان هذه الجارية حاضيت فاذا هي غير حامل والدلائل
والعلامات ربما كانت عللا وربما كانت معلولات وربما كانت مضافات وربما كان
الدليل عارضا في الشيء ولا يمرض فيه الا بعد تهويته بعارض آخر مثل بياض البول
في الحمى الحادة فانه يدل على حدوث السرسام وقد قيل ان الضمير ينقسم اولا
قسمين الى الكائن عن محودات والكائن عن دلائل والدلائل صنفان علامات
وامور مشبهة وما كان من الدلائل يتم بالشكل الاول فهو اسمها ويسمى الامر
الابه واما في الشككين الآخرين فيسمى علامة .

واما التمثيلات فقد سبق القول فيها بان التمثيل هو ايراد شبه ليس فيه ذلك
الحكم او بيان ان المعنى المتشابه ليس علة للحكم بل هناك علة اخرى .

والضائر والتمثيلات تحتاج اليها ايضا في القناعات الخارجة اذا اريد اثباتها وابانة
انها مقنعة مثالا كما لو اراد القائل ان ينهي عن فضيلة نفسه او اراد يستدرج السامعين
الى قبول قوله .

والمواضع الجدلية كلها ناعمة ههنا ايضا فهذه هي الاصول الكلية في الخطابة .

الفصل الثاني

في الانواع الجزئية من الخطابية

اما المشورات فالقول فيها انه اذا كانت الخطابة تنفع في الامور الالهية وفي الامور الطبيعية وفي الامور الخلقية وفي تقدير الانفعالات النفسانية في النفس وفي الامور المشاورية والمشاورية والمنافرية ثم كانت الامور الالهية والطبيعية تختلف عقائد اهل المدن والقبائل من الناس فيها بحسب السنن المختلفة لم يأت ان تخصي فيها المقدمات الكلية التي ينتفع بها فيها على سبيل الخطابة والامور الخلقية فغاية الخطيب فيها ان يبعث الناس على اقتناء الفضائل منها او يصرف عن الرذائل فهي داخلية في الامور المشورية الداخلة في الاذن والمنع والكلام الكلي في ذلك هو تعظيم الخير والشر والعدل والجور والحسن والقبیح او تصغير ذلك فيجب ان يكون للخطيب مقدمات في التعظيم والتصغير والمشاورى يتكلم في الممكنات فيمنع او يطلق حيث يقول هذا كان كثيرا وهذا لم يكن قط ويجب ايضا ان يكون عنده انواع من المقدمات يتبين بها ان الامن ممكن وغير ممكن او كان ولم يكن ولا امور المشاور فيها هي تدابير الكلية من الافعال التي تتعلق بالآراء العملية حتى يبعث فيها السامع على فعل في فن وينتهي عن فعل من الافعال التي تتعلق بالسياسات والتدابير الكلية والجزئية من سياسات الممالك والمدن والمنازل والنفوس فيحصل منها شيء ويقبح شيء ويمنع شيء ويفسخ في شيء والمقدمات التي تستعمل في ذلك لا تكون يقينية لانها جزئية وراجعة الى عرف وعادة بحسب زمان ووال وحكم وحاكم وآمر وناه واجب الطاعة ووجوب الطاعة في هذا الموضع لشخص ما هو من الآراء الجزئية ايضا وبحسب احوال وقرائن لا يفتق الناس كلهم على العلم والمعرفة بها فان من شاهد النبي الامر بالسنة وعرفته واعتبره في علمه وعمله ورأيه وتدبيره وصدقه ومعرفة لا يكون حكمة في القبول منه كحكم من يخبر عنه وكذلك من يخبر عن الخبر فيما بعد من الزمان والاصبغ ولا يتسأوى الطبيب العارف وغيره في المعرفة بالشئ والخبرة به

إذا تساوى في القايه وسماح كلامه بل معرفة اللبيب العارف هي التي يقول عليها
وتسند الاراء والاخبار اليها فتكون المقدمات الخبرية التي تؤخذ عن العارفين من
الاخبار النبوية اوثق مما يؤخذ عن غيرهم وكذلك ما يؤخذ عن كثرة من
العارفين اوثق مما يؤخذ عن واحد اذا وقع في ذلك خلاف وما يشهد له العقل
الصريح والشواهد الوجودية من ذلك اقوى الكلامين وما يشهد له غيره من
الكلام الموثوق به اوثق مما يخالفه فهكذا تعتبر المقدمات المشورية في الاقال
الخطابية الآمرة والناهية والباعثة والمانعة والمجوزة .

وبسط الكلام في ذلك يكثر ويخرج عن القول فيه ويتسع فيه المجال ويكثر
فيه القيل والقال بحسب هذه القوانين .

واما الخصاميات التي يتنافر الناس فيها ويختلفون بروم بعضهم ان يقهر بعضا
بقواه وتياسه تشبيه بالجدليات والفرق بين الخطيب في منازته ومخاصمته والمجادل
في جدله ان الخطيب يتفرد في ميدانه ويبعث السامعين على الافعال بحسب العقائد
والمجادل يتنصب لخصمه ويروم تثبيت العقيدة واطهار الفضل في كلامه سواء
عمل به اولم يعمل والخطيب يمدح بحسب النسبة الى الجليل والجميل هو الذي
يختار لنفسه ويكون محمودا وخيرا ولذيذا من اجل انه خير .

والفضيلة من اجل ما مدح به واجمل والفضيلة قوة موجبة للخيرات الحقيقية
والتي يغلب فيها الظن باعثة على فعل العظام في كل وجه وفي مثل البر والشجاعة
والعفة التي تحمل النفس فيها على الحال الاحسن لاجل الخلق الاجمل والارذائل
اضدادها كالكآثم والجور والجن وافتجور وفضيلة الحكمة العملية اتما واجملها
لها السبب الموجب لاختيار الفضائل وتجنب المرذول والعمل بكل فضيلته
بالعلم وهو الذي يشهد له بالفضيلة ويمدح الانسان بالفضائل على اختلافها وباسيائها
الموصلة اليها كالمريضات العملية والافعال المعينة عليها والآثار الباقية عنها وعلى
ذلك يختصم الناس ويتنافرون ويتنافسون على الاجمل والافضل ويتباعدون
عن الاخس والارذل .

واما المشاجرات فهي فنون الشكايات والاعتذرات من الموديات والموانع والقواطع والشواغل ومنها قصور النفس والبدن والمال كالنسيان والغفلة وضعف القوة والمرض والفقر والفاقة فان هذه كلها تدخل في فنون الشكايات والاعتذارات وفي ذلك يتفنن الكلام في الوعد والوعيد والترغيب والتخدير في حسن المجازاة بالثواب والمقابلة بالعقاب وإيراد ما يصلح ان يقال من ذلك على ما ينبغي ان يقال بحسب الاوقات والاحوال والاشخاص الذين يرغب فيهم ويحذر منهم والذي يرغبون ويحذرون يعبثون على الفعل ويمعنون ويشوقون الى الامر ويخوفون فكما كان من ذلك البقي في تقديره بالزيادة والنقصان وكيفيته في فنه بالحال والوقت والاشخاص في التعظيم والتصغير والتوسط كان اخرى واولى واقنع واجدى وقد خطب قوم لم يقفوا على هذا الكلام الكلي فاحسنوا ووقف قوم على هذا وراوا ان يخطبوا مثل ذلك فقصر وانا ان القوانين الكلية غير القرائع المطبوعة المترتبة بمجزيات الفن الذي فيه الكلام والكلي غير الجزئي وعلم العلم غير العلم لان العلم وان كان كليا فعلم العلم كلى الكلي .

المقالة الثامنة

في القياسات والاقاويل الشعرية

وهي التي تسمى باليونانية نيطوريقى

الفصل الاول

في صناعة الشعر ومقاصد الشعراء

الذي وضعه صاحب الكتاب في هذا الفن هو فن سماه نيطوريقى ومعناه في لغة العرب الشعريات وكان المذهب فيه يخالف المذهب الشعري في زماننا واعتنا وعرفنا في الصورة فان الشعر في زماننا اما هو شعر من جهة صورة عرضية في اللفظ والمعنى وهو الوزن والقوافي ولا يقال لما ليس له الوزن المحدود في كتاب العروض في زماننا مع القافية اللازمة شعر اللهم الا كما يقال للبهرج انه دينار وللشخص

وللشخص الميت انه انسان باشر بالامم وذلك في اللغة العربية والفارسية والتركية فاشتهق عليه فاما في الامم القديمة من اليونانيين والعبرانيين والسرانيين فلم ينقلوا عن قدمائهم شعرا ، وزونا بهذه الاوزان العروضية بل باوزان نظمها اشبه بالنثر وقوا فيها غير متفقة وكأنهم تعلموا هذه الاوزان بعد ذلك من العرب والفرس في اشعارهم واستمعوا لها فيما قاروه بعد وكلام ارسطوطاليس في كتابه هذا لا يدل على انه قد كان ذلك في عرفهم وعادتهم ايضا وان كان فعله قد كان البعض في البعض وانما يجعل الشعر شعر ابصرفة تختص بمعنى الفاظه وذلك مما لا يراعى الآن في هذا العرف وهو من جهة ما يوقع في النفس اثر يشبه التصديق في انقباضها وانبساطها ويلها وانحرافها وايقارها وكراميتها ويجعل الكلام الشعري قياسا وكالقياس مؤلفا من مقدمات من شأنها اذا قيلت ان توقع في النفس تخيلا يشبه التصديق ويؤثر عندها في الميل والانحراف ولا يشار والكرامية مثل تأثير التصديق والتخيل هو انفصال من تعجب او تعظيم او تهويل او تصغيرا وتور او نشاط ولا يكون الغرض فيما يقال حصول اعتقاد يقيني ولا ظني البتة وفي اشعارنا قديكون الغرض ذلك فيما يقال وقد لا يكون ويكون الكلام شعر يا اذا بقيت عليه الاوزان والقوا في ويوردون الكلام الحكيم في فنون الحكمة البرهانية بلفظ موزون مقفا ويسمونه شعرا ويروون الروايات الكاذبة الباطلة التي لا اصل لها ولا وجه للتصديق بها الا عند الصبيان وضعفاء العقول كذلك باوزان وقوا في ويسمونه شعرا ولا ينظرون الى انه يوقع تصديقا او تكذيبا ولا يوقع او يوهم او يخيل .

والشعر الذي يتكلم فيه ارسطوطاليس هاهنا هو الكلام القياسي المؤلف من المقدمات المذكورة ويقول ان هذه المقدمات ليس من شرطها ان تكون صادقة ولا كاذبة ولا ذائعة ولا شائعة بل شرطها ان تكون خيالة ويكاد ان يكون اكثرها محاكيات الاشياء باشياء من شأنها ان توقع تلك التخييلات فيحكي الشجاع بالاسد والجمل والوسيم بالبدور والسحخي بالبحر وليس كلها محاكيات بل كثير منها مقدمات

خالية عن المحاكاة اصلا الا ان قصد القول فيها موجه نحو التخيل فقط وهذا يدخل في اشعارنا مع الاوزان والقوافي الا ان الكلام الموزون المقفول خلا من مثل هذا السمي في عرفنا شعرا كما قيل في الاقويل الحكيمة التي توقع التصديق اليقين بالبرهان المبين والحكايات الخرافية التي لا توقع تصديقا البتة عند العقلاء فانها اذا قيلت بالفاظ موزونة مقعاة سميناها شعرا وهي خالية عن هذا التخيل والمحاكاة ولو كان فيما التخيل والمحاكاة دخلت من الاوزان والقوافي لم نسمها شعرا فاذا الشعر المعروف في زماننا هو ما جاء في علم العروض لا غير من جهة الصورة ومادته هي الالفاظ كيف كانت .

فاما الجيد منه والحسن فهو ما يتضمن هذه المعاني المذكورة في التخيل والمحاكاة او يتضمن كلاما علميا حكيا كيف كان اوروايات مهمة صادقة بالفاظ من الفاظ خواص اهل اللغة دون الالفاظ العامة فمادة الشعر مطلقا في عرفنا هو الكلام المطابق من كل لفظ يراد به معنى فاضل او غير فاضل وصورته الاوزان والقوافي والفاضل منه من جهة المادة ماورد بالفاظ الخواص من اهل اللغة وعباراتهم المستطابقة في الذوق المتداولة بين الفضلاء والمتميزين منهم سواء تضمن حكمة وعلم او مدح وذا واما خبرا بتصديق يقين او ظن غالب او تخيل ومحاكاة وان كان التخيل والمحاكاة في الكلام المقول اخص بالمقاصد الشعرية من غيرها عندنا ومن جهة الصورة هو ما جاء بالاوزان الصحيحة والقوافي والاحسن من ذلك ما كانت القوافي فيه اكثر التزا ما للشبابة في ردائها لزوم ما لا يلزم على الاطلاق مثل تردد القافية بحرفين او اكثر مع البناء والاعراب المتفق معها في الالفاظ والمنع حرف واحد مع البناء والاعراب وهو الذي يلزم فاما الذي لا يلزم لخرافنا فصاعدا مع البناء والاعراب في الوزن كما قيل .

والمحاكيات الشعرية قد تكون ببساطة وقد تكون ببركيات مثال الاول فلان قمر ومثال الثاني قولهم في الهلال ومعه الزهرة انه قوس من ذهب يرمي ببندقية من فضة والمحاكيات قد تكون بذوات وقد تكون باحوال وذوات وتكون وظاهرة

ظاهرة وتكون خفية والظاهرة كقول القائل .

وهذا الريح ارد انا ثقلا
وغصنا فيه رمان صغار
والخفية كقول القائل .

اذا نحن سميناك خلنا سيوفنا
من التيه في انمادها تبسم
فانه في هذا حاكي الجاد يحيى ناطق شبه به كريم فابهمه ذلك حتى تبسم وكقول
القائل .

اوجدتني ووجدن حزنا واحدا
متناهما بخلعتنا في صاحبنا
ففيه محاكاة حال بماذنه وهو خفي في العمل والمحاكاة على ثلاثة اقسام محاكاة
تشبيه ومحاكاة مستعارة والمحاكاة التي نسميها من باب الذرائع ومحاكاة التشبيه
نوعان نوع يحاكي به شيء بشيء ويدل على المحاكاة انها محاكاة وذلك بحرف من
حروف التشبيه كثل او ككاف وكأ نأ وما هو الا نوع لا يدل به على المحاكاة
بل يصنع محاكي الشيء مكان الشيء والاستعارة قريية من التشبيه والفرق بينهما
هو ان الاستعارة لا تكون الا في حال اودات مضافة فلان تكون فيها دلالة على
المحاكاة بحروف المحاكاة كقولهم .

لسان الحال افصح من لسانى
وعين الطبع (١) طاعة اليك
واما المحاكيات التي نسميها من باب الذرائع فهي التي تقوم لكثرة الاستعمال
مقام ذات المحاكاة ويكاد لا يوقف في ارباب الصناعة على انه محاكاة كقولهم
للحبيب غزال وللمدوح بحر ولقد غصن وما جرى مجراه واذا بسطت الذوائع
وشرحت عادت الى التشبيه والاستعارة كما اذا قيل غصن على نقا عليه رمان
وقول الآخر .

يا قرا في غصن في نقا

والشعر لا يتم شعرا على ما قالوا الا بمقدمات مخيلة ووزن ذى ايقاع مناسب حتى
يؤثر في النفوس ليملها الى الموزونات والمنتظمت التركيب .

وللمقدمات المخيلة اواحق وعوارض بها يقوى تخيلها وكذلك في الوزن قالوا

ولكن الوزن اولى بصناعة الموسيقاريين واما الذى يدخل من الشعر فى صناعة المنطق على ما قال صاحب الكتاب فالنظر فى المقدمات القياسية ولو احققها وكيف يكون حتى تصير بخيلة فهذا نص كلامهم فى مذهبهم الذى سموه بذلك الاسم اليونانى ونقل الى الشعرى .

قالوا ان القول الشعرى يألف من مقدمات بخيلة وتكون تلك المقدمات وجهة تارة بخيلة من الحيل الصناعية نحو التخيل وتارة لذواتها وتغير خيلة من الحيل فتكون اءا فى لفظها فقولته باللفظ البليغ القصيح فى اللغة او تكون فى معناها ذات معنى بديع فى نفسه مثال الاول قول القائل .

وما ذرفت عيناك الا لتضربى بسهميك فى اعشار قلب مقتل

وفى المعنى قوله .

كان قابو الطير رطباً وبأساً لدى وكرها العناب والحشف البالى
ومن هذا الباب جودة العبارة عن المعنى وتوضيح معان كثيرة فى بيت واحد من غير نقص (١) فى العبارة واما التى تكون بتخيل فان يكون لاجزائها تناسب لبعضها الى بعض والتناسب اما بمشكلة او بخالفة والمشكلة اما تامة واما ناقصة وكذلك الخالفة وجميع ذلك اما بحسب اللفظ او بحسب المعنى والذى بحسب اللفظ فاما فى الالفاظ الناقصة الدلالات او العديمتها كالادوات والحروف التى هى مقاطع الكلم واما فى الالفاظ الدالة المفردة واما فى الالفاظ المركبة وكذلك الذى فى المعانى تكون اما بحسب المعانى البسيطة او بحسب المعانى المركبة ومن الصناعة التى بحسب القسم الاول تشابه وواخر المقاطع واولائها فى النظم المسمى بالمرصع كقولهم .

فلا حسمت من بعد فقد انه المظي ولا كلمت من بعد هجر انه السمر
وتداخل الادوات وتحالفها وتشاكلها كن والى من باب المتخالفات ومن وعن من باب التشاكلات ، واما الذى بحسب القسم الثانى من الصناعة فالذى بالمشكلة والتام منه ما يتكرر فى البيت الفاظ متفقة او متفقة الجوهى متخالفة التصريف

والناقص ان تكون متقاربة الجوهر او متقاربة الجوهر والتصريف ، مثال الاول
العين والعين من الالفاظ المشتركة ومثال الثاني السمك والساك ومثال الثالث
والرابع القارء والمعارف والعظيم والعلم او السها د والسها او الصالح والسابع
فهذا هو التشاكل الذى فى اللفظ وقد يكون ذلك اللفظ بحسب المعنى وهو ان يكون
لفظان مترادفان او احدهما مقول على مناسب الآخر او مجانسه ويستعمل على غير
تلك الجهة كالنجم والنجم الذى يراد به النبت والسهم والقوس الذى يراد به
الاثر العلوى المسمى بالقزح وإما بحسب المخالفة فهو بحسب المعنى فتكون الصنعة
فى لفظ او لفظين يقع احدهما على شئ والآخر على ضده او ما يظن انه ضده مما ينافى فيه
او يشاكل ضده ويناسبه ويتصل به كالسواد التى هى القرى والبياض او الرحمة
وجهن وما جرى مجراها .

واما الصنعة التى بحسب القسم الثالث فالذى منه بالمشاكله هو ان يكون اللفظ
مركباً من اجزاء ذوات تصريف فى الافراد والجملة ذات ترتيب فى التركيب
ويقارنه مثله او يكون من الالفاظ لها احدى الصناعات التى فى البسيطة ويقارنها
مثلها والتى بحسب المخالفة فالذى يكون فيه مخالفة الاجزاء فى ترتيبها بين جملة قولين
مركبين اما فى اجزاء مشتركة منها او اجزاء غير مشتركة فيها .

واما الصنعة (١) التى بحسب القسم الرابع اما التى بحسب المشاكلة التامة فان
يتكرر فى البيت معنى واحد باستحالات مختلفة واما التى بحسب المشاكلة
الناقصة فان تكون هناك معانى متناظرة او متناظرة كمنى القوس والسهم ومعنى
الاب والابن وقد يكون التناسب بتشابه فى النسبة وقد يكون بجهة الاستعمال
وقد يكون باشتراك فى الحبل وقد يكون باشتراك فى الاسم مثال الاول الملك
والعقل ومثال الثانى القوس والسهم ومثال الثالث الطول والعرض ومثال
الرابع الشمس والطر .

واما الذى بحسب القسم الخامس اما فى المشاكلة فان يكون معنى مركب من معانى
اجزاء عدة فيشاكل تركيبها ويشتركان فى الاجزاء واما الذى بالمخالفة فان

يتخالف في التركيب أو الترتيب بعد الشركة في الأجزاء أو بلا شركة في الأجزاء
 ويدخل في هذه القسمة كقولهم أ ما كذا وإ ما كذا والجمع والتفريق كقولهم
 أنت وفلان بحر لكن أنت عذبه وذلك زعامة وجمع الجملة لتفصيل البيان كقولهم
 يربى ويتقى فهذه هي عدة الصناعات الشعرية فيما قالوا على سبيل الاختصار .
 تم الجزء من المعتبر في علم المنطق جميعه .

والحمد لله حمدا دائما متسريدا كما هو أهله ومستحقه

وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم كثيرا

(آخر النسخة الإسلامية بخط حديث ما نصه)

عروض بنسخة مهندبة مقروءة على المصنف وذلك في شهر سنة (٥٥٦) ست
 وخمسين وخمسة مائة - والحمد لله حق حمده كما هو أهله .

تم الجزء الاول من المنطقيات ويليه الجزء الثاني اوله
 الجزء الاول من العلم الطبيعي

فهرس الجزء الاول ٢٨٣ من كتاب المحبر

فهرس مضامين الجزء الاول من الكتاب

المعتبر في الحكمة

٢	مقدمة الكتاب
٥	المقالة الاولى - في المعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم
٨	الفصل الاول منها في منفعة المنطق وغرضه وموضوعه ومطالبه
٨	الفصل الثاني - في نسبة الالفاظ الى معانيها ومعها ما فيها واختلاف
	اوضاعها ودلالاتها
١٢	الفصل الثالث - في المناسبة بين وجودات الاعيان ومتصورات
	الاذهان
١٦	الفصل الرابع - في تعريف هذه الكلمات الخمس بالاقاويل المعروفة
	وهي الحدود والرسوم واشباع الكلام فيها
٢٢	الفصل الخامس - في تتبع ما قيل في الاوصاف الذاتية والعرضية
	وتحقيق الفصول المتقدمة للانواع
٢٩	الفصل السادس - في تحقيق ما به الشئ هو ما هو وفي العلم والوجود
	وما يصلح ان يقال في جواب ما هو
٣٤	الفصل السابع - في التصور والفهم والعرفه والعلم والحق والباطل
	والصدق والكذب
٣٧	الفصل الثامن - في المعرفة الناقصة والتامة والخاصة والعامة
٤٠	الفصل التاسع - في وجوه الاستفادة والكسب للمعارف والعلوم
٤٣	الفصل العاشر - في الاكتساب والاولى من المعارف والعلوم
٤٦	الفصل الحادي عشر - في الاقاويل المعروفة من الحدود والرسوم
	والتمثيلات
٤٧	في الحد

- ٤٨ في الرسم
- ٥٠ في التمثيل
- ٥١ الفصل الثاني عشر - في الصحيح والناقص والفاقد والناقص
من اصناف الاقاويل المرفة
- ٥٢ الفصل الثالث عشر - في القسمة والتحليل والجمع والتركيب
المعينة على اكتساب الاقاويل المعرفة
- ٥٣ الفصل الرابع عشر - في وجوه التوصل الى استفادة الحدود
والرسوم
- ٦١ الفصل الخامس عشر - في المناسبة بين الاسامى والحدود
للتصورات والموجودات
- ٦٤ الفصل السادس عشر - في حكاية ما اوردته من استصعب
قانون التجديد وجعله في حدود الامتناع وتسهيل تلك الصعوبة
وتجوير ذلك الممتنع
- ٦٥ المقالة الثانية - من الجزء الاول من المنطق من كتاب المعبر
من الحكمة في العلوم وماله وبه يكون التصديق والتكذيب
- ٦٦ الفصل الاول - منها في الاقاويل الجازمة
- ٧٥ الفصل الثاني - في المحصورات والمهملات والمخصوصات
من القضايا
- ٧٨ الفصل الثالث - في جهات القضايا
- ٨٤ الفصل الرابع - في المادة والجهة
- ٨٩ الفصل الخامس - في اشتراك القضايا وتباينها وتقابلها وتضادها
وتناقضها
- ٩٥ الفصل السادس - في ذكر المناسبات بين القضايا في الصدق
والكذب

٢٨٥	تمهيد الجزء الاول	١٠٧
١٠٧	الفصل السابع - في توحيد القضايا وتكررها	١٠٩
١٠٩	المقالة الثالثة في علم القياس	»
١١٣	الفصل الاول في ناليف القضايا ببعضها مع بعض النسخ	١١٣
١١٧	الفصل الثاني - في المقدمات والقياسات المؤلفة منها بقول كلي	١١٧
	الفصل الثالث - في عكوس المقدمات وما يلزم صدقه فيها من صدق اصولها	
١٢٣	الفصل الرابع - في القرائن القياسية	١٢٦
١٢٦	الفصل الخامس - في ضروب القياسات من القضايا المطلقة	
	في الشكل الاول	
١٣٧	الفصل السادس - في ضروب القياسات من القضايا المطلقة	
	في الشكل الثاني	
١٤٤	الفصل السابع في ضروب القياسات من القضايا المطلقة	
	في الشكل الثالث	
١٤٨	الفصل الثامن في اشكال القياسات وضروبها من القضايا الضرورية	
	والممكنة والمختلطة منها ومن المطلقات	
١٥٣	الفصل التاسع - في المقاييس المؤلفة من القضايا الشرطية	
	استثنائية واقرانية	
١٦١	الفصل العاشر - في القياسات المركبة	
١٦٥	الفصل الحادي عشر - في اكتساب المقدمات	
١٦٩	الفصل الثاني عشر - في تحليل القياسات الداخلة في الكلام المتصل	
	الى الاشكال الثلاثة	
١٧٤	الفصل الثالث عشر - في استقرار النتائج ونتاج الصادق من الكاذب	
١٧٨	الفصل الرابع عشر - في بيان الدور وعكس القياس	
١٨٤	الفصل الخامس عشر - في قياس الخلف	

فهرس الجزء الاول	٢٨٦	من كتاب المعتبر
١٨٨	الفصل السادس عشر - في القياسات من مقدمات متقابلة والمصادرة على المطاوب الاول وفي وضع ما ليس بسبب للنتيجة الكاذبة على انه سبب	
١٩٥	الفصل السابع عشر - في استبعاد المقاييس والتدبير في تأليفها او منعها في الجدل وكيف يقع في الشيء الواحد علم وظن متقابلان	
١٩٩	الفصل الثامن عشر في الاستقراء والتمثيل والمقاومة والرأى والعلامة	
٢٠٣	المقالة الرابعة في علم البرهان	
»	الفصل الاول - في التعليم والتعلم الذهني	
٢٠٨	الفصل الثاني - في المطالب	
٢١٣	الفصل الثالث - في انه كيف تعرف المقدمات الاولى وعلى اى وجه يعلمها العالم بعد جهله بها	
٢١٧	الفصل الرابع - في شرائط مقدمات البرهان	
٢٢١	الفصل الخامس في موضوعات العلوم ومطالبا ومسائلها ومبادئها	
٢٢٥	الفصل السادس - في ترتيب العلوم الحكيمة وما تشترك فيه وما تفرق به	
٢٣٠	الفصل السابع - في مبادئ البراهين وكيف يتعرف الانسان ما لا يعرف منها	
٢٣٣	المقالة الخامسة - في طويقتا وهو علم الجدل	
»	الفصل الاول - في القياسات الجدلية	
٢٣٧	الفصل الثاني - في الآلات التي تستنبط بها المواضع الجدلية وتحتجز عن الالتزام والاقطاع	
٢٤١	الفصل الثالث - في مواضع الاثبات والابطال مطلقا	
٢٤٦	الفصل الرابع - في المواضع الخاصة بالعرض العام والجنس والآثر والافضل	

نهرس الجزء الاول	٢٨٧	من كتاب المعتبر
٢٥٠	الفصل الخامس - في المواضع الخاصة بالفصل والخاصة	
٢٥٤	الفصل السادس - في المواضع الخاصة بالحد	
٢٥٦	الفصل السابع - في الوصايا التي ينتفع بها المجادل	
٢٦٤	المقالة السادسة - في الاقاويل السوفسطائية وهي قياسات	
	المغالطين واقاويلهم	
»	فصل - في التبيكيت والمغالطات	
٢٦٩	المقالة السابعة - في القياسات الخطائية وهي التي تسمى	
	باليونانية ويطوريقا	
»	الفصل الاول - في الامور الكلية من الخطابة	
٢٧٢	الفصل الثاني - في الانواع الجزئية من الخطابة	
٢٧٤	المقالة الثامنة - في القياسات والاقاويل الشعرية وهي التي تسمى	
	باليونانية نيطوريقي	
»	الفصل الاول - في صناعة الشعر ومقاصد الشعراء	

تم فهرس الجزء الاول من كتاب المعتبر بعونه تعالى وفضله

خاتمة الطبع لكتاب المعتمد في الحكمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطق الانسان وعلمه البيان والصاواة والسلام على رسوله الذي اوتى جوامع الكلم على المرتبة رفيع الشأن وآله الاقوياء بالجمعة والبرهان واصحابه الامناء القائمين بنصرة الدين والقاطعين شجرة الزيف والبهتان .

وبعد فقد تم طبع الجزء الاول من الكتاب المعتمد وهو قسم النطقيات ولا يخفى على الناظر البصير والعارف النحرير علو شأن هذا الكتاب وتقر داساليه بحيث فاق في رفعة مرتبته على اغلب الكتب المتناولة بهذا العلم فن مزايانا هذا الموحز الفائق والوجيز الرائق ان مصنفه المحقق المتبحر في العقولات (كاسياتي في ترجمته في آخر الجزء الثالث من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى بمسودة) قد اوضح المطالب العلمية بعبارات موجزة شافية بحيث اغنى عن غيره وبين المطالب الدقيقة التي لا توجد في غيره وان وجدت فغير كافية وغير مقنعة والمصنف العلامة قد بحث فيه عن المطالب العالية التي هي رؤوس مسائل هذا العلم ومن كلام ائمة علماء هذا الفن مثل ارسطو وفلاطون وسقراط وغيرهم وقبح حججهم وبراهينهم واجتهد فيها فقال قولاً فصلاً بحيث لا يمكن إلا نكار عليه والاعتذار عنه وما ذكر قولاً من اقوال الحكماء اليونانيين وعلمائهم الاقتحه واظهر رأيه فيه بصوابه او خطائه بعبارات واضحة وزهج فيه منهج القدماء من المنطقيين اليونانيين ففاق على اقرانه ولذا سمى هذا الكتاب بالمعتمد لانه ما اثبت فيه شيئاً الا ما اعتبره واعتمد عليه - وقد تفضل علينا الفضل الجليل شرف الدين استاذ دارالعلوم باستاينول باعطاء نسخة قديمة مقابلة بنسخة مقروءة على المصنف التي انتقلت الى الخزنة الآصفية بمحدرآباد الدكن بالبيع لجزءه الله خير الجزاء

وهي صحيحة واضحة الكتابة غير أنها قليلة النقاط ومن أجل ذلك وقعت الاشتباهات القليلة في عدة مواضع وايضا نسخة اخرى من استانبول بمكتبة (لالاي) التي اخذ منها العكس الشمسي الاستاذ (ه ريتز) وهي جيدة الكتابة ووضحتها غير أنها اقل اعتمادا من الاولى لان فيها بعض اسقطات وتغيير العبارات حيث انها مكتوبة في غير محلها من تحليط الناسخين فاخذنا النقل من الاولى وقابلناه بالانرى .

واعني بمقابلته وتصحيحه مولانا السيد عبدالله العلوي الحضرمي والشيخ احمد بن محمد اليماني والكاتب الحقيق رفقاء دائرة المعارف ونظر فيه نظرة ثانية وقت الطبع مولانا العلامة السيد مناظر احسن الكيلاني استاذ العلوم الشرعية في الجامعة العثمانية والركن الركين في دائرة المعارف فطبع بحمد الله باجود الصحة على حسب الطاقة والمقدرة واعلمنا لنسخة استانبول (قط) ولنسخة لالاي (لا) ونسخة كوبريلو (كو) .

وذاك باحسن اليهود واطيب الازمان واعلى الدول والدولة العلية العثمانية تحت ظل دولة السلطان بن السلطان حضرة مظفر الممالك سلطان العلوم (مير عثمان علي خان بهادر) لازالت شمس دولته ساطعة باهرة وتحت صدارة الرئيس الاعظم النواب المستطاب سر حيدر نواز جنگت بهادر الصدر الاعظم للرئاسة الآصفية وصدر مجلس دائرة المعارف ونهاية المجلس للنواب المستطاب محمد يار جنگت بهادر وتحت اعتماد النواب المعلى الالقاب مهدي يار جنگت بهادر وزير السياسة والمعارف للرئاسة والعميد لدائرة المعارف والنواب العالي الخطاب فاخر يار جنگت بهادر ركن العدالة للرئاسة وشريك العميد لدائرة وتحت الاهتمام باهر الانتظام لولانا الهام السيد هاشم الندوي لازالت افادتهم عاطفة علينا وفيوضهم نازلة اليها فالحمد لله اولاً وآخر وظاهرنا وباطنا .

وانا احقر عباده المساكين

السيد زين العابدين الموسوي غفر له الله تعالى

بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الاول من الكتاب المعتبر في الحكمة

الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب
٢	١٥	يضم	يضم
٦	١٨	الالفاظ	الالفاظ
٧	١٠	العززية	العززية
»	١٢	»	»
»	١٧	»	»
»	١٨	»	»
١٣	١٩	تقال	يقال
»	»	على	على
١٤	٣	معنى	بمعنى
١٦	»	رهو	وهو
١٩	٢٤	بمنقاره	لمنقاره
٢٠	١٠	مناقضاتهم	مناقضاتهم
٢٤	٢٢	المخصوصة	المخصوصة
٣٥	٩	كا	كان
٣٧	١٧	تيا مله	يتأمله
٤١	١٠	ساسا	حساسا
٤٣	١٠	نعرفة	نعرفه
٤٤	»	وبالطلب	بالطلب
٥٥	١	ونقصه نساذه	ونقصه ونساذه
٥٦	١٠	قسمة	قسمة

بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الاول من الكتاب المعتبر في الحكمة

الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب
٥٨	٣	(أبها)	(بها - ١ -)
٥٨	٩	لشوة	لشوة
»	١٣	واحد	واحد
٦٠	٢	فنبني	فنبني
»	٢١	انفس	نفس
٦٤	٩	مواضعة	مواضعة
٧١	٢٤	الا انسان	الا انسان
٧٣	٢	واج	فاج
»	١٨٠	الوجبة	الموجبة
٧٥	١٥	نحل	تحمل
٧٦	١٨	الا دوام والا دوام	الدوام والبلادوام
٧٧	٣٢	يثبت	يثبت احدها لاحالة
»	٣٤	احدها لاحالة	
٧٩	٨	يتقارت	يتقارب
»	١٤	لغالب	لغالب
٩٤	٢٠	الممكنة	الممكنة
١٠١	٣٢	معدوم -	معدوم - و -
»	٢٤	و - عا ذله	عا ذله
١٠٢	٣٠	بعضه	وبعضه
١٠٧	٤	بمتنع	بمتنع

بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الأول من الكتاب المتبر في الحكمة

الخطأ	الصواب	الخطأ	الصواب
١٠٩	٣	فانه واذا	فانه اذا
١٢٠	٢٥	انسان	لا يذكر
١٢٤	٢٠	فهذ	فهذا
١٢٨	٥	منها	منها سائلة
١٣٧	١٧	اشكل	الشكل
١٣٩	١٨	مخرجان	يخرجان
١٤٣	٦	ابنض	ابيض
»	٢٣	للذان	اللذان
١٤٤	٤	(١)	
»	١٩٠	١- حيوانه	١- حيوان
١٥١	٢٣٠	القياسيات	القياسيات
١٥٢	»	فج - د	- ج - د
١٥٨	٢٢٠	ليس	ليست
١٦٠	٧	مكان فيه الكبرى	مكان الكبرى
»	٢١	المنفصلة	والمنفصلة
١٦٧٠	٣	فيسد	فيحد
١٧٢	٧٠	بيسط	بيسط
١٨٦	٩٠	الجزئين	الجزئين
١٩٥	١٩٠	السؤل	المسؤل
١٩٦	١٠	»	»

بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الأول من الكتاب المعتبر في الحكمة

الخطأ	الصواب	الرقم	الترتيب
اي شئ	اي شئ هو	٢٢	٢٠٨
يختص	يختص	١٩	٢١٦
يحد	يحد	٥	٢١٨
يجزأ	يجزأ	١٤	٢٢٣
فانظمت	فانظمت	٤	٢٢٥
تتهى	تتهى	٣	٢٢٧
(٢)		٢٣	٢٤٥
مما هو	مما	١٧	٢٤٦
آثرا	آثرا	٧	٢٤٨
ننظر	ننظر	٠١	د
لظن	يظن	٢٢	٢٥٤
اشترك	اشترك	١٦	٢٦٧
الابه	الاشبه	١٨	٢٧٣
الاقايل	الاقاويل	٦	٢٧٥

تم فهرس الخطأ والصواب الواقع في الجزء الأول
من الكتاب المعتبر في الحكمة بعونه تعالى وجسن توفيقه

الجزء الثاني

من

الكتاب المعبر

في الحكمة

لسيد الحكماء اوحذ الزمان أبي البركات هبة الله
ابن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة
سبع واربعين وخمسمائة
رحمه الله تعالى



الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العثمانية
بميدرا بادالدكن حرسها الله عن طواري
الزمن وحفظها من الشرور
والآفات والفتن
في سنة ١٣٥٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولي التوفيق

الجزء الاول من العلم الطبيعي من الكتاب المعبر من الحكمة

• في الطالب التي تكلم فيها ارسطوطاليس في كتابه المعروف بالسباع الطبيعي
وتحقيق القول (١) فيها

الفصل الاول

في تعليم العلوم وتعلمها

المتعلمون للعلوم قد يتعلمون بالطبع والاتفاق وقد يتعلمون بالقصد والارادة
فالمتعلمون بالطبع والاتفاق يعلمهم الزمان بتعدد الاذهان والعقول والافكار في
موجودات الاعيان ومتصورات الاذهان وتكرار نظرهم وتكرارها فيها
عليهم وبذلك تكون الاحداث اعرف للصبيان والشيوخ من الشبان ويزداد
الانسان (٢) في مدة بقائه معرفة وعلمًا (٣) .

(١) نسخة اسعد افندي - النظر (٢) سبع - الانسان يوما فيوما بل ساعة فساعة
في مدة - السبع (٣) سبع - زيادة من هذا القبيل خاصة - وفيها مش سبع -
دون القبيل الثاني وهو لتعلم بالقصد والارادة اي هذا القبيل قابل للازداد
بالتدريج على سر الشهور والاعوام على العالم به دون القبيل القصدى والارادى
واما

واما الذي بالقصد والارادة فهو الذي يكون بالاستخبار والاخبار واتماثل
والاعتبار واعمال الازدهان والامكار فيتعلم من المعلمين ويتبصر من البصيرين
والهادين ولكل من الوجهين مباد واسباب فاسباب الذي بالطبع والاتفاق من
ذلك مشابهة لأسباب الذي بالقصد والارادة فان العلم المجمل بالشئ انما يكتل

- بالعلم بتفاصيله ويتم معرفة الكل بمعرفة اجزائه والكلى لجزئياته والمركب
ببسيطه والبعيد بما يابه من القريب لان مبادئ العلوم هي مبادئ الوجود فالعلم
بالشئ والعرفه به انما يتم بمعرفة سببته من اجزاء وجزئيات واسباب ومبادئ
فالمبادئ اولية عند الطبع والوجود وذوات المبادئ ثوان وعند الذهن ذوات
المبادئ الحاصلة في الوجود تكون اولية وتنتهي منها الى المبادئ فان الجمل
والكليات والركبات الوجودية اسبق الى اذهاننا ومعرفتنا من التفاصيل
والاجزاء ومنها تنتهي اليها اعني الى الاجزاء والبسيط والاشياء التي هي اعرف
عند الحس ليست هي الاشياء التي هي اعرف عند الطبع بل بالعكس فاذا كنا
انما نعرف ذوات المبادئ بمبادئها وذوات الاجزاء باجزائها والركبات ببسيطها
وهذه (١) هي الاعرف عندنا فالأمر يتوقف علينا فلا نعرف حتى نعرف ثم
لا نعرف حتى نعرف لأن الذي ليس بأعرف انما يعرف بالأعرف و - ا -
١٥ المركب اعرف عندنا من - ب - و - ج - بسيطة ولا يعرف - ا - لا بمعرفة -
ب - و - ج - فمعرفة - ب - و - ج - تتوقف على معرفة - ا - لانه
لا اعرف ومعرفة - ا - تتوقف على معرفة - ب - و - ج - لانها اجزاء
حقيقته الا ان بها تعرف وما يتوقف معرفته على معرفة ما يعرف به فلا يعرف
وحل الشك في هذا هو ان معرفة - آ - السابقة بمعرفة بسيطة غير معرفته الحاصلة
٢٠ بمعرفتها لان الاولى معرفة ناقصة مجتمعة - ا - وظاهره ومعرفته ببسيطته هي العرفه
العقلية النامة ولا يجب ان يكون الاقل من العرفه قبل الاكثر والاقص قبل
الاتم والعقول المتضلة التي احدثت بانفسها ومعلمها دبرت لأجل ذلك في هداية

(١) بها مشي س - اي ذوات المبادئ وذوات الاجزاء المركبات

المتعلمين فرتبت العلوم مراتب وصنفتها اصنافا فالحملت العلم الذى يشتمل على
المبادئ والثابتات وكمال المعرفة بها وبذوات المبادئ من اجلها خاتمة ما يتعلمه
المتعلمون والعلم بما دون ذلك مما هو اقرب اليها فى المعرفة فاقرب قبل ذلك
نلقربه من اذها ننا وقد رتنا على معرفته يتقدم على ما يليه فى القرب من اذها ننا
فصار العلم الادنى ببتدئ بتعلمه قبل العلم الاعلى حتى يصبر سلبا للأذهان اليه ولأن
الادنى لا يحصل الا بمعرفة مبادئه جعل ما لا بد منه من المبادئ التى يتعلم العلم الادنى
بها فى العلم الادنى مذكورة على طريق التقليد يتقلد المتعلمون ما يتعلمونه منها
من المعلمين تقلدا ويعرفون اسماءها بالرسوم والحدود ويؤخرون العلم التام
بها الى ذلك العلم الاعلى فيكون المتعلمون قد عرفوا المبادئ فى العلم الادنى معرفة
ما ومن جهة (١) وجعلوها من جهة اوجها وبألجهة (٢) التى عرفوها منها
ليستعينون بها على معرفة العلم الادنى ومن جهة ما جعلوها يطلبون كمال العلم بها
فى العلم الاقصى وليستعينون على ذلك بما كسبوه بها من العلم الادنى فعلى هذا
سهل طريق التعليم الحكيم الذى يكون بالنظر والاستدلال وهذا القانون بعينه
يستعمل فى هذا العلم المسمى بالعلم الطبيعى المنسوب الى الطبيعة وهو المشتمل
على العلم بسائر المحسوسات من الحركات والمتحركات والمركات وما معها
وبها وفيها من الآثار المحسوسة .

الفصل الثانى

فى تعريف الطبيعة والطبع وما يشتمل منها وما ينسب

اليها وموضوع العلم الطبيعى

الطبيعة مشتقة من الطبع والطباع والطبع مقول فى التعارف والاعم على الصفة
الذاتية الاولى لكل شىء كما يقال طبع النار الحرارة وطبع الماء البرودة ويقال
طبيعة على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة فى الشىء الممتزج فيقال فيما
ينقلب عليه الحرارة ان طبعه حارا وطبيعته حارة وكذلك فى البرودة والرطوبة

- واليبوسة ويقال طبع وطبيعة وطباع على الاستعداد القوي في الشيء وهو الذي يظهر فيه بتيسير الاسباب كما يقال في المتعلم الجيد أنه مطبوع وله طبع ويقال على كل ما يمتدئ اليه الفاعل بغير تعليم أنه بالطبع والطبيعة كرضاع الطفل للثدي وضحكه وبكائه ويقال طبيعة مطلقا على ما يصدر (١) عن الشيء من ذاته ولا يرجع فيه الى سبب خارج كالحجر اذا هبط لا اذا صعد فان صعوده يرجع الى سبب خارج عن ذاته وهو قوة الرامي وهبوطه ليس كذلك وكذلك النار في استخائها واحراقها لا كالماء في ذلك فانه يرجع فيه الى سبب آخر خارج عن ذاته هو النار الذي سخن به وكالحبوب والثمار في استحالتها نباتا والنطف في تكونها حيوانات بل وسائر ما يصدر عن الحيوانات بغير تعليم ولا قسر من الافعال والحركات وذلك قديكون في الاشياء على ضربين اما مع معرفة ودراية بما يصدر عنها كالانسان في ضحكه وبكائه ومشيه وجلوسه ونومه وغير ذلك من تصرفاته الصادرة عنه بغير تعليم ولا قسر واما من غير معرفة ولادراية كما يتوهم في النبات حيث بفرع ويورق وبثمر ويحذب الغذاء من الارض ويوزعه على اجزائه بل وفي الحجر الهابط والنار الصاعدة والماء الجاري وقد ينحصر اسم الطبيعة من ذلك بالقسم الثاني وهو الذي يصدر ما يصدر عنه بغير معرفة وذلك ايضا على قسمين فمنه ما ميله وفعله وتحريكه على سنن واحد والى جهة واحدة كالنار في علوها واحراقها ومنه ما يكون ذلك منه على وجوه كثيرة والى جهات مختلفة كالشجرة تعرق الى اسفل وتنمى الى فوق وتفرع الى ارجائها وقد خص اسم الطبيعة بالقسم الاول من ذلك اعني بما جرى مجرى النار في الفعل والتحريك على سنن واحد والى جهة واحدة فيكون اسم الطبيعة بحسب ذلك
- ١٥
- ٢٠
- انما المبدء الفاعل الذي يصدر عنه في الاجسام افعال وحركات على سنن واحد والى جهة واحدة لاعلى وجوه مختلفة ولا الى جهات .

وقوم سموها بالطبيعة (٢) كل قوة جسانية اعنى كل مبدء فعل يصدر عن الاجسام

وما وحوده فيها قليل ان الطبيعة هي مبدأ اول يحركه (١) ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض فهذا اعم من تولد الى جهة اوجها ومن قولنا بمعرفة او غير معرفة وبلوح من لفظ الطبيعة التحريك بالتسخير لا بالمعرفة والارادة وهذه محالعات في وضع الاسماء لمعانيها وفي المعاني لأسمائها ويتفق على التعارف الاول حتى لا يعم اسم الطبيعة (٢) لكل محرك بالذات فان من ذلك ما يسمى قسما ومنه ما يسمى طبيعة لها فتكون الاء والطبيعة هي الامور المنسوبة الى هذه القوة اما على انها موضوعات لها و!! يصدر عنها كالأجسام فيقل اجسام طبيعية واما آثار وحركات وهيئات صادرة عنها كالألوان ولأشكال .

والعلوم الطبيعية هي العلوم الناطقة في هذه الاء والطبيعة في. الناطقة في محل متحرك وساكن وما عنده وما به وما منه وما اليه وما فيه الحركة والسكون الطبيعية (٣) هي الاشياء الواقعة تحت الحواس من الاجسام واحوالها وما يصدر عنها من حركاتها وافعالها وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة فالعلم يعرض لظاهرها فاطهرها ولا يترقى منه الى الأخرى فالأخرى والاطهر عندنا من ذلك هو الاعرف والاقدم وان كان عند الطبع متأخرانا ترى الاعمال والاحوال بحواسنا فستدل بها على القوى والمبادئ الفعالة وان كانت في الطبع اقدم منها فيكون الاعرف الاقدم عندنا في ذلك متأخرنا عند الطبيعة والمتأخر عندنا متقدما عندها وقد كان القانون التعليمي في التعلم المنطقي وتقنا على ان نتعرف ذوات المبادئ بمبادئها في المركبات ونستدل بذوات المبادئ على مبادئها في البسائط وانفردات ونتبع في المعرفة الاعرف عندنا والاقرب البنا وان كان النرض التابع والاثر اللازم ويتأدى من ذلك الى الاعرف عند الطبيعة وهو المبدأ الفاعل والاصل المتنوع هذا في المعارف .

واما في العلوم فاننا نستدل بالاسبق الى علمنا فتارة يكون علة لمعلول وتارة يكون معلولا لعللة وفي الطبيعية (٤) انما يتبدى (٤) من المحسوس بل الاظهر من

(١) سع - لحركة (٢) سع - لا يعم الطبيعة (٣) ها مش صف - فهذه هي موضوعات العلم الطبيعي (٤) سع - يتبدى .
المحسوسات

المحسوسات وينتهي (١) الى المعقول ثم الى الاخفى فالاخفى من المعقولات وما ذكرناه في الطبيعة من شرح الاسم يتم المعرفة به في اواخر الانظار بعد ما يبتدئ على الترتيب التعليمي .

- فقول انا اذا تأملنا بنظرنا شخصا من المحسوسات رأيناه اولاجلة واحدة فيما يدركه حسنا ثم يفصله النظر لنا الى اشياء (٢) مختلفة مجتمعة فيه تدركها حواسنا كلون وشكل وحرارة وبرودة وصغر وعظم واتصال وانفصال ثم يرينا الاعتبار من ذلك ما يزول ويفارق ويتبدل وما يثبت وينفي حيث نرى الابيض تستدل ببياضه حمرة والحار بجمده بردا والصلب لصلابته ليننا والمدور باستدارته تريعا والمتصل باتصاله انفصالا ونجد الباقي مع زوال الزائل وحدوث الحادث شيئا له مقدار يتقدر طولاً وعرضاً وعمفاً ما ان يكون المفارق عن وجوده الى وجود كما يفرق المتصل الى اجزائه بالانفصال واما عن وجوده الى عدم كما يكون فيما يزول من الاشكال والباقي كذلك ايضا في ثاني الحال او يكون منها ما يعدم ومنها ما يبقى دائماً لمقارنة ما يوجد ومفارقة ما يعدم والباقي المفارق المقارن سواء دام كذلك او لم يدم يسمى هيولى والزائل والحادث بعينه او الذي ذلك من شأنه يسمى صورة ويسمى مجموعهما جسماً .

- ويرى بالتأمل ان شيئاً يبقى بعد الزائل ومع الحادث له مقدار يتقدر طولاً وعرضاً وعمفاً لا يعدم ولا شيء منه مع زوال الزائل ومقارنة الحادث يكثر الانفصال عدد اجزائه والاتصال بجمعها الى وحدتها يقال قوم انه هو الذي يسمى جسماً وقوم آخرون انه الهيولى .

- وقيل ان الجسم هو البعد الامتدادى الذى يتقدر طولاً وعرضاً وعمفاً وقيل ان الجسم شيء له البعد المتقدر صفة خاصة له وباعتباره دون مقداره يسمى هيولى وقيل ان هذا البعد هو صورة الجسمية وهى موجودة في محل ولا تقوم بنفسها وقد سمي المحل والموضوع الغابل في الطبيعيات ديولى فلينظر الآن في الهيولى والموضوع وباقي البادى والاسباب .

الفصل الثالث

في المبادئ والاسباب والعلل

المبدأ يقال في التعارف اللغوي باشتراك الاسم على سبعة أنحاء فيقال مبدأ طرف المقدار ونهايته كالنقطة للخط ويقال لفصل الزمان الذي يسمى بالآن فإنه نهاية ما قبله وبداية ما بعده ويقال لما عنه الشيء وهو الفاعل كالنار للاحراق والنجار للسريـر ويقال على ما منه وفيه الشيء كالتحشـب لذلك ويقال على ما به الشيء كالنادية في المحترق وكصورة السريـرة في السريـر ويقال على ما لأجله الشيء وهو الغاية كالتدفوء للاسـمان او كالحلوس على السريـر للسريـر ويقال على ما يكون الشيء بعده وهو الاستعداد والعدم كبيض الكاغذ وصفائه للكتابة والفاعل قديكون بالطبع كالنار وقد يكون بالروية كالنجار وقد يكون بالارادة والاثار كالأكل واللاعب وقد يكون بالقسر والتسخير كالعجل (١) والدواليب وقد يكون قريبا كالنار للاسـمان ويكون بعيدا كالانسان المسخن بالنار وابتعد منه كالامر لذلك الانسان وقد يكون بالذات كالنار للاسـمان وقد يكون بالعرض كالبرودة اذا سددت مسام الحيوان فريدت حرارته وقد يكون مشتركا كالنار لآبواب عدة وقديكون خاصا كنجار هذا الباب له وقديكون مشتركا ذهنيا كلياً كالنجار مطلقا وقد يكون جزئيا كفلان النجار لآبـاب بعينه .

والقابل الذي فيه ومنه وهو الذي يسمى محلا وموضوعا وهيولى وعنصرا ومادة واسطقسا وهيولى يعمها ويكون كذلك ايضا بالطبع كالبدن للنبات والنفط للحيوانات وتكون بالروية والارادة كالتحشـب للسريـر والباب وتكون تربية وبعيدة ايضا كالخطة للدقيق والدقيق للخبز والخز للكيلوس والكيلوس للكيموس وتكون مشتركة للكل وهي الاولى وخاصة لبعض الموجودات وهي القرية واذا نظرت الى المسببات الموجودة كان الفاعل هو السبب الحقيقي الضروري الذي لا بد منه لكل موجود معلول واما الهيولى فانما هي

سبب وعلة للركب منها ومن المعنى انذى عرفنا حصوله بزواله كالحرارة والبرودة فيما يستخن ويبرد وما يشبه فيما لم يزل كذلك كأ نوار الكواكب .
 واما المعنى المقترن بها الحال فيها فقد قيل انها سبب وعلة له اعنى في وجوده وحصوله لافى ماهيته وحقيقته، و فرق بينهما فان الجسم ليس هو علة للبياض كما هو علة للأبيض فانه جزء معنى الأبيض لانه الشئ الذى فيه البياض وليس هو كذلك للبياض فانه ليس جزء معناه بل هو موضوع له كاقيل، وانما سميت سببا وعلة ومبدأ أن حيث هى هيولى لا من حيث هى موضوع، وان سميت من حيث هى موضوع سببا وعلة ايضا كانت السببية والعلية والمبدأية فيها باشتراك الاسم، فان كان فى العلولات ما ليس فى هيولى ولا له هيولى هى جزء معناه فذلك قد نخرج عن سببية الهيولى وعليتها بكللا الوجهين ولم يخرج عن سببية الفاعل ومبدأيته، وما لا يخرج عن سببية الهيولى ايضا لا يخرج عن سببية الفاعل فان كل موجود فى هيولى فعن فاعل وليس كل ما هو عن فاعل فى هيولى على ما يوضحه البيان فى موضعه ويأدر الذهن الآن الى قبوله .

- واما الحاصل الزائل وما يشبهه من غير الزائل كالنور فى الصباح والكوكب فيسمى صورة وهى التى بها هو الشئ ما هو كالأبيض بياضه والحر بحرارته ١٥
 والمطبوع بطبعه والمخصوص بخاصيته ومن قبلها يسمى المسمى لان بها هو ما هو كإنسانية الإنسان وفرسية الفرس وقد تكون ايضا كلية وجزئية ولا تكون عامة وخاصة كما كان الفاعل والهيولى . مشتركتين لاختلافات الصور والصوره الواحدة لا تكون . مشتركة لاختلافات الهيولى اشتراكا وجوديا وانما الصورة الجزئية للشخص الجزئى فى الوجود والكلية للكل فى الذهن لافى الوجود . ٢٠
 ويقولون ان من الصور ما هو جوهر وجزء الجوهر كنفوس الانسان فى الانسان، ومنها ماهى عرض فى الجوهر كالبياض والسواد فى الانسان، ومنها مفارقة تكرارة الماء، وغير مفارقة فى الوجود تكرارة النار، ومنها ملكة يتقدم عهدها ويعسر زوالها ومنها حالة يسرع زوالها ولا يطول زمانها .

والثانية هي التي لأجلها نعمل القاعل ووجد الحاصل وذلك معلوم فأما أنها لكل موجود أول بعض الموجودات فيبانه في موضعه من العلم الأعلى وتكون كلية وجزئية ومشتركة وخاصة وتريية وبعيدة وبالذات والعرض فما نعرفه حيث نعتبره على قياس ما قبل وأما ما بعده الشيء وهو العدم فإنه للكائن بعد ما لم يكن أما مطلقا وأما عدم في شيء ما كعدم الحرارة في الماء البارد فإنه يتقدم لاحالة على كونه حارا بعد ما لم يكن وهذا في الحقيقة ذهني مضاف الى اعتبار وجودي من جهة مبدأيته فالمبادئ هي هذه والمبدأ اعم من السبب في التسمية فان النطفة في الخط والآن في الزمان لباسبين ولاعتين وهما مبدأان .

الفصل الرابع

في الهوى والمحل والموضوع

الهوى والموضوع يقالان على الشيء الذي هو محل قابل الاحوال المتبدلة وللأعراض المختلفة في الكون والفساد والتغير والاستحالة فان الاعتبار يربنا في الوجود من الكائنات الفاسدات والمتغيرات المستحيلات شيئا يزول وشيئا يتجدد وشيئا يستبدل بالحادث بالزائل كالشمع في التشكيل والتبدل والوح في الكتابة والمحو والنطفة للجنين والبيض للفرخ - فالزائل هو الفاسد والحادث هو الكائن والمستبدل الحادث بالزائل هو المحل والموضوع والهوى فاجرى مجرى اللوح للكتابة يسمى محلا وموضوعا وما جرى مجرى الخشب للسري والنطفة للجنين والبيض للفرخ يسمى هوى .

والفرق بينهما ان ذلك اعتبر فيه المحل بقياس مجرد الحال كالجسم للبياض وهذا اعتبر فيه المحل بقياس ذى الحال فيدخل المحل في المقيس اليه ثانيا ويكون جزءا منه وما كان من ذلك يتم بالنمو والزيادة يسمى مادة وخصوصا اذا اتريد به قليلا قليلا كالماء للشجرة والتمذاء لبدن الحيوان فباختبار المحل بمفرده مقيسا الى محل فيه كالجسم مقيسا الى البياض يسمى موضوعا وبقياسه الى الحاصل منها كالابيض يسمى الهوى فالنطفة هوى للدقيق والدقيق للعجين والعجين للخبز والخبز

والخبز هيولى ومادة لأخلاق بدن الانسان والاخلاط هيولى ومادة للاعضاء وللارواح والاعضاء والارواح للبدن فتكون الهيولى تربية وبعيدة واولى واخيرة ، فاذا اعتبرت الازهان بطريق التحليل وجدت الاحوال تبدل على الاجسام وما لا يتبدل في جسم بعينه فنظيره ومثله يتبدل في غيره فان السواد وان لم يزل عن القار فقد يزول عن شعر الانسان ويستبدل به البياض ، واذا نظرت بطريق التحليل (١) وجدت بدن الانسان من الاعضاء والارواح وما من الاخلاط والاخلاط من الاغذية والاغذية من النبات كل ثان هيولى للاول يستحيل اليه ويتكون منه وتعلم ان النبات يتكون من الماء والارض مع هوائه ونارته فان الحبة من البذر تنشؤ شجرة باستمدادها من هذه وتتكون منها حبوب عدة مثلها فيعلم ان الحبة الاولى من هذه ايضا فيكون هذه هي الهيولات الاول اعني الارض والماء والهواء والنار .

وقد اعتقد قوم ان هذه يتكون بعضها من بعض ويستحيل بعضها الى بعض فتبديل الماء هواء والهواء ماء ويبقى الحاصل الاول وللزوال والاستبدال هو الجسم ذوالاقطار الذي يكون ثلجا وجدا كثيفا باردا فيسخن ويلطف فيصير ماء ساكنا ويسخن ويلطف ايضا فيصير هواء صاعدا فهذا باعتبار الوجود وما تجد فيه من الكون والفساد والاستحالة والاستبدال ان كان حقا (٢) في نفسه والا فالتصور قد فرق بين ما يصوره زائلا وما يصوره باقيا واذا اعتمدت طريق النظر اصابت مثل ذلك ايضا واذا قايت وفصلت بعد ما اجملت وجدت الانسان والفرس يشتركان في معنى الحيوانية (٣) وان كلا منهما جسم كائن فاسد مستحيل مفتقد تام حساس متحرك بالارادة ووجدت الحيوان والنبات يشتركان من ذلك فيما عدا الحس والحركة الارادية فان كلا منهما جسم كائن فاسد مستحيل مفتقد تام وتجد النبات والمعادن والارض والماء والهواء والنار تشترك في معنى الجسمية والكون والفساد والاستحالة وتجد الارض والماء والهواء والنار تشترك مع

(١) سع - التحليل بالعكس (٢) سع - كان حقا (٣) سع - الحيوان .

الافلاك والكواكب في معنى الجسمية التي هي الامتداد القابل للتقدير في الجهات المتقابلة فترى الجسم هيولى اولى وموضوعا اوليا لساثر الموجودات المحسوسة فتسميه هيولى اولى باعتبار الكائنات الفاسدات الحاصلة منه وموضوعا بقياس الاحوال المختلفة الحاصلة فيه القارة منها والمتجددة المتبدلة واعتبر في هيوليته وموضوعيته مجرد معنى جسميته دون غيرها مما يوصف به بقياس بعضه الى بعض من عظم وصغر وطول وقصر وعرض وضيق او بما هو موجود فيه وله بذاته من بياض وسواد وما عدا هذا .

وافهم من العظم والصغر والطول والقصر والعرض والضيق التقديرات الاضافية التي تكون للجسم (١) بقياس بعضها الى بعض لان تلك هي التي تبدل وتختلف باختلاف النسب حتى يكون الواحد في نفسه وبخالفه الواحدة عظيما صغيرا طويلا قصيرا بالقياس الى ما هو اعظم واصغر وطول واقصر والا فكل جسم عظيم وطويل وعريض وعميق ولو كان في قدر الخردلة فاعلم ذلك واعرف الهيولى الاولى وما بعدها من الهيولات القرية والبعيدة والمتوسطة .

فهذا اصل موضوع في هذا العلم وقد قيل ان الهيولى الاولى غير الجسم وانها لا مقدار لها ولا تعنى بالمقدار الاضا في كما قلنا بل سلب عنها معنى المقدارية القابلة للاقسام القرصى والوجودى وقيل انها شئ يتصور في الاذهان ولا يحس في الالعيان وهي الهيولى لهذا الجسم الذي ذكرناه .

وذلك لما اشبه عليهم من كلام الاقدمين الواضعين لهذا الاسم حيث قالوا لا مقدار لها ولا شكل ولا صفة من ثقل وخفة ولا موضع من فوق او تحت فانما عنوا بذلك انها بمجرد ما لا يعين لها مقدار معين هو اعظم من آخر او اصغر او ضعف او نصف ولا صفة من الصفات المعينة من خفة او ثقل فانه لا شئ لها من ذلك بذاتها ولا يدخل في معنى ذاتها اذ لو كان من ذلك شئ لها بذاتها لعمها باسرها واستحال استبدالها به وزواله عنها فانه لو كان قدر شبر في شبر ذاتيا اولازما للهيولى التي هي الجسم بذاتها لكان كل جسم شبرا في شبر لا يزيد ابدا ولا ينقص

- وكذلك الخفة والثقل والفوق والاسفل وما بعدها من الصفات فانهم لم يقولوا (١) ان الهيولى شئ مجرد العين عن هذه الصفات وانما قالوا انه مجرد المفهوم عنها كما قال المهندسون ان الخط طول لا عرض له والسطح طول وعرض لا عمق له وما ارادوا ان في الوجود طولاً لا عرض له ولا ان الطول مجرد عن العرض فانه لا يكون الطول الامع العرض وصفة للعريض لا محالة وانما ارادوا ان اعتبار معنى الطولية مجرد مفهومه لا يلزمه عرض معين ولولزم الطول عرض بعينه لكان كل طويل ذاك عرضه بعينه وكذلك لو لم الطويل العريض عمق بعينه فهما نقصت او زادت (٢) في عرض الطويل لا تتغير طوليته وكذلك مهما زدت او نقصت (٣) في عمق الطويل العريض فان الصفات تجردها الحكماء في الاذهان عن الوصفات ثم يصفونها بها سلباً او ايجاباً فذلك هو العلم وما ان وراء هذه الهيولى التي هي الجسم هيولى اخرى فلا .

- وقد اوردوا لذلك حججاً ودققوا فيه نظراً وجوابه وقد حصل في موضعه من النظر في الاصول الكلية يصلح ان ينظر فيه بعد استيفاء النظر في هذا العلم فان اصول العلوم يتسلسلها المتعلمون كما قيل مقبولة من المعلمين ويؤثرون النظر فيها والمناظرة عليها الى العلم الذي هو اعلی من ذلك العلم فان الاذهان ترقى في علومها من الاقرب اليها الى الابدع منها مستعينة بمعرفة ذلك الاقرب اليها على معرفة ذلك الابدع منها على ضربين من الاستعانة في المعرفة والعلم اما في المعرفة فان المعرفة الاولى تقوى بها النفس على المعرفة الثانية بالتدرج كما يقوى البصر بالنظر الى الشئ الاقل نوراً على النظر الى ما هو انور منه حتى يستطيع النظر الى شعاع الشمس ثم الى نورها ثم اليها فان الاشياء التي هي في الطبع اجلى هي عندنا اخفى لانها من فطرتنا ابعد واعلى واما في العلم فلان علمنا بالشئ يتم من جهة العلم بسببه فالعلم بالعلم بالاسباب التي هي المبادئ وكالعلم بالآخر الاسباب التي هي الغايات وستعلم من الوجود ان تلك الاوائل هي تلك

(١) صف - فانهم يقولون (٢) صف - زدت ونقصت (٣) ما بين القوسين ليس

الاوانر وكيف نعلم الشيء قبل ان نعلمه وكيف نستعين بعلمه على علمه وانما نتقلد
الاسباب ثم نعلم بها ثم ننهي بما علمنا بها الى العلم التام بها فلهذا يحتاج المتعلمون
كما قيل في الفصل الساتف الى قبول الاصول في العلوم الجزئية تقليدا و معرفة
بشرح الاسم من غير استيفاء العلم بها حتى اذا انتهى بهم التعليم الى غايات ذلك
العلم عادوا فطلبوا معرفة المبادئ والعلم التام بها واستعانوا بما عرفوه بها على
معرفتها وعليها لاعلى طريق الدوريل على طريق المعونة والتبصير .
فأقول في الهويلى احد الاصول الموضوعه في هذا العلم واستيفاء النظر فيه
ورد الاقاويل المخبطة (١) بصواب اقول فيه يكون في العلم الاعلى .

فالجسم بمجرد معنى جسميته من جهة ١ قابل لصور الكائنات نسميه هويلى
اولى وباستعداده ببعضها لقبول بعض يكون هويلى قريه ومتوسطة ومن
جهة ٢ انه بالفعل حامل لصوره يسمى موضوعا ومن جهة ٣ انه مشترك للصور
يسمى طينة ومادة وان كان قد يخص باسم المادة ماعدا المستعد ودخل في
هويليه اولا (٢) ولان التحليل اما الذنى او الوجودى اذا فرق بين بسائط
التركيب كان مجرد الجسمية آخر ما ينحل اليه يسمى اسطقسا وان كان
الاسطقس في عريفهم هو ما ينحل اليه الجسم المركب اذا حلته الى طبائعه المختلفة
ولا ينحل الاسطقس الى طبائع مختلفة كما يحلل بدن الانسان الى اعضائه وارواح
وهذا ان الى بسائطهما من الاخلاط والاخلط الى بسائطها من العناصر التي
هى النار والهواء والماء والارض فتجد كل واحد من هذه العناصر لا ينحل
الى اجزاء مختلفات كما اخلت تلك اليه لان جزء الماء ماء وجزء الهواء هواء
فبذلك سمى اسطقسا فتكون هذه اسطقسات الكائنات وهويلاتها والجسم
هويلى اولى لها . هذا اذا اعتبرت بطريق التحليل .

واما اذا اعتبرت بعكس ذلك اعنى على طريق التركيب منها وما ينضاف اليها
سميت عناصر فتكون هذه اعنى النار والهواء والماء والارض عناصر الكائنات
والجسم عناصرها جميعها فاذا ابتدأت منها وانتهيت الى الاشياء المركبة بالجمع

والتركيب سميتها عناصر وإذا انتهت من المركبات إليها بالتحليل سميتها
أسطقسات فهذه أسماء لهذه على سبيل الوضع وتنسبة معاداة في هذا العلم.

الفصل الخامس

في الصورة والغاية والعدم

- الموجودات تنقسم باعتبار الوجود الى ذوات قارة في الوجود وإلى افعال
صادرة عنها وفيها والذي عنه تصدر الافعال يسمى فاعلا والذي فيه يسمى قابلا والقابل
هو المحل والهيولى والموضوع لوجود ما يوجد فيه وقد سبق القول للاتق في بهذا
العلم والاسباب والحاصلة عن الفاعل في الموضوع منها ما يسمى صبرة وهي
التي بها الشيء هو كالبياض للابيض والحرارة للحاربل والانسانية للانسان والتربيع
للمربع ومنها ما يسمى عرضا كالبياض للانسان والحرارة في الماء والتربيع في الشمع
والخشب مثلا وقد يقال صورة لجميع ذلك حيث يعنى بها كل صفة لموصوف
كيف كانت كالعالم للعالم والكتابة للكتاب والنفس للانسان والحرارة للنار والماء
الحار سواء كانت طارية او زائلة مع بقاء الموضوع كحرارة الماء او غير زائلة
الابزوال الموصوف كحرارة النار او غير زائلة على الاطلاق كأنوار الكواكب
وسواء كان بها الشيء هو ما هو كالتثليث للثلاث والتربيع للمربع او لم يكن كالبياض
في الثلاث والمربع وسواء كانت لازمة للشيء في معقوليته ووجوده كساواة
زوايا الثلاث لثلاثتين فانها لازمة للثلاث لا ترتفع عنه عند العقل ولا في الوجود
او كانت غير لازمة لمعقوليته (١) وان لو مت في وجوده كسواد الانسان الاسود
وسواء كان اللازم بواسطة او بشر واسطة في العقل والوجود كالزوجة
للاثنتين ويقال صورة للنوع كالانسان ويقال صورة للشكل التخطيطي خاصة
ومنها يسمى المصورون ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر وشكل
القياس في ائتلاف القرينة ويقال صورة لنظام محفوظ عند العقل كالشرعية
والقانون والسنة ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهر او عرضا وتفاوت

النوع بانها تقال للجنس ايضا من جهة حقيقة لا من جهة جنسيته واصورة
المأخوذة احدى المبادئ المعقولة هي المقولة بالقياس الى المركب منها ومن المادة
على انها جزء له توجه بالفعل حاصلًا موجودًا فان وجود المادة كالخشب للسري
لا يوجب وجود السري بالفعل بل بالقوة وصورة السرية توجب وجودها
وجود السري حاصلًا بالفعل وقد قيل ان الصورة المذكورة في الطبيعيات
احدى المبادئ هي التي تقوم الهوى ونقرر وجودها حاصلة بالفعل قالوا لان
الهوى (١) لا وجود لها بذاتها ومجرد معنى طبيعتها وانما اذا اقترنت بها الصورة
اوجدتها لاعلى انها فاعلتها بل موجبها .

واحتجوا على ذلك بان قالوا ان الهوى (٢) اذا وجدت جسبا حاصلًا بالفعل في
الاعيان لم يجر وجودها الا في حين مخصوص ولا يوجب لها ذلك الحيز غير الصورة
اما حيز الارض فصورة الارضية او حيز الماء فصورة المائية او حيز الهواء فصورة
الهوائية او حيز النار فصورة النارية او حيز الساء فصورة السائية وكل كوكب
فصورته الخاصة به .

قالوا والدليل على ذلك ان الذي يستبدل صورته كالهواء تصير ماء يستبدل
حيزه فيهبط من حيز الهواء الى حيز الماء وبالعكس - وقالوا ايضا وكذلك المقدار
لا يتعين لها الا بالصورة والدليل عليه انه يتبدل بتبدلها قالما يصغر حجمه لجوده
ويعظم بذوبانه ويعظم اكثر اذا صار هواء بما اقتضته له صورة الهوائية من
العظم واذا كان كذلك استحال وجود الهوى بمجرد ما يتعين بها الحيز
بما يتعين لها الحيز والمكان والمقدار والشكل وغير ذلك فهذه هي الصورة انقومة
للادة كصورة المانية لانية ويبرد ويسخن وهو فتكون الحرارة والبرودة
اعراضا وصفات عرضية وان سميت صورة سميت باشتراك الاسم .

وطال الخطب في هذا للتفهيم والابانة ثم للتثبت والمناظرة وليس موضعه هذا
العلم فانه يتقلد فيه علم هذه المبادئ بغير حجة ويؤخر الجحة والبيان الى اعلم الاعلى
كما قيل فتتقلد الآن بطلان هذه الدعوى ونسمى الصورة ماسمياء باسموه صورة

- اوسموه عرضاً وهو الوجود في الهوى عن التفاعل وان خصصنا بذلك ما به اشئ هو ما هو كاتربيع للربع لا كالبياض له جاز لما فيها تعنيه ونسميه صورة ذاتية وما عداه صورة عرضية لهذا الشئ الذى صورته الذاتية غيره ويكون ذلك ذاتياً له من جهة اخرى كالبياض للربع لان حيث هو مربع بل من حيث هو ابيض والتربيع للابيض من حيث هو مربع وقد سبق في الكلام في الحدود ما تستعين بمعرفته في هذا الموضع فان الصورة هاهنا هي التي كان معناها في الحدود فصلا للجنس الذي به تم الحد وعلى تلك النسبة في التسمية والماهية والحقيقة في الوجود وبقي في ذلك اعتبار من جهة الافعال فان اشئ قد يكون هو ما هو عند انقل وفي التسمية التي بحسبها نقله كالانسان بنطقه والنار باحراقها والصورة الحقيقية من صفات الشئ هي التي عنها يصدر ذلك الفعل صدورا (١) او لما كالأحراق بالحراة والسحق بالنقل فان الحديد المحمى يحرق الاشياء التي يقع عليها كما يحرق النار بحرارته ونار ربه ويرضا ويسحقها بفعله وكثافته وانما النار هي المحركة فهي ما هي بالحراة البالغة فالحرارة صورة النار الحقيقية واللطافة تابعة لها والكثافة عارض عرض (٢) للوضوع الحار كالخديد فهكذا تعرف الصورة هاهنا الى ان يأتي الكلام الحري الفصل في الطبيعيات فانها المطلوبة فيها فان الموضوع في العلم يكون معنى جنسيا وهيو لانيا والمطلوبات في ذلك العلم هي مالمالك المعنى الجنسى من الصفات الفصلية والخاصية والعرضية وذلك الموضوع والهوى من الصور والاعراض وانما ذكرت هاهنا المبادئ في صدر العلم كلية ومطلقة لتعرف ثم تطلب على وجه التفصيل في انواع الموضوع واصنافه .
- واما الداية فانها الذي من اجله وجد الشئ وفعل التفاعل الصورة في الهوى على ما قيل كالحلوس على السرير فانه علة وسبب وجد في ذهن التفاعل ولاجله فعل ما فعل فوجد ما وجد فيها وجد وهي صورة السريرية في السرير وقد تقدمت معقولة في ذهن الفاعل ثم بعد ذلك وجدت وحصلت بالسرير فهي سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهوى ومسبب ومعلول في وجودها لتلك
- (١) سمع - صدقا (٢) سمع - عارض محرم .

الصورة فإن بالغاية المدعولة عند التجار حصلت الصورة الموجودة بالسريـر
وبالصورة الموجودة في السريـر حصلت الغاية المعقولة موجودة في الوجود
والاعيان فهي علة فاعلية التفاعل والتفاعل علة عليـة (١) وجودها وتركب هذه في
الوجود والذهن حتى تكون الصورة فاعلا لكرارة النار تحيل الخطب ناراً اخرى
وتسخن الماء وتكون الصورة غاية كالنارية في احراق النار فانها غاية في ذلك
اعنى انما الاسراق ليصير المحترق ناراً فقد كانت صورة النارية صورة النار المحرقة
وفاعلة للنار الحادثة وغاية للنار الفاعلة اعنى المحرقة في احراقها والهيولى لا تكون
صورة ولا فاعلا ولا غاية فهذه هي الاسباب والبداى الكلية الوجودية التي
تكون بالذات .

١٠. واما العدم فإن وجوده وسببته بالعرض لانه شرط في حدوث الحادث قبل
حدوثه وليس هو معنى وجودياً من حيث هو عدم بل من حيث هو معد
ومقرب (٢) ومتمم لهيولى الهيولى كالبياض والصقال في الكاغذ في اعداده
لقبول الكتابة بالالوان الاخرى فهو من الصفات الهيولانية ولاحق بها وانما
عدميته تدخل في الاسباب عند الذهن لافى الوجود حتى يتصوره كائناً بعد
١٥. ما لم يكن وبه يكون الحديد هيولى للسيف دون الشمع والرمصاص ونحوها (٣)
فهذه هي الاسباب لا غير لما بالذات ولا بالعرض ولا بالطبع ولا بالتسخير
ولا بالارادة ولا بالقسر ولا بالبخت والاتفاق من سائر الافعال والمفعولات (٤)

الفصل السادس

في ان مبادئ الوجودات هي هذه المذكورة وماعداها
٢٠. مما يقال انه بالبخت والاتفاق ومن تلقاء نفسه ترجع اليها في الحقيقة
فندسبق القول في ان هذه المبادئ تكون بالطبع وتكون بالروية وتكون بالارادة
(١) صف - علة (٢) سعي - معدوم ومقر (٣) زيادة من سعي - وهو صورة
اولى بعد تصوره ثانية معدومة (٤) سعي - المعقولات .

وتكون

وتكون بالقصر وتكون بالذات وتكون بالعرض فإلني بالعرض مختلفة بالقرب والبعد وكل ماهو بالعرض سبب فهو بالذات عن سبب غيره وجوده الحقيقي إنما هو عن ذلك السبب الذي بالذات ونسبته الى هذا الذي بالعرض تالية ولا حقة لنسبته الى ذلك الذي بالذات مثاله البناء للبيت سبب بالذات والشيوع والشاب والابيض والاسود والعجمي والعربي اسباب له بالعرض ٥ فانك اذا سألت عن عمل البيت قلت البناء فصدقت وذكرت السبب الذي بالذات او قلت فلان الشاب او الشيخ او الابيض او الاسود او العجمي او العربي صدقت ايضا ولكذك ذكرت السبب الذي بالعرض فان كل واحد من هؤلاء سبب البيت لا من حيث هو ذلك بل من حيث هو بناء وكونه عنه من حيث هو غير بناء إنما هو بالعرض .

١٠

ومن الاشياء ما توجد عن اسبابها وجود لازم دائما ومنها ما يكون عن سببه على اكثر الامر ومنها ما يكون على التساوى ومنها على الاقل فاللازمة الدائمة هي الضرورية والتي بالذات ولا عائق لها ولا مانع يمنعها مثل حركة السماء والكواكب والتي تكون على اكثر الامر ولا تكون على الاقل فهي الذاتية الضرورية ايضا لكن لها عائق ومانع كآثار الشمس للارض فانها تصدر عنها دائما ما لم يعق عائق ويمنع مانع كالسحاب الكثيف والكسوف وامثال هذه اكثرية الايجاب واقاية اللايجاب والتي تكون على التساوى فهي التي تتوقف اسبابها التي بالذات على اسباب اخرى توجب او تمنع مثل ارادة الانسان بلحويات افعاله فانه يريد الاكل اذا جاع ولا يريد اذا شبع فالجوع سبب ينضاف الى القوة المريدة فيريد فهو سبب الارادة واذا انضاف الى الفاعل فعل لاحالة ان لم يعق عائق واذا لم يقارنه لم يفعله واما الاقلية فهي ما بالعرض ومقابلة ما على الاكثر فان الذي كونه على اكثر الامر يكون لا كونه اقلية والذي لا كونه اكثر يا يكون كونه اقلية فالاشياء التي تنسب الى البخت والاتفاق هي الاقلية الوجود عن ذلك السبب وحاصلة عنه بالعرض لا بالذات فان السبب

٢٠

البخت هو الذي ينال الخير الذي لم يسع لطلبه كمن حفر بئرا فوجد كنزا او سعى في طريقه لغرض ما فصادت حبيا فانه ينتسب الى البخت والاتفاق من حيث انه لم يسع لاحدهما اعنى لم يكن احدهما غاية سعيه ومطلوبه منه وانما صادفه مصادفة اتفاقية ولو كان كل من حفر بئرا ووجد كنزا وكل من سعى لغرض لقي حبيا لما قيل في ذلك انه بخت واتفاق ولكان الساعى يسمى للقاء الحبيب لاغيره وحافر البئر يحفرها للكنز لاستخراج الماء فكان يكون طالبا قاصدا لذلك اولاً وبالذات والبخت والاتفاق في تعارف الناس ما لم يسع له الساعى فصادفه من الخير في حسن البخت ومن الشر في سوء البخت واذا تأملت وجود الاثنين وجدت له سببا بالذات وهو الحفر اليه والحفر عن فاعل فعله بالذات هو الحفار ونيل الكنز عن الحفر اليه ليس بالذات وانما هو بالعرض من جهة كونه طالب للماء في حفره لا طالب الكنز كما كان بناء البيت عن البناء بالذات وعن الابيض والاسود بالعرض فكل مسبب في الوجود فهو عن هذه المبادئ وله وجود عنها بالذات وان كان قد يكون عنها بالعرض وقد تبين هذا في الفاعل بمثل البناء والابيض والاسود وفي الغاية بلاحق الكنز ومصا دف الحبيب وكذلك اذا تأملت ما يقال انه من تلقاء النفس الذي يظن انه لا غاية له فانك تجده عن فاعل بالذات والغاية الا انها غير معلومة عند الفاعل وليس من شرط كل فاعل ان يشعر بفعله فكيف بغاية فعله كائنات في احرائها وكذلك العا بث انما يعث لداعي حاجة او عادة والعادة مطلوبة محبوبة كالطبع والغاية في ذلك هو الحاجة كمن يحك جسده لخلى او ساخه وتفتح مسامه والامادة لذيدة محبوبة وغاية مطلوبة فتأمل ذلك تجده لازما لرأى الموافقي والمخالف في الطبعيات اعنى ان الاسباب والمبادئ هي هذه لاغيرها فان الذين قالوا ان مبادئ الاشياء هي الاجراء التي لا تنجزى ولا نهاية لها مشيئة في خلاء لانهاية له وبمركاتها ومصداقاتها (١) واجتماعها واقترانها تكون انواع الكائنات فالاجراء والخلاء في رأيهم ترجع الى الميولى والحركات والاشكال الحاصلة الى الصورة

والمحركات هي القواعل وذلك لغاية لعمالة هي الوجود الباقي بالفرع
او بالشخص وقد لزم من رأيهم وجود هذه المبادئ بما به نكتوا عنها الى ما نعلم
هل للخلاء حقيقة كما قالوا ولا حقيقة له والاجزاء التي لا تتجزى وحركاتها
ومصادقاتها واجتماعاتها واقترافاتها يستوفى الآن الكلام في النظر المستقصى فيها.

الفصل السابع

في اللواحق الاوائل للهويولى الاولى من الوحدة

والكثرة والاتصال والاتصال

- اذا اعتبرنا الهويولى الاولى التي هي الجسم مجرد معناه وعلى ما يقتضيه
اصطلاح المتأخرين في تحديده وشرح اسمه حيث يقولون انه الطويل العريض
المعيق وافردناها في النظر الذي العرضى عما فيها من الصور والاعراض
والصفات والاحوال لم نخل في وجودها بما هي هي من ان يكون جميع الوجود
منها جسما واحدا بالاتصال او اجساما كثيرة متميزة بعضها عن بعض بالاتصال
فان كانت كثيرة بالاتصال لم نخل في كثرتها من ان تكون متساوية الانداز
او مختلفتها ولا تكون ذوات اقدار على ما قال قوم ولا يجوز ان لا تكون لها اقدار
لان ما يكون كذلك لا يكون لمجموع كثير منه قد رفا لا تكون هي الاجسام
ولا اجزاء الاجسام التي اياها نعى وفيها الكلام بجزء ماله مقدار له مقدار
هو بعض ذلك الكل فان مقدار الجزء جزء مقدار الكل الا ان لا يعنى بلا
مقدار سلب العظم مطلقا بل تصغيره جدا فيدخل حيث في القسمين الاولين
اعنى في متفاوتات الاتداد ومختلفتها ولا يجوز ان نكون مختلفات الاتداد اربذا
ومقتضى هوياتها الماثلة لذوات والمفهومات فبقي احد الوجهين الآخرين
وهو اما وحدة الجسم الذي هو الهويولى الاولى بالاتصال او كثرتها بالتجزى
والاتصال مع تساوى الاجزاء في الاتداد والاحجام .
وقد ذهب الى هذا القسم الثاني قوم من المتقدمين المتقدمين وقالوا ان مبادئ
الاجسام الحاصلة محسوسة في الوجود هي اجزاء لا تتجزى غير محسوسة صغرا

منها تتألف المحسوسات من الاجسام فكانت هذه الاجزاء لهم هي الهيولى الاولى فكان الاتصال الذى لهذه الاجزاء بذاتها عندهم لا يقبل الانفصال المفرق الذى يقبه المؤلف منها لان ذلك الاتصال الذى لها في ذواتها بذاتها وما لشيء بذاته لا يرتفع الا بارتفاع ذاته .

و اما الاتصال الجامع بينها فليس هو لها بالذات بل هو طار عليها باسباب اخرى ويزول بزوال اسبابه الطارئة وبتفرق يعرض لها عن اسباب اخرى فبذلك تصغر الاجسام وتظم وفي هذا تتساوى وتكافى فكان هذا معنى قولهم اجزاء لا تتجزى وهذه حجة لهم اوردها لتتسم النظر وتوفيته حقه وان لم تكن وجدت فيما نقل عنهم .

و اما القسم الآخر وهو كون الكل جسما واحدا با اتصاله فهو مما يطول بما به ثبت هذا لانه لو كانت الهيولى الاولى جسما واحدا بالاتصال بالذات لما صح فيها انفصال وتجزء لما قيل واستحال لذلك وجود الحركات المكانية التى تكون بجسمين للاحالة جسم يقارن وجسم يفارق وجسم يفارق الوضعية ايضا فانها لجسم في جسم وكل ذلك وجود محسوس اعنى الحركات والمتحركات فيما منه وما فيه وما ايه على ما تبين لا يرد راد ولا يشك فيه شاك .

واذا قلنا ان جسم الكل واحد بالاتصال لزم بطلان هذا التكثير بالاتصال وهذا التكثير والانفصال بالاتصال حق للاحالة فذلك التوحد والاتصال باطل فليس جسم الكل واحدا بالذات بالاتصال واما الكثرة بالاتصال والقول بالاجزاء التى لا تتجزى فقد رد بانواع من الردود واحتج عليه بكثير من الحجج .

فن ذلك قولهم ان الاجزاء التى لا تتجزى لا يصح لشيء منها مكان تتساوى فيها الامكنة والتمكنات فلا يكون هذا بمكانه احق من هذا به ولا هذا بمجاورة هذا اولى من هذا بمجاورة هذا فلا يصح لها بذواتها مواضع و امكنة اذا المواضع والامكنة من جنس التمكنات والتمكنات ايضا متشابهة فليس احدها بمكانه احق من الآخر به .

ولذلك

ولذلك قيل في اشكالها انها لا يمكن فيها غير الكريسة والافذوات الاضلاع
لا توجد بالطبع والذات في «تشابه الماهية لان التشابه الماهية لا تكون في موضع
منه ضلع وفي موضع زاوية وهما متشابهان لافرق بينهما فلم يبق سوى الكرية
فلا يتألف منها جسم الاعلى طريق التشبيك ويتحلل اما الخلاء الذي يرون

- استحالة وجوده او اجزاء اخرى على اشكال غير كرية تملأ خلل الكرات
المتجاورة وذلك محال فيها لان اشكالها التي لها بذواتها المتباينة لا يجوز ان تختلف
وقد فهم قولهم على وجوده ورد بحجج كثيرة سودت فيها الصحف واستفرغ
فيها الوسع وذلك ان قوما ذهبوا الى ان هذه الاجزاء قد تكون في الجسم الواحد
المتناهي المحدود غير متناهية وهذا من قول من يقول بان هذه الاجزاء
لا مقادير لها وقد رد بان قيل ان الحركة قد تقطع لتحرك مسافة في زمن متناه
ككيف تكون قد قطعت في مسافة متناهية بزمان متناه ما لا يتناهي عددا من هذه
الاجزاء وكل ثاب منها لا يصل اليه المتحرك الا بعد الاول فلو لم ينته عدد
الاجزاء المنضوذة على التتالي لما انتهت الحركة ولا الزمان .

- وتحلل قوم لآخر وج من هذا بان قالوا ان في الحركات طفرات وهو قول
سخيف فان الطفرة معناها وجود حركة سرية بين حركات بطيئة وباتخليق
بين الحركات المنجرة وكل ذلك على مسافة وفي زمان وان قصر وهذا قول
عناد وجدال لا يخفى بطلانه على قائله ومتأمله .

- وردوه ايضا بان قالوا ان الكثير آحاد مجتمعة فتي لم يوجد واحد لم يوجد
كثير فالمؤلف من كثرة فيه آحاد والآحاد من الاجزاء اذا تألف منها جسم تألف
بالاتصال فكان المتصل المحدود منها من عدد محدود عظيم من كبير وصغير
من قليله فكيف يتألف الشيء مما يتألف منه نصفه ونصف نصفه وكذلك هلم جرا
اذ قد جعلوا اجزاء الصغير والكبير غير متناهية واما من لم يقل بانها غير متناهية
وقال بانها غير متجزئة فمنهم من اراد بلا تجزئتها انها لا تنقسم بالتفريق والتجزئة
الحاصلة بالفعل ومنهم من قال بانها لا تنجزى بقسمة وجودية ولا فرضية والفرضية

اما باعراض قارة متميزة كجياض وسواد واما باعراض اضافية مثل حماسة
 ومخاذاة كما نضع خطا على خط لا كله على كله بل بعضه على بعضه فان كل واحد
 منها ينقسم الى مائتين ولم يماس ومن قال ان الاجزاء لا تتجزى بهذا المعنى
 فردوده كثيرة وبطلان قوله ظاهر من ذلك ما يرد من جهة الحركة فان المتحرك
 لا يقطع مسافة الا وقد قطع نصفها ونصف نصفها ونصف نصفها ونصف
 النصف قبل نصف النصف وكذلك ابدانها فرضت جزءا وايضا فان اذا فرضنا
 جسما مؤلفا من ثلاثة اجزاء فالجزء الاوسط قد حجب الجزئين الطرفين عن
 التماس لكل منها قد مس منه غير ما مسه الآخر فقد انقسم بمسها الى ممسوس
 هذا وممسوس هذا وان لم يجب فقد ارتفع من البين وفرض في البين وان
 داخلا ولم يداخل احدهما الآخر فقد جزاه بمداخلة كل منها لجزء منه وان
 تداخلا ايضا معه فلا يتركب من الثلاثة ما يزيد مقداره على مقدار الواحد وكذلك
 من الستة الاجزاء ولا من التسعة الاجزاء ولا مما زاد على ذلك وهم يقولون
 ان الجسم يعظم بكثرته ما يتألف منه ويصغر بقلته لو اوكذلك لو فرضنا صفحة
 مؤلفة من هذه الاجزاء واشترقت الشمس على احد سطحيها فهي لاحالة غير
 مشرقة على الآخر فقد انقسمت بما اضاء وبما لم يضيء ولركة المذهب يستغنى
 في رده لمن يعقل ما يسمع ببعض هذه الحجج ولم يقل به من يعتد بقوله من القدماء
 ومن قال انها لا تتجزى بالقسمة المقررة على الوجه الذي قيل فقد اعرض عنه
 النظار وجعلوا كل نظرهم وردهم على رفع القسمة فرضوا باعراض حالة وبما سات
 لبعض دون بعض لظهور الحجج في رده فاما هذا فقد (١) اعراضوا عنه الابليل
 وهو ما قلناه في الاوضاع والمجاورات والاشكال والمقادير فاما الاوضاع
 فقد يتخلصون من الاعراض بها بما ذهب اليه بعضهم وهو انه لم يثبت لها بذاتها
 قرار في امكنة ولا على مجاورة بل جعلها متحركة بعضها عن بعض والى بعض
 بلا قرار ولا يلقى منها جزء جزءا دون جزء الا في زمان دون زمان يلقى في
 غيره الآخر فكما يلقى كلها في كل الزمان وبعضها بعضها في بعضه .

- واما الاشكال فقد قال قوم منهم انها كلها مثلثات لان المثلث ابسط ذوات الاضلاع من الاشكال ورد بما قلناه من حديث الضلع والزاوية وانما هرب اليه من التشبيك واختلاف الاشكال الذي قيل فان المثلثات يصح ان تركب منها الاجسام بغير تشبيك وقال قوم بل هي مختلفات الاشكال وجعل هذا الاختلاف في الاشكال الاصلية لها علة في اختلاف المكونات منها (١) قالوا انما كانت النار حارة لطيفة لان اشكال اجزائها مثلثات حادة الزوايا والماء بارد ورطب لان اشكال اجزائه مربعات وكذلك في الارض والهواء وباقي المركبات وجعلت عليها الاشكال ولا تطول بيسط الكلام ولا تشغل به الزمان والاذهان فان كان له مفهوم مرموز لا تقف عليه فلا يكون هو هذا الذي ترده وترد عليه واذ تدبطل بما قيل وحدة الجسم كله لا اتصال وكثرته بالأجزاء التي لا تنجزه فياليت شعري يكون الحق الذي يجوز أن يعتقد فيه وكيف يجوز أن يوجد او يتصور لا واحدا ولا كثيرا .

الفصل الثامن

- في تحقيق القول في وحدة الجسم الذي هو المهيولى الاولى
وكثرته التي له بذاته واتمام القول في الأجزاء
- ١٥ الواحد في المفاوضات يقال على الواحد بالجنس كالإنسان والفرس فانهما واحد في الحيوانية وعلى الواحد بالتنوع كزيد وعمر وفي الانسانية وعلى الواحد بالشخص كزيد وعمر وعلى الواحد بالذات كالنفس الواحدة وعلى الواحد بالعرض كالسكر والقبيلة وعلى الواحد بالاتصال كالأشياء المتصقة بعضها ببعض وذلك هو الاتصال العرضي وعلى الواحد بالحقيقة لا لا كثرة فيه بوجه من هذه الوجوه وعلى الواحد بما يجاز كالذي فيه كثرة بهذه الوجوه المذكورة وكل واحد من هذه الأحاد هو غير منقسم ولا متكرر في المعنى الذي هو به واحد ومقابل الواحد (٢) الغير والكثير فنقول الحجر غير الانسان بالشخص

(١) صنف - المكونات فيها (٢) سح - ومقابل هو الواحد .

والنوع والجنس القريب والفرس غيره بالشخص والنوع وزيد غير عمر و
 بالشخص ونحو ذلك - والغيرية والكثرة تقابلان الوحدة (١) فإذا قيل في
 جسم أنه واحد فليس مفهومه أنه لاغيرية فيه وذلك أن المضدين من الأعراض
 قد يحلان فيه كالأبيض والسود والبياض وهو واحد - ولا محالة أن يحل أحدهما منه
 غير محل الآخر قبل حلولها في الموضوعين منه إذ لا يتأتى أن يحل أحدهما محل الآخر
 بعينه فلواستوعبه أحدهما لاستحال مشاركة الآخر له فيه وإذا أخذ منه بعضا
 وترك بعضا حل فيه الآخر فلو أن الغيرية كانت بهما لقد كان إذا استوعبه أحدهما
 وتبعه الآخر استحلت لنفسه محلا منه وليس كذلك بل موضعا هاهنا منه غير أن
 قبلهما وإن كانا غير متميزين وإنما يميزانهما والجسم قبلهما ليس بواحد بالحقيقة
 بل بالاتصال والغيرية فيه ليست غيرية آحاد لانه لا آحاد فيه ولو كانت لما فالت
 قسمة بفرض ولا عرض وقد بطل ذلك بما قيل في تماس الأجزاء وإشراق
 الشمس وغيره فليس بواحد لاغيرية فيه وليس بكثير متميز الآحاد بل هو واحد
 بالاتصال والغيرية فيه غير متميزة ولا منتبهة إلى آحاد بل ذاهبة في مدد الاتصال
 فلذلك لا تنتهي قسمته بل في طبعه قبول التجزئ إلى غير النهاية لأن كل جزء
 منه جسم وحكمه في قبول القسمة لما في طبعه من الغيرية حكم الكل ولا يتصور
 أن القسمة تكثره بأن تحدث (٢) له الغيرية بل القسمة تفصل غيريته إلى آحاد
 متكررة والواحد بالحقيقة لا ينقسم ولا يتكرر فالجسم من حيث هو جسم لا واحد
 بالحقيقة ولا كثير هو مجموع آحاد بل فيه وحدة اتصالية وغيرية أصلية موجودة
 في الاتصال غير متناهية بالقوة فلذلك لا تنتهي قسمته إلى ما لا يتصور فيه قبول
 القسمة فإن استغربت هذا المعنى فاثبت ثلثا ماله .

واعلم أنك إذا جعلت على جسم نقطتين فسلم تجعلهما في موضع واحد بل في
 موضعين منه ولم تحدث حدثا في المحل سوى حلول النقطتين ومحل أحدهما منه
 غير محل الأخرى قبل حلولهما لكنه لم يكن أحدهما متميزا عن الآخر وتميزا بهما

(١) سح - تقابلان الهووية والوحدة (٢) سح - تجلب .

- و افرق بين حدوث الغيرية وتميز الغيرية فان تميز الغيرين امر يطرأ على الغيرين وكذلك لا تميزها ولو كررت النقطتين على موضع واحد لما صارتا اثنتين فمن حيث ان الجسم يقبل الاتصال والانفصال والتجدد بالصغر والكبر يعلم انه بذاته ومن حيث هو جسم لا متصل ولا منمصل اعنى ولا واحد ولا كثير اذ لو كان بذاته واحدا متصلا لما انفصل او كثيرا مفصلا لما اتصل وذلك هو قولنا لا واحد • ولا كثير والقسمة انما تميز منه اغيارا كانت قبل الانفصال متصلة لاعلى الوجه الذى به يقال للآحاد المتميزة انها اتصلت فاذا كان الجسم بذاته ليس بواحد باتصاله ولا كثير بانفصاله ولا يختص به شكل والا لما زال عنه ويراه قابل الاشكال وتاركها ولا وضع والانسوات اجزؤه فيه فلم يستحق جسم السماء ان يحتوى على جسم النار من حيثها جسيان ولم يكن احدها اولى بكونه حاويا من الآخر ١٠ ولا محويا فالجسم بذاته لاجزاء له بل هو واحد باتصاله ومتصل في امتداده بغيرية غير متميزة حادثة بالانقسام ولا متناهية القبول له وبهذه الغيرية الاتصالية صار قابلا للتكثير والقسمة بغير نهاية فان الغيرية لا تنتهى في الآحاد الحاصلة بالقسمة الى ما لا غيرية فيه ولا الى آحاد غير قابلة للقسمة فقد بطل القول بالأجزاء التى لا تتجزئ على انها هيولى اولى وصبح ان كل جسم كبير اكان اوصغيرا من حيث هو جسم يقبل التجزئ والقسمة فان لم يقبل لصغرا أو صلابة فذلك ليس لجسميته وستكلم على ما لا يتجزئ لصلابته من الأجزاء عند الكلام على الارض وما يتكون منها من الاشياء الصلبة فان قوما ذهبوا الى ذلك وما ابعدا على ما ستعلم .

الفصل التاسع

في الحركة

٢٠

لكل علم موضوع ومبادئ وعوارض فنظرة في ذلك الموضوع بتلك المبادئ ومطلوبه تلك العوارض على ما قيل في علم النظر اليها في وقد انتهى (١) الكلام في مبادئ العلم الطبيعى وموضوعه فبتدئ الآن بالنظر في اعراضه واعراض اعراض الجسم الطبيعى وأخصها به من حيث هو جسم هي الحركة

وهذا موضع الكلام فيها والحركة تقال على وجوه. فمنها الحركة المكانية وهي التي ينتقل بها المتحرك من مكان الى مكان ومنها الحركة الوضعية وهي التي تتبدل بها اوضاع المتحرك وتنقل اجزائه في اجزاء مكانه ولا تخرج عن جملة مكانه كالدولاب والراحا ومنها حركة النمو والنقص يعظم بها المتحرك ويصغر ومنها حركة الاستحالة كالتى يستخف بها ويرد فان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ولا يكون في الموجودات ما هو بالقوة من كل جهة ولا ذات له بالفعل البتة كما يتضح عن قريب وما بالقوة هو الذى من شأنه ان يخرج الى الفعل المقابل لتلك القوة وما يمنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج عن القوة الى الفعل قد يكون دفعة كاضاء البيت بالمصباح وقد يكون اولاً واولاً وهو الاكثر والاكثرى في اجناس الموجودات فانه لاجنس فيها الاوفيه خروج عن قوة الى فعل اما في الجوهر فكما يكون الانسان عن النطفة وفي السم كالتنوب بعد النقص وفي الكيف كالسواد بعد البياض وفي المضاف كزواج الأب في الأبوة الى الفعل عن القوة بايلاده وفي الأين فكالوصول في مكان بعد مالم يكن فيه وفي متى كالصباح والساء يخرجان الى الفعل بعد القوة وفي الوضع كالاضطجاع والانتصاب وكذلك في الجدة كالتناء بعد الفقر وكذلك في الفعل يكتب بعد مالم يكتب وفي الانفعال ينقطع ويتصل والحركة من هذا الخروج عن القوة الى الفعل انما تقال على ما كان متدرجاً كحمة البسرة بعد خضرتها لادفعة كاضاء البيت عن المصباح فيختص هذا باجناس من الموجودات منها الكيف كما قيل في احمرار البسرة بعد خضرتها وتدرجها الى هذا من ذلك يسير ايسر حتى تنتهى اليه وكذلك في السم كالنامى والأين فكالوصول في مكان لم يكن فيه قبل وفي الوضع كاستبدال اجزاء المتحرك بالاستدارة اجزاء مكانه .

وارسطوطاليس يحد الحركة بأنها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. مثال ذلك ان الابهض اسود بالقوة وانتقاله من البياض الى السواد هو كمال تواتره تلك وذلك

- وذلك اذا كان تدريجاً بالحركة فالحركة أيضاً له بالقوة فالأبيض إقار على بياضه
 ابيض بالفعل تار بالفعل على بياضه وهو بالقوة يتحرك الى الاسوداد وبالقوة
 مسود فالسود كمال بياضه من جهة ما هو بالقوة اسود والحركة كمال
 سكونه من جهة ما هو بالقوة متحرك (١) الا ان الحركة ليست من الاشياء
 التي تحصل له بنفسها وانما تحصل لشيء بشيء في شيء فتحصل للجسم بالاسوداد
 في البياض فهي السابقة مما خرج فيه عن القوة الى الفعل فتكون حركة الاستحالة
 من البياض الى السواد كمالاً اولياً للأبيض من جهة ما هو بالقوة امود
 وكذلك في الأين والوضع وغيرهما فعلى هذا الوجه شرح اسم الحركة بأنها
 كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ولأن الواجب في التعريف الحكى
 ان لا يعرف الشيء بما الشيء اعرف منه ولا بمساويه في المعرفة والاعرفت
 الحركة بأنها الخروج من القوة الى الفعل في زمان وكان التفصيل يأتي على ذلك
 هكذا- الاشياء تكون بالقوة وتكون بالفعل وما بالقوة هو الذي يخرج الى
 الفعل والخارج من القوة الى الفعل قد يخرج في زمان ويسمى متحركاً
 ونروجه ذلك يسمى حركة وقد يخرج لافي زمان بل دفعة فلا يسمى نروجه
 ذلك حركة بل خروجاً وتغيراً مطلقاً فيختص باسم الحركة الخروج والتغير الذي
 يكون في زمان وقيل ان الزمان يعرف حيث تعرف بالحركة على ما يأتي ذكره
 فكيف تعرف الحركة بالزمان فعدل عن هذا التعريف البين الى تعريف يحتاج
 الى ايضاح وبيان الحركة اعرف منه .
- واقول ان الاشياء على ما قيل غير مرة قد تعرف معرفة اولية ناقصة مجملة وغير
 تامة ولا مستقصاة كما يعرف الجمهور من حال الحركة والزمان فما من احد
 لا يعرفهما معرفة مجملة غير مفصلة ويعد الايام والليالي ويعرف الزمان ماضيه
 ومستقبله وان لم يعرفه معرفة تامة حكيمة وهل هو جوهر او عرض او ماعلته
 وما موضوعه وما مبدؤه وما غايته فالزمان بهذه المعرفة العامة اعرف من
- (١) س- فالسواد كماله من جهة ما هو بالقوة السواد والحركة كماله من جهة
 ما هو- الخ

الحركة في التعريف الخاص بالعلمي والحركة في المعرفة العلمية التامة اعرف
من الزمان تلك المعرفة فلا بأس ان يوجد الزمان بمرفته الاولى العامة جزء حد
داخل في شرح اسم الحركة وتعريفها على طريق التحديد فاذا تمت المعرفة
بالحركة بما هيته وليتها وفعالها وموضوعها عرف بها الزمان تعريفا حقيقيا واذا
لم يكن من العجب ان يعرف الشيء بنفسه اعني يتوصل الى معرفته التامة من
معرفته التامة وتكون المعرفة التامة طريقا الى المعرفة التامة كما لخص في
علم النظر البرهاني فلا عجب ان يعرف الشيء بغيره من جهة المعرفة العلمية
التامة التي لذلك الغير على هذا الوجه واذا حققت في معرفتك ونظرك
انتفعت بهذا القول في غير هذا الفصل من العلوم ولأن اعرف الحركات واو لاها
باسم الحركة واشهرها به هي الحركة المكانية فتقديم القول فيها واجب حتى اذا
تحقق معقولها منه اهتدى به الى غيرها من الحركات .

فقول ان الحركة في الأين تعرف منها بالمعرفة الاولى ان المتحرك يترك مكانا
ويحل مكانا آخر اذ يكون على ماسة جسم آخر او محاذاته ثم يزول عن تلك
الماسة اولئك المحاذاة ويصير على ماسة جسم آخر او محاذاته فاما ان هذه الحركة
موجودة فانه من الاشياء الظاهرة المحسوسة واما كيف وجودها وعلى اي نحو
هو وأي معنى يفهم منه ففيه نظر لطيف وذلك ان الوجود من الحركة المكانية
التي كلامنا فيها اما ان تكون ماسة الجسم للجسم الذي تحرك عنه او زواله عن
ماسته او حصول الماسة الأخرى للجسم الذي تحرك اليه او مجموع الحصول
والزوال والماسة الاولى معا والماسة الاولى او الأخرى كل واحدة باقتراحها
لا تكون هي الحركة والا لم يكن بين الحركة والسكون فرق ولم تكن الحركة
مقابلة للسكون فان السكون هو عدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك واما
الزوال عن الماسة فهو عدم وليس هو معنى وجوديا فان كان هو الحركة كانت
الحركة عدما لا شيئا وجودا اللهم الا ان يوجد الزوال من حيث هو ماسة
اخرى والماسة الأخرى قد كانت كالأولى في انها ليست حركة ومجموع الماسة
الأولى

- الأولى والثانية والزوال عن الأولى ان كان هو الحركة فليست الحركة شيئا موجودا حاصلًا فان الحصول لا يوجد مع الزوال فالماسة الأولى مع الزوال معدومة والزوال في نفسه معنى عدمي والماسة الثانية الحاصلة هي سكوت وكالسكوت اذ ليست حركة فكيف يكون مجموع العدم والمعنى العدمي شيئا موجودا فان كانت الحركة مجموع الماسيتين الحاصلة والزائلة فهي ايضا ٥
- بما لا يحصل لها وجود لأن الماسة الزائلة لا يكون لها وجود مع الحاصلة فلا تكون الحركة شيئا حاصلًا موجودا ولا تكون شيئا من هذه الاقسام ولا يكون بينها وبين السكون فرق فلا تكون مقابلة له على ما هو مشهور من مفهوميهما ولا نظن فيها خلا هذه الاقسام انه حركة مكانية فليس هي اذا شيئا حاصلًا موجودا على الوجه الذي افننا ان نقول به الأشياء انها موجودة حاصلة في الاعيان وبداية ١٠
- الاذهان تعتقد وجود الحركة بشهادة الحس وترأها معنى مقابلا للسكون وليس فيها من اذا وجد شيئا في مكان مرة ثم وجد مرة اخرى في مكان آخر لا يقول فيه انه متحرك وقد تحرك والا كان قالًا بأنه ساكن ويعلم انه لو كان ساكنًا لم يجدناه ثانيا مفارقة للكان الذي كان فيه اولا وقد وجدناه فارقته وصار الى غيره وهذا معنى كونه لا ساكنًا وما ليس بساكن من الأشياء المكانية فهو متحرك ١٥
- فهذا الشيء لامحالة قد تحرك وما قد تحرك فقد وجدت له وفيه الحركة فتكون الحركة موجودة وقد كان قيل انها مما لا يكون له وجود وهذا اشكال ظاهر .
- واما كيف يتخلص الذهن الى معرفة الحق من هذا الاشكال ويعتقده غير متراحم بالتقيض فبان نعم انا انما نحكم على الاشياء بما عرفناه منها من صفة ٢٠
- او صفات لا من حيث ان تلك الصفة موجودة لها حتى يحكم بها عليها وتلك الصفات مجموعة حيث نراها معا فقط ولكن من حيث انا عرفناها بذلك اما حيث نراها وقبل وبعد واما من حيث تجتمع معا وتفرق فانها تجتمع في الذهن وعند النفس حيث نحكم فنحن اذا وجدنا الجسم على ماسة جسم فانه يتقرر في اذهاننا بماسته له ويتحصل عندنا ملحوظة بالذكر خصوصًا كلما كان العهد به وهو كذلك

اقترب ثم اذا وجدناه على ماسة اخرى لجسم آخر ارتفعت عن اذ هاننا بوجود الماسة الثانية الماسة الأولى فسلبناها سلبا يضاهي الزوال في الوجود فينضاف مفهوم الزوال وهو سلب الماسة الأولى الى الماسة الأولى ثم اليها الماسة الثانية في اذ هاننا وأحدهما معنى عدمى ليس له وجود في الاعيان اعنى الزوال والمعنى الآخر معدوم اعنى الماسة الأولى والمعنى الثالث فقط موجود وهو الماسة الثانية وجميع ذلك محصل عند الذهن وان لم يكن البعض في نفسه محصلا في الاعيان حيثئذ ونحن لم نحكم بوجوده حيثئذ ولكن بوجوده مطلقا يتدرج في ضمنه اما حيثئذ او قبل او بعد وتقول لمجموع ذلك انه موجود أى له وجود اذ ليس فيه ما لا يستحق قول الوجود عليه لكن لامعا ولا حيثئذ لان الماسة الأولى والثانية بهما وجود لاهالة لكن لامعا والزوال عن الماسة الأولى لحكم ذهني في متصور عدمى باعتبار وجودى فهو الحصول السالف فشكل شيء من مقومات الحركة وجود لاهالة وان كان وجودا غير قار ولا جامع لوجود المقوم الآخر وليس ان لا يكون للشيء وجود وان لا يكون له وجود قار واحدا واذا لم يكن في مقوماتها الا ما له وجود بوجه فللمجموع وجود وان كان غير مجتمع معا وليس المجموع شيئا غير المقومات فعلى هذا الوجه يقال في الحركة انها موجودة وكل مستمر الوجود والتفرض مع الحركة فهذا المفهوم ايضا يقال له موجود ومفهوم ذلك فيها غير مفهومه في الساء والارض وغيرها من الموجودات وما لها من الصفات القارة الوجود قانا لانحكم على شيء منها بانه موجود الابد ادراكه موجودا وقبل ادراكه معدوما فان الامر يوجد أولا فنذكره ونذكره فنحكم عليه . ومهما تكرر الادراك تكرر الحكم وتكرر الادراك ما يكرر الوجود فلا يؤثر استمراره التقضى مع استمراره لوجود في حكمنا بالوجود ولو كان الامر عند ما نحكم عليه بذلك معدوما اذا كان الحكم قبل ادراكه لعدم ولكون مفهوم لفظة الوجود غير متفق عند التسميات بها والمقولات عليها لم يجعل الفيلسوف الاول الموجود جنسا لأنواع الموجودات

- وجعله اسما مشتركا مقولا باختلاف المفومات وانعل من ذكر من المتقدم
انه لا وجود للحركة وهوزنين قاله بهذا المعنى من اجل انه يشتمل على معنى
لا يصير منها في الوجود شىء واحد موجودا لا يتحد الوجود الحاصل بالمعدوم
الرائل اللذين هما مامنه وما اليه اللذين بينهما كانت الحركة حتى يصير موجودا
واحدا فكيف بالعدم الذى هو مفهوم الزوال وهذا نظر من امعن في التحقيق
وان كان قد جعل قوله مثلة بين الحكاء يتعجبون منه ويتمثلون به في الحالات
الشهورة البطلان اذ لم يفهموا مقصوده فيه وهو فلم يشرحه اولعله خص باسم
الوجود ماله وجود فارفع كل حركة وكل متعلق الوجود بالحركة ومتصل
الاستمرار في الحصول والنقضى معها لا يكون له وجود قار وانما استمرار
الوجود فيه مع استمرار النقضى وهما ذاهبان فيه على الانصال قس على هذا في
١٠ باقى اصناف الحركات اما في الوضعية فوضع زائل ووضع حاصل وبالجملة استبدال
الاولى وفي الاستحالة كيفية زائلة وكيفية حاصلة وبالجملة استبدال الكيفية
كالابض ينتقل الى الاسود (١) تدريجا وفي زمان الا انه في الكيفية الزائدة
بمخلافه في غيرها حيث يبقى الاول السابق مع الثاني اللاحق الزائد وفي غيرها
لا يبقى وفي المقدار كالنامى ينتقل من مقدار صغير الى مقدار كبير في زمان
١٥ وهذه مثل الكيفية تخالفه المكانية والوضعية في ان المقدار الاول في النامى (٢)
محفوظ مع الزيادة وليس كذلك في النقص المقابل له فيضع المقدار المعين في
النقص من حيث هو ذلك المقدار الناقص في مكان ماعنه والرائل الذى اليه
في مكان ما اليه ولا ينظر الى ان الاول بعض الثاني في مكان ماعنه والرائل الثاني
بل من حيث هذا هذا وذاك ذاك فتستمر المشابهة فيما عنه وما اليه في سائرهما
٢٠ واعلم ان الحركة تتم بستة اشياء وهى المحرك والمتحرك وما منه وما اليه
وما فيه كالمسافة التى فيها الحركة والزمان فاما ما منه وما اليه وما فيه فهو من
مقومات المفهوم والزمان لازم في الذهن او داخل في تقويم المفهوم وكذلك

المتحرك واما المحرك وانه غير المتحرك فانه يفتقر الى بيان وهذا موضعه .

الفصل العاشر

في اثبات المحرك لكل متحرك وانه غير المتحرك

اقول ان الحركة لكل متحرك عن محرك هو غيره ولا يصح ان يكون في الاشياء ما يكون المتحرك منه هو المحرك حتى يكون شيء واحد محرك ويتحرك من حيث هو ذلك الواحد بل ذلك محال وذلك لان كل شيء من الحركة حادث بعد ما لم يكن متصرا على استمرار حدوثه وانه لا حركة واحدة لها حصول لا تقتضي فيه ولا تجدد وانما توجد الحركة الواحدة لحدوث حال واتقضاها وحدوث اخرى بعدها على الاتصال ومفهوم الحركة مجموعها (١) وما هذه حاله فليس له بذاته وجود حاصل وكيف والموجود بذاته يستحيل ان يطرأ عليه عدم يزيل عن ذاته مقتضى ذاته ويزيل ذاته عن الوجود الذي هو مقتضى ذاته وهذه وجودها بالتصميم والازوال والتجدد والاستبدال فوجودها اذا متعلق بعلة لا محالة .

ولنبسط هذا ليكون الى الافهام اوصل ومتنا وله عليها اسهل ونخص البيان بالحركة المكانية كما خصصناه اولاً وتس منها على غيرها فنقول ان الحركة في المكان قد صبح من امرها ان محصلها هو تماس جسم بجسم عدمت لحدوث تماس اخرى من ذلك الجسم بجسم آخر فلوان تلك التماسة تقتضي لذاتها الوجود اول ذات ما هي تماسة له ومنه لما عدمت عنها واولم تعدم لم تكن حركة اذبا لحركة تعدم التماسة الاولى لكن الحركة موجودة فتلك التماسة لا تقتضي الوجود لذاتها ولا لذيتك التماسين والاما عدمت ولا زالت عن ذيتك الجسمين وهما موجودان والازوال عن التماسة عدم لا يقال فيه انه موجود ولا معدوم وان قيل لعدم ما وجود نذلك لعدم هو شيء موجود حقيقته غير العدم ووجوده في الموضوع يوجب عدم شيء آخر كاليابض يوجب (٢) عدم السواد فيسمى عدما لانه قربنة لعدم واما العدم في نفسه فلا يوجد ولا يعدم

(١) كذا ولعله مجموعهما - ح (٢) سح - يفتقرن به . ولا يتصور

ولا يتصور ايضا الامقيسا الى شىء واذا لم تكن الهامة موجودة لذاتها وقد وجدت ثم عُدت في شىء لشيء فلا شك انها معلولة الوجود بعلتين علة هيولانية وهى المنحرك وعلة فاعلية اوجدتها في المتحرك وعدمتها اذ لو وجدت فيه عن ذاتها لما عدمت .

- وكذلك نقول في الهامة الاخرى الحاصلة مع عدم الهامة الاولى ومفهوم الحركة انما هو ذلك بعينه فكيف لا تكون معلولة الوجود ومقومات مفهومها معلولة في ذاتها وفي وجودها لتتحرك معلولة لعللة هى المحرك فلذلك حركة في متحرك محرك هو غيره ولان الهامة المتصورة جرة من مفهوم الحركة هى من جسم لجسم فوجودها لجسم وفي جسم وكذلك الهامة الاخرى وكذلك الزوال هو لجسم عن جسم فحصول الحركة انما هو لجسم وهو الذى يسمى متحركا من حيث هى له تقوام الحركة لتحرك ووجودها عن محرك وهذا المحرك غير المتحرك لان وجود الحركة لتحرك ليس عن ذاته اذ لو صدرت الحركة عن ذات المتحرك واوجبه لذاته بذاته لم يخل منها وحصولها انما هو بالخلوع عنها لان الهامة الاولى زائلة وازوال عدم والهامة الثانية الحاصلة لا تجتمع مع الزائلة فالحركة بمجموع حقيقتها لا تحصل للجسم معا كما بان فكيف يصدر عن ذات اشياء ما لا يتم وجوده للشيء فلو كانت الهامة الاولى تقتضيها ذات المتحرك لما زال عنها او الثانية لما فارتقا والزوال الذى هو عدمها لما كانا له فهى معنى يعدم بعضها بعضا في الوجود وما يوجد ويعدم للشيء فليس هو للشيء عن ذاته فكيف ان يوجد له ويعدم عنه بذاته وان كان انما يقتضى بذاته ما اليه من الهامة الحاصلة قبلها الهامة زال عن الاولى اليها كان بذلك متحركا فان كان اقتضاها بذاته فزواله عنها الى هذه حال .

وبالجملة فان الجسم لا يقتضى بذاته هامة جسم ولا زوالا عنها اذ لو اقتضى احدهما بجمعيته لا يقتضى ذلك كل جسم من كل جسم فلم يكن ما يتحرك عنه اولى بما يتحرك اليه والاجسام ترك بحركتها اجساما وتطلب اجساما اخرى فكيف

ينا سب الجسم بجسميته جسما يطلبه ويباين بها جسما يتركه فلا يخلو ان تكون
 المناسبة والمباينة لذاتي الجسمين وذلك محال لان المناسبة والمباين واحد في
 الحقيقة فيكون المناسبة هو بعينه المباين للشيء الواحد بعينه هذا محال او نكون
 المباينة التي لاجلها ترك المناسبة التي لاجلها طلب بمباينين في الجسمين فيكون
 الجسم بجسميته تحرك الى جسم تلك حاله فيستحق ذلك الجسم الذي اليه الحركة
 ان يتحرك اليه كل جسم وليس في الوجود جسم يتحرك اليه سائر الاجسام
 وكذلك ان ترك بمقتضى جسميته جسما بحالة ما فيكون ذلك الجسم حقيقا بان
 يهرب منه ويتحرك عنه سائر الاجسام وليس في الوجود ما هو كذلك بل
 قد يترك الجسم الواحد جسما كان يتحرك اليه ويطلب بحركته جسما كان تركه
 بل ويكون ذلك الجسم اولى بالهرب عن حاله تلك بمقتضى جسميته التي اقتضت
 الحركة عنه والهرب منه في غيره من الاجسام فالجسم لا يقتضى لذاته عاسة
 جسم زال عنها ولا ماسة جسم زال اليها ولا يقتضى نفس الزوال الذي هو عدم
 ولا علل للاعدام من حيث هي اعدام وانما علل الاعدام العلل على ما تبين
 في غير هذا الموضع فاذا لم يقتض بذاته الماسة المتروكة ولا الماسة المطلوبة ولا
 الزوال وذلك هو مجموع مفهوم الحركة فمحال ان يقتضى بذاته المجموع الذي
 هو الحركة فان الماسة المتروكة والماسة المطلوبة يستحيل اجتماعها فكيف
 يقتضيهما لذاته فلا يقتضى الجسم لذاته حركة فالحركة له عن غيره وذلك الغير
 هو المحرك فالمحرك لكل متحرك هو غير المتحرك وذلك ما اردنا بيانه .

وايضا فان الجسم المتحرك لو وجب عنه لذاته حركة لقد كانت الاجسام كلها
 متساوية في اقتضاء الحركات (على سائر واحد - ١) فلم يكن جسم يتحرك دائما
 وآخر يتحرك وقتا ما وجسم يتحرك سريعا وآخر يتحرك بطيئا وآخر مستديرا
 وآخر مستقيما وآخر الى جهة وآخر عنها والوجود يشهد بخلاف ذلك فالحركات
 للاجسام المتحركة ليست لمقتضى ذواتها المتماثلة فاذا هي لكل جسم عن غيره
 لامحالة وتعلم من هذا اذا علمت ان المتحرك جسم ان المحرك غير جسم لامحالة .

الفصل الحادى عشر

فى نسبة الحركة الى ما يقع فيه من اجناس الموجودات

- ولان مفهوم الحركة يشتمل على خمسة معان وهى الزوال وما عنه وما اليه وما فيه والزمان - والزوال فى الزمان اخص بمفهوما وما عنه وما اليه وما فيه
- لوازم لان الزوال معنى اضافى فلا يعقل الا بما عنه وما اليه وما فيه واما الحصول
- فى الوجود فبالمتحرك والمحرك وما عنه وما اليه فى كل حركة واحد فى الجنس
- او فى النوع فى المكانية من مكان الى مكان وفى الوضعية من وضع الى وضع وفى الكمية من مقدار الى مقدار وفى الاستحالة من كيفية الى كيفية
- واما ما فيه فقد يظن انه من جنس ما منه وما اليه المكانية فى المكان والوضعية فى
- الوضع والاستحالة فى الكيف وقد لا يظن كذلك الا فى المكانية فانها من جنس
- ما منه وما اليه وما فيه فيما عدا المكانية ليس من جنس ما منه وما اليه بل من
- جنس المكانية اما الوضعية فعن وضع الى وضع فى المكان والى فى الكمية فى
- المكان ايضا لان التامى يتوجه بشموه من مكان الى مكان وان لم يفارق
- الاول بكيته بل يجرئه التامى الزائد على اصله الاول كما كانت الوضعية لا يفارق
- المتحرك فيها مكانه والاستحالة كذلك ايضا تبتدى فى جزء جزء وتستمر على
- التدرج متحركة فى المكان فحركة المكان فتكون الاجناس المختلفة فى اصناف
- الحركات مختلفة فى ما منه وما اليه وما فيه فواحد وهو المكان - واذا اعتبر
- هذا القول وجد عند التحقيق غير سديد فان المكان وهو ما فيه الحركة للمكانية
- بالذات واما فى الوضعية والباقية فبالعرض فانه لا يفارق مكانه فى اختلاف وضعه
- وانما يستبدل اوضاعا فى ذلك المكان وكذلك التامى يتدرج فى مقداره بحركته
- فى (١) كيته اولاً وبالذات وفى مكانه ثانياً وبالعرض والاستحالة تبتدى من
- قليل الحر فى البارد وتنتهى الى كثيره كصفحة تحاذى بها الشمس فان الجو يبتدى
- فى جميع سطوحها معاً لا فى جزء جزء منه والمبتدى فى جزء جزء كحر الشمس فى
- (١) صف - ليته .

عمق الصفيحة وحرائق النار في الاقرب فالأقرب منها فهو غير لازم وحركته في ذلك مكانية من حيث تسرى في الاجزاء من الاقرب الى الأبعد على التوالي واما من حيث تبتدئ وننتهى من ضعف الى شدة فلا ومن هذا القليل هي في الكيفية لا من جهة الانتقال في الأجزاء كأنفال ضوء المصباح بيد الساعى على الارض فان الضوء يتحرك بحركة المصباح حركة مكانية ومن حيث يضى لانكون له حركة لانه ليس في زمان ومن حيث ينتقل فهو في زمان .

فان قال فائل ان الحرارة تشتد من حيث تعم الاجزاء وتضعف من حيث تخص بعضها وتزيد زيادتها وتنقص بنقصانها .

قول انا نرى الماء في تسخينه يغل وتبعد منه اجزاء من اسفل الى فوق وتبخر فيصعد كل باع منها في الحر والى ان يعم الحركية فيها ولطيفها يتبخر الالطف ١٠ فالالطف صاعدا فاشتداد الحر بعموم الاجزاء والزيادة والنقصان في ذلك في اجزاء المسخن لاني السخونة والسخونة في كل جزء تحصل بكالها دفعة لاني زمان كالضوء في المستضي فهذا القسم يؤخر الكلام فيه الى الكلام في الكون والفساد والتغير والاستحالة وفي هذا الموضع نكتفي بما قيل في الاصناف الاخر فالحركة تنفع في هذه الاجناس اولا وبالذات وفي غيرها بالعرض فان الانسان ١٥ يتحرك في مكانه وفي وضعه ونموه ونقصه وحرارته وبرودته من شيء من ذلك الى شيء منه في زمان ولا يتحرك في السمانيته فانه في اختلاف الحالات هو انسان فكل ما به هو هو لا يتحرك فيه فان الحاصل بالحركة يكون حصوله تدريجيا وشيئا بعد شيء فان كان هو هو بالنقص والزيادة من ذلك البعض الى الكل غير داخله فيما هو وان كان اتما هو هو بالكل فذاك البعض لا يكون ٢٠ به هو هو وترى ذلك في مثل انقلاب البيضة الى الفرخ فانه يكون لاني زمان نشعر به وبعد ذاك ينمو ويصلب تدريجيا .

ولما نل انث يقول ان اليباض كذلك ايضا يحصل ما يسمى منه بياضا اما في زمان غير محسوس وما لاني زمان وحينئذ هو ابيض باقل بياضه ثم

يزداد في بياضه فان كان هو هو بالياض الاقل فالزيادة عليه غير داخله في ما به هو هو اعنى ابيض وان كان انما هو ابيض بالاصل والزيادة فلا يتم بالاصل كونه ابيض .

- ونجيب عن ذلك فنقول ان الاعتبار باللغة والتسمية في ذلك اوجب هذا الشك والتسمية للتسميات انما تكون عند المسمين بحسب المعرفة على ما قيل في الحدود .
- للموصوفات والصفات فائدى يعرف بصفة غير زمانية اعنى غير متدرجة الكون في زمان سمي باسم موضوع له كالانسان والفرس وزيد وعمرى والذي عرف ووصف بصفة زمانية سمي باسم مشتق من تلك الصفة كما يسمى الابيض من البياض والكاظم من الكتابة ويدخل في تصريفه الاقوال والحركة فيقال ببيض ويسود ولا يدخل في تصريف الموضوعات الاول كالانسان وزيد ولا يقال يتأنس من انسان ويتز يد من زيد ويجرد الذهن في التسمية اسم الصفة من الموصوفات الطارية عليه لان الموصوف عرف قبلها باسمه ومعناه الغير زمانى كالانسانية فيقال بياض وسواد ولم يجعل للانسانية اسم وانما اضيفت بحرف النسبة لم تجرد الانسانية من الانسان ولا الزيدية من زيد (فان الذهن عرف المسمى بها اولاً بأنه هو فلم يجرد صفة عن موصوف - ١) وجرّد اسم الصفة الطارية كالبياض والسواد ثم نمن حيث يتحرك الى تلك الصفة اسم في التصريف كما يقال ببيض ويسود (٢) ولا يقال يتأنس ويتز يد وليس هذا احتجاج باللغة وانما هو احتجاج بالمعارف السابقة الى الاذهان واللاحقة بها التى بحسبها وضعت اللغات فالأبيض يسمى ابيض بقليل بياضه وكثيره باشتراك الاسم لعجز اللغة عن تمييز حادوده في الزيادة والنقصان التى لو تحدت في المعرفة لتميزت في التسمية والمالم تتحد دعمها الاسم وقيل على زائدها ونقصها ومتوسطها وميز بألفاظ اخرى للتقريب لا للتحديد كما يقال قليل البياض وكثيره ومتوسطه وعاجيه وثلجيّه ولا يقال كثير الزيدية او الفرسية او قليلها وما يقال من ان فلانا

(١) سقط من مع (٢) هاشم مع - لقائل ان يقول لا نسلم انه لا يجوز لغة اذ جاء في الخبر تعددوا .

كثير الانسانية انما يعنى بذلك اخلاقه وافعاله لاذاته .

والذى يجب ان تعلم هاهنا ان كل انتقال من حال الى حال في زمان حركة ومالا يكون من ذلك في زمان فليس بحركة واسم الحركة انما هو بحسب هذا وحيثئذ يوضح النظر في الاشياء مافيه منها حركة وماليس فيه وما يظهر من الحركة فيه وما يخفى فيكون في الانتقالات الزمانية ولاكل زمانية بل التي تتصل مع الزمان ولا تكون في منفصل كالاعداد .

- واذ قد عرفت الحركة فاعرف السكون بانه عدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك من حيث يتحرك فان الانسان الساكن في ايئه يستغن ويرد وهو ساكن في حركته المكائيه ومتحرك بحركته الاستحالية فعدم كل حركة فيما من شأنه ان يتحرك هو سكون من جهة ذلك العدم وان يحرك المتحرك في غير ذلك الجنس ولأن الحركة انما تكون في زمان فالسكون ايضا في زمان فالمتحرك من حيث يتحرك لا يبقى على حالة واحدة زمانا في مافيه يتحرك اما في المكان ففي كل وقت هو منه فيما لم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك في المقدار الحد الذي يكون عليه يخالف ما يكون عليه قبله وبعده وكذلك في غيرهما فاذا بقي على حالة واحدة في وقت وما قبله وما بعده سمي ساكنا في ذلك الجنس الذي منه تلك الحالة فهذا معنى السكون فكل موصوف بأين او وضع او مقدارا او كيفية من الكيفيات التي فيها الحركة كالحرارة والبرودة والبياض والسواد فهو موصوف بحركة او سكون والمبدأ القريب الفاعلى لكل حركة وسكون اما ان يكون بارادة او بغير ارادة والمحرك بغير ارادة يسمى طبيعة فالطبيعات تشتمل على كل متحرك وساكن من جهة ماله هذا المبدأ القريب الذي به يتحرك ويسكن .

الفصل الثاني عشر

في المكان

قد سبق القول بان المعرفة منها ناقصة عامية حاصلة باوائل الالذهان ومنها تامة خاصة حاصلة با معان النظر ويمثل على ذلك بنظيره في المحسوسات كالمبصرات كخفيمة

- من يهتكم عن قرب وقرب اقرب وعصول المعارف الاول يشترك (١) فيه الاكثر من الناس وبجسبه وضعت اللغات وهو الذي تداوله العرف بين الناس وكذلك العلوم في الظن واليقين والشك والتحقيق وكل مسمى في اللغة للتداوله العامية له مفهوم ظاهر يعرفه المسمون والمخاطبون بتلك اللغة والحكماء يبتدئ نظريهم من ذلك المشهور العامي وينتهي الى المعلوم الخاص والمكان من تلك الجملة فان الاسم المتداول له (٢) له مفهوم عند الجمهور اشهر من ان يخفى واعرف من ان يعرف وهو الموضع الذي يقل انشئ الذي يقال له متمكن حتى لو وضع مسطح كالدرقة على رأس قبة سعته كالدرهم لقل ان رأس تلك القبة مكان لتلك الدرقة وان لم يبق منها الا قدر ما يساويه من وسطها الا انه هو الذي يقلها واقصى ذلك ان يكون بقدر منها من الارض الحاملة لنقلها لامن القضاء الذي يتمم الاحاطة بها وكذلك يقال ان مكان الانسان هو الموضع من الارض الذي يجلس فيه او يقف او يضطجع عليه ولا يلتفت الى ما يتبعه احاطته من الهواء واما الجدار الذي عساه يستند اليه فانه قد يدخل في جملة مكانه من حيث انه قد يتكىء عليه فيقله ايضا واما القضاء والهواء الذي لا يقله فلا يقال انه مكانه ولا جزء مكانه فهذا مفهوم المكان في العرف العامي ويقال ان الدن مكان للشراب كما يقال ان البركة مكان الماء من حيث يعتمد عليها ويستقل بها .

- وظن الجمهور من ذلك انه كما ان الارض مكان للناس وغيرهم مما يستقل عليها فكذلك الارض ايضا مكان تستقل عليه ولولا طبطت ثم انهم لا رأوا الماء يقل السفن وغيرها قالوا ان الارض على الماء مثل ما نحن على الارض لولا طبطت هاوية وقال قوم بل هي مجولة على حيوان يستقل في الماء لا رأوا الحيوانات تستقل على سطح الماء كالأزفاق المشوخة ثم اكتفوا بهذا الحد من النظر ولم يعنوا فيقولوا وهذا الماء على ما ذا يعتمد وبما ذا يستقل ويتناسك عن المبوط والهوى فلما نظر قوم علت درجاتهم عن هؤلاء قالوا بل الماء الذي تحت الارض لا نهاية له من جهة العمق وهو باسم من حيث لا يتناهي ولم يقولوا مثل ذلك عن الارض

لما شعروا به من احاطة البحر بها وارتفوا بهذا النظر الى السماء واعتقدوها
 كخميمة فوق الارض فنهى من قال انها كذلك ساء فوق ساء الى ما لا يتناهى
 ومنهم من قال انها تتناهى ووراءها الخلاء الذى لا يتناهى وهو المكان الذى
 تتحرك فيه فانهم لما رأوا ان المتعركات اتى عندهم انما تتحرك اذا لم يكن في
 جهة حركتها مانع كالجبل والحداد بل تتحرك فيما لا يمنعها ملاقاته كالفضاء
 والهواء والماء فاعتقدوا انه لا حركة الا في خلاء ثم ان الاذهان بفطرتها اوبعرفها
 وعادتها اقتضت خلاء بعد ملاء او ملاء بعد ملاء وانتهاء الملاء الى ما ليس
 بخلاء ولا ملاء فلم تصوره الاذهان وما لا يتصور فكيف يحكم به ثم ان اهل
 النظر لما ملوا قليلا بما رأوه من طلوع الكواكب وغروبها على قوم دون قوم
 وعلى صقع بعد صقع وقبل صقع شرقا وغربا وجنوبا وشما لا عرفوا من ذلك
 ان السماء كرية وان الارض ايضا كرية ولما رأوا استقلال ذوات الانتقال عليها
 ووقوعها من جوقها اليها في كل موضع من الارض على اقرب مسافة في خط
 مستقيم واستقلالها عليها انما يكون الى جهة السماء وان كرتها لم تجعل قوما
 يميلون وقوما يستوون كما يكون على كرة بعضها (١) على وجه الارض علموا ان
 الارض مهبطة الانتقال كلها وانه يصح ان يكون في المعمورة قوم يكون وضع
 اقدامهم على مقابلة وضع اقدام قوم آخرين في موضع مقابل لموضعهم ويكون
 رؤوسهم على الجهة التي يتصورونها هؤلاء سفلى لما عرفوه من كرية الارض
 حتى لو توهم متوهم خروج خط من عند رأس رجل في هذا الموضع من
 الارض مارا على جسده الى رجله لصح ان يذهب على استقامته خارجا للأرض
 حتى يلقى اول ما يلقاه من السطح الآخر مستقر قدمي الشخص الذي في الموضع
 المقابل له وينتهي على استقامته الى عند رأسه فيكون كل واحد منهما منكس
 الوضع بالقياس الى مكان الآخر وسفلا او علوا بالقياس اليه واستقلال ذلك
 على ارضه كاستقلال هذا على ارضه فلما صح هذا عندهم بالنظر علموا ان الماء
 يحيط بالارض بالطبع وحيث نهي منها على وضع الاحاطة اتقرفيه وعلى غير

وضع الاحاطة سال منه الى وضع الاحاطة وعلموا من ذلك ان الهواء ماء كالماء للأرض وكذلك الى السماء وانها هواء كالماء من حيث لا يذهب الى غير نهاية في الطبع بل الارض الممكن الاول لمهبط الانتقال من كل جهة من جهات احاطتها الكرية وعلموا ان السماء لا تستقل عايتها بأطرافها كالاستقلال الخيمة على الارض لكريتها وكرية الارض وتشابه البعد بينهم (١) في سائر الاقاليم التي رأوها فيطل حيثئذ عندهم طلب المكان الى غير النهاية على انه مقل وحامل الثقل فلنلخص الآن مفهوم المكان بحسب هذه المقاصد .

فنقول اذا كان المكان في العرف اللغوي هو الذي يستقر عليه المتمكن ويحرك منه واليه فالظاهر في الجواب ان في مكان ايضا ووضع يصحرك فيه وعنه واليه وبثوبهم سكونه فيه او حركته الوضعية من غير انتقال مثل طير يبقى في مكان واحد يرفرف فيه بناتحيه زمانا ولا يتنقل عنه وهو في هواء متشابه الاحاطة به من تحت وفوق ليس فيه موضع يستحق ان يكون له حاملا دون غيره وانضاف الى هذا التصوره العلماء من احاطة الماء بالارض والهواء بالماء فخلعوا المكان هو الموضع الذي يملأه المتمكن ويقا رقه بحركته عنه ويلزمه بسكونه فيه .

ثم لا امعن العلماء في النظر علموا ان المكان من الجسم الذي يستقر عليه المتمكن ومحيط به منه ليس هو عرق ذلك الجسم الذي قيل انه مكان حتى لو كان في موضع دفين وتحته عن اقرب قرب دفين آخر تميز مكاناها ولم يكن المكان عندهم واحدا لكليهما بل كل واحد في مكان فلا يحل في مكان واحد متمكنان في زمان واحد ولا يكون المتمكن الواحد في زمان واحد في مكانين فصار المكان ما يملأ المتمكن من الجسم الذي قيل انه مكانه (مما على سطحه الملاقى لسطح المتمكن دون حقه فلما انعم النظر علم ان بعض المعنى في ذلك مثل كاه ثقيل ان المكان هو السطح الذي على المتمكن (٢) من الجسم الذي قيل انه مكانه فاذا حددناه بحسب هذا المفهوم قلنا ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي

الذى على السطح الظاهر من الجسم المحوى الذى يتحرك عنه اولى او يسكن فيه ولما رأوا الاناء يخلو ما فيه كالدين من الشراب والبيت من السكان فيبقى خاليا ثم يعود اليه هوا وغيره فيمتلئ به وان ذلك الخلاء الممتلئ ليس هو السطح الباطن من الاناء فقط بل العمق باسره الذى بين جدران البيت وحافات الاناء لم يقولوا ان المكان هو السطح الباطن الخاوى بل باطن من الخاوى باسره الذى يمتلئ بما يملؤه ويخلو ما يخلو منه فيبقى خلاء له طول وعرض وعمق لاسطحه فقط فيكون المكان على هذا الرأى هو فضاء له طول وعرض وعمق يمتلئ به جسم يكون فيه ويخلو بخلوه عنه فان كان هذا يصح في الوجود فهو اولى بما ذهب اليه المسمون لمعنى المكان فينظر فيه .

الفصل الثالث عشر

في الخلاء وما قيل فيه

لما رأى الناس خلوا الامكنة وامتلاءها بما يحلها من المتمكنات وفارقها كالدين للشراب والبيت للسكان تقرر في اذهانهم ان ذلك الموضع الممتلئ الخلاء متقدم في الوجود لما يملأه او يخلو منه فقالوا بوجود خلاء خال سابق الوجود لكل متمكن مالى وان الموجودات من الاجسام كلها في ذلك الخلاء ساكنة ومتحركة وان هذا الخلاء غير ممتلئ بالاجسام الوجودية ولوا متلاً امتلاء مزدحماً لبطلت حركاتها فان المتحرك انما يتحرك في خلاء ثم تأملوا هذا الفضاء الموجود بين الارض والسماء فوجدوا الرياح تهب فيه متحركة وتأملوا ذلك المتحرك فوجدوه مثل ذلك الفضاء في كونه لا يحجب الابصار ولا يمنع المالى وانطرق المتحرك فيه او الذى يتحرك هو عليه كآتهب الرياح على الجبال والحدردان والشجر وغيرها فتفخر هذه اعنى الجبال ونحوها بنباتها الرياح المارة عليها فسموا هذا المتحرك في الفضاء هواء وانه مع سكونه ايضا موجود في الفضاء يحس به حيث توجه وتتحرك كما تحرك بالمرأوح (١) فأراهم النظر أن هذا الهواء اما ان يكون مائلاً لهذا الفضاء واما ان يكون هو الفضاء الذى نظن انه الخلاء

- قالوا ولو كان هو الفضاء او كان ما لنا للفضاء !! امكن ان يتحرك ولبطل هبوب الرياح كلاله الذي يملأ القارورة حتى لا يبقى فيها فضاء فانه لا يتحرك فيها واذا لم يملأها بل بقي فيها فضاء تحرك وتموج فيها لكن الهواء يهب ويتحرك بالرياح لحركته اذا في خلاه ويشترك الفضاء الخالي والهواء المتحرك الساكن عند ابصارنا في المرئى وكونهما لا يحجبان ما وراءهما من المرئيات عن الابصار ٥
- ويختلفان عند حاسة اللمس فان الهواء مما تدركه حاسة اللمس بممانعة ما وحركة وتحريك ويرد وحر والفضاء لا تدركه كذلك وتلك حامة لمساتنا ففرق في تصورتنا واذهاننا بين الخلاء والهواء وكيف لا والازتاق المنفوخة نجد فيها صلابة شديدة بانحصار الهواء فيها وتحركها من قعر الماء العميق الى سطحه طالبة لذلك السطح طافية على الماء بقوة قوية ومقاومة لكبير (١) من الاثقال المرسية لها ١٥
- فما يحمل عليها فقد عرفنا الهواء وميزناه عن الفضاء الخالي للحمس لسننا وان لم ندركه بالبصر ثم تأملوا فوجدوا بطون الأواني الخالية مملوءة في خلوها بهذا الهواء وانما يدخلها الماء وغيره بخروج هذا الهواء منها وما لم يخرج لا يدخلها داخل ونشعر بذلك من انه اذا ملأ الماء الداخلى ابوابها يراجه الهواء خارجا فسمع صوته في مصاد منه ونحرقه للاء خصوصا في الأواني الضيقة الرؤوس واذا ضاقت ١٥
- الرؤوس الى حد ما لا يدخلها (٢) الماء المصبوب فيها فان حطت الى وسط الماء رأيت ذلك الهواء يخرج منها بنفاخات كبار وصغارا على قدر سعة رؤوسها ونسمع له صوتا وبقيقة ويتبين ذلك بأواني تسمى سرافات يجعل للأناء منها رأس يدخل منه الماء وثقب ضيق او انقباب في اسفله ثم يملأه بالماء ويسد رأسه ويلقى في الهواء تعليقا مستويا لامليل فيه حتى يصير ثقل الماء على الثقب ٢٠
- او الاثقاب السفلى فلا يقدر الهواء على خرق الماء صاعدا في ذلك الثقب او الاثقاب التي في اسفله فلا يخرج الماء منها حتى يفتح رأسه وهو على وضعه ذلك فيخرج حيثما الماء من الاثقاب السفلى يفتح الثقب الاعلى وقد كان مع سد رأس الاعلى

لا يخرج منها فلم يوا ان المانع من ذلك كان احتباس الهواء حيث لم يكن له مدخل فلما فتح الرأس ودخل الهواء سال الماء وجرى الهواء وراءه الى مكانه فلم يبق خلاء ولو امكن الخلاء لقد كان سال الماء من الاثقاب السفلى مع سد الرأس الأعلى وانما الاجسام في حركاتها يجر بعضها بعضها ويدفع بعضها بعضها بالتجاور وعلى التناقب ولا يفارق جسم جسم الا يجسم يحصل بينهما ولا يتحرك جسم ما لم يندفع ما في وجهه وينجر ما خلقه من الاجسام وان الأكثف منها يجر الألفظ الأرق ويدفعه ويحركه ولا ينعكس الامر .

فتشعبت في ذلك الآراء وقال قوم بوجود الخلاء وقال قوم بلا وجوده اصلا واحتج كل فريق بحجج قد لا يستغنى طالب الحق عن تصفيحها وابطال الباطل وتحقيق الحق فيها اما من ظن ان الفضاء كله خلاء ولم يعرف الهواء الا الرياح المتحركة والهواء الساكن حسب من بهمة الخلاء فقد عرف فساد رأيه بما قيل من الترويح والازقاق المنفوخة والقاثولون يخلو الأمكنة عما يخرج منها وبقاتها خلاء صرفا فقد رد قولهم وظهر لهم ما خفي عنهم بالسراقات المذكورة . والأواني التي يشعر بخروج الهواء منها مع دخول الماء وبالعكس وانه لا يخرج او يدخل من احدها الا بقدر ما يخرج او يدخل من الآخر .

والحجة التي تصلح ان يسمعها اهل النظر في العلم ويحييون عنها هي التي بالحركة القائلة انه لا خلاء لما تحرك متحرك وانما تتحرك الاجسام في الفضاء الخالي فانها من المشهورات الذائعات ولاذهان تسبق الى قبولها وانه ثلوث بها يردون على من ابطال الخلاء بما يرى من تعاقب الماء والهواء وسائر ما قيل بأن يقولوا ان الماء والهواء اما يتماقيان على مكان قدر حجمه بقدر حجم كل واحد منهما وقد يخلو كله وبعضه واذ اخلا جذاذ الى نفسه ويستدلون على ذلك بدليل يناقض دليل السراقات وذلك انهم يقولون انا اذا مصصنا قارورة مصاقويا ثم سدناها رأسها على اثر المص ولم تفتح حتى نكسها في الماء رأيت الماء ينزرق داخلها فيها صاعدا ولا يخرج منها هواء وذلك لانه يدخل الى الموضع الخالي الذي خلا بها امتصصناه

امتصاصه من الهواء ولم تفسحها حتى يخرج منها ماخرج من الهواء لم يدخل الماء البحر وج الهواء ولم ينزرق صاعدا وانما اصعده جذب الخلاء فذلك الهواء الذي يضطر الى خروجه في دخول الماء هو الذي انرجناه بالمص وبقدر ما انرجناه منه دخل من الماء واتمسر صاعدا بجذب الخلاء .

- ويقولون ان الجذب في الاجسام الطبيعية يكون بضرورة الخلاء فانه يجز الاشياء ليمتلئ بها ويجعلون شهوات الحيوانات للغذاء وجذب الاشجار للآل ضرورية الخلاء وانه اذا خلا اشتاق الى ما يملأه فكذلك يشتاق الحيوان الى الغذاء ويزدده مسرعا عند خلوجوفه كما ازدردت هذه القارورة الماء وجذبه الى جوفها سريعا وقالوا ايضا انما ترى الماء يسخن في القدر فيملأها ويفيض عنها او يصدها ١٠ قالوا ويملاؤا لآلء ما دائم انه يسع مع الرماد ملأء ماء فلولاء الخلاء لما وسع ملئه مرتين وانما يدخل الماء فيما بين الرماد من الخلاء او الرماد فيما في الماء منه اوكل منها فيما في الآخر منه والناميات انما تنمو بدخول الغذاء فيما بين اجزائها ولا تدخل في ملأ وانما تدخل في خلاء فالخلاء محسوس مما ذكرناه معقول متصور يتعاقب المتكناات عليه وان لم يخل منها حقيقة غير حقيقة ما يملأه ١٥ ويتعاقب عليه كما ان حقيقة الجسم غير حقيقة ما يتعاقب عليه من الالوان والاشكال وغيرها ويستدل عليه بالحركات وانها لا تكون في الملأ المزدهم وانما تكون في الخلاء فان المتحرك اذا تحرك في ملأ فلا يخلو اما ان يدفع الماء (١) فيحركه واما يداخله فيلزم من حركة المتحركات في الوجود اما وجود الخلاء واما تداخل الاجسام بعضها في بعض واما ان يكون اذا تحرك متحرك واحد أن يتحرك ٢٠ العالم بحركته ويتموج الملأ يأسره توجا مضاهيا لوجهه وهذا القسم الثالث يطله العيان فانا نجد اجساما تتحرك واجساما تليها ساكنة لا تتحرك بحركتها بقي الوجهان الآخران اعني التداخل والخلاء او احدهما والتداخل كما ستعلم يشهد بوجود الخلاء فوجود الحركات المسكانية في الاجسام يشهد بوجود الخلاء .

الفصل الرابع عشر

في ذكر حجج المبطلين للخلاء . و من أقضتهم للقائلين به
قالوا قد ظن قوم ان معنى الخلاء في قول من قال به انه لا شيء اصله وذلك ظن
باطل لأن لا شيء لا كلام فيه فلا يسمى ولا يشار اليه ولا يثبت ولا يبطل .
والخلاء الذي فيه الكلام هو شيء موجود له طول وعرض وحق يتقدر
بمساواة وزايدة ونقصان وذلك هو معنى الجسم فهو جسم بهذا المفهوم والقائلون
به يقولون بخلاء عن الاجسام فيقولون خلاء خال ومكان لا متمكن فيه فيناقض
مفهوم قولهم عندنا قولهم الا ان يكون مفهوم الجسم عندهم غير هذا على
ما سنشرحه بعد هذا الفصل .

ومن حجج مبطل الخلاء قولهم ان الخلاء ان كان بعد افعال فلا يخلو ان يكون
متناهيا او غير متناه لكن الذين اوجبوا وجود الخلاء قالوا انه لا ينتهي لانه ان
انتهى انتهى الى ملاء والملاء ينتهي الى خلاء فيلزم منه وجود بعد غير متناه اما
خلاء واما ملاء وإلها هما وسنوضح انه من المحال ان يكون في الوجود بعد
موجود غير متناه لا خلاء ولا ملاء فيستحيل وجود الخلاء وقيل ايضا ان كان
خلاء فيدخله الملاء او لا يدخله فان دخله أبقى بعد الخلاء مع المداخلة موجودا له
او لا يبقى فان لم يبق لم يجز لهم ان يسموه مكانا بل يكون المكان هو ما يحيط
بالجسم مما يليه ويحاط به لانه فيه لا غير وما بين ذلك من هذا الخلاء قد عدم حيث
دخله الملاء ولا يكون ايضا جميع ذلك المحيط بل نهايته التي لا تتمكن واذا كان
هذا البعد يوجد وعدم فهو تارة بالقوة وتارة بالفعل وكل ما هو بالقوة ويصير
بالفعل فله مادة وهوى موجودة في وقت عدمه وكونه بالقوة فيها يوجد
ومنها يعدم فيكون للخلاء مادة وكل بعد في مادة فهو جسم فيكون الخلاء جسما
لا خلاء وان كان يبقى مع المداخلة فيكون بعد يدخل في بعد وهذا باطل
ولو صبح (١) لقد كان يدخل اعظم الاشياء في اصغرها .

والشارحون او نحو ابطالان هذا بأن قالوا ان ذلك لو جاز لقد كان العالم كله يصح

يدخل في حبة الجا ورس من جهة انه يقدر تفصيله الى اجزاء صغارا مثلها ثم يدخل فيها واحدة بعد اخرى والى ما لا نهاية لان الثانية تداخل الاولى وتبقى مع مداخلها كما كانت اولاً لتقبل اخرى وكذلك هلم جرا وهذا شنيع محال .

- وشيدوه ايضا بان قالوا ان كل بعدين اثنين فهما اكثر من واحد لانهما اثنان ومجموع لا لاجل شيء آخر لان العظيم هو الذى يزيد على ما هو اعظم منه .
 ٥ بقدر خارج عنه والعظيم في المقادير كالكثير في الاعداد فاذا دخل بعد في بعد صار مجموعها اعظم من احدهما فيكون البعدان اعظم من الواحد فكل بعدين يتداخلان فمجموعهما اعظم منهما وتمام الكلام ان ينتج منه ان البعدين المتداخلين كالمتصلين في ازدياد الحجم واذا ازداد الحجم فبالتداخل وقيل تدخلا هذا محال وقيل ايضا في ذلك ان الاجسام اتى تمتنع عن التداخل في حجم واحد كالماء اذا زيد على الماء ليس المانع من تداخلهما في الحجم صورتا هما ولا كيفيتا هما ولا هيولاهما لانهما واحد فيهما وانما المانع عن ذلك بعداهما لان مجموع البعدين اكثر من بعد واحد .

- واما احتجاج مثبتي الخلاء بالحركة فقد رد عليهم بان الحركات المسكنة للاجسام الطبيعية لا يحوج الى خلاء لان الاجسام المتحركة تملأ اما كنهها بعضها لبعض
 ١٥ من غير ان يكون ها هنا بعد مفارق سوى بعدها وذلك بين في جولان الاجسام المتصلة وكذلك ايضا في جولان الاجسام الرطبة .

- وكذلك ردوا قولهم في التكاثر والتخلخل بان المتكاثر باجتماع اجزائه انما يتكاثر لان ما بين اجزائه من الهواء يتنفس ويخرج عنه والذي يتخلخل بضده وردوا حجتهم في النماء بان قالوا ان الجسم الذى قد ينمى ليس من قبل
 ٢٥ ان شيئا داخله فقط بل بالاستحالة ايضا مثاله كون الهواء من الماء ونصر هذا القول قوم بان قالوا ان الدليل على ان الماء اذا صار هواء يعظم حجمه ومقداره الذى له في نفسه من غير زيادة جسم آخر عليه ان القارورة المملوءة بالماء اذا اسخنت بالثار تنصعد وانما تنصعد لا زدياد حجم الماء الذى فيها عند

اخذه في الاستحالة الى الهواء .

فان قال قائل ان ذلك لطلب الصعود بالحرارة فما اصاب لان القوة التي تصعد القارورة بما فيها اقل من القوة التي تشقها فكانت الحرارة المتصعدة تصعدها قبل ان تصدعها ورد على حجتهم في النماء ايضا بان قيل ان انما لو اوجب الخلاء ووجب ان يكون الجسم كله خلا اذا كان باسره ينمى وكان النماء انما يكون بتوسط الخلاء وقالوا ان النماء ان كان بما يشكل فهو شك يجب علينا وعليكم ان تراد له خلاء ولا يلزم منه اثبات الخلاء الذي اوضحنا استحالة وجوده يعنى بابطال التداخل وجاء التأخرون للشك في النماء بحل يغنى عن القول بالخلاء فقالوا ان الغذاء ينفذ بقوته بين متماسين من اجزاء النامى ويحركهما بالتباعد فيسكن بينهما فينفسح الجحم ولو كان الغذاء انما ينفذ في الخلاء لكان الجحم في حال دخوله وقلبه حجما واحدا لا زائدا .

وقيل في ابطال الخلاء ان الخلاء لا يجوز ان يكون فيه جسم لانه لا يكون فيه متحركا ولا ساكنا اما انه لا يتحرك الجسم في الخلاء فلان الحركة اما طبيعية واما قسرية والقسرية تتقدمها الطبيعية لان المقصور انما هو مقصور عن طبعه الى طبع قاسره فاذا لم تكن حركة بالطبع لم تكن حركة بالقسر والطبيعى انما يكون عن مبان بالطبع الى مناسب بالطبع والى مناسب النسب من مناسب والخلاء منشا به لا اختلاف فيه لانه طبيعية واحدة ليس فيه مخالف مخالف به بعضه بعضا حتى يكون المتحرك بالطبع يتحرك الى هذا عن هذا ولانه غير متناه فليس فيه فوق واسفل .

قالوا وليس فيه حركة مستديرة لان المستديرة تنتهى دورتها فينتهى ما يماسه بدورتها وكذلك ينتهى ما يحاذيه بها والافكيف يحاذى بدورة متناهية في زمان متناه مالا يتناهى بحركتها فيه .

وقالوا في ابطال الحركة في الخلاء ايضا ان كل حركة في زمان لا محالة تساهلها بالتقبلية والبعدية قليل في المريعة كثير في البطيئة والذي يخرقه المتحرك بحركته

من الاجسام الكثيفة والرفيعة يعوقه فلاكتشف يبطل. بحركته اكثر والارق
اقل كما نجد في حركة المتحرك في الماء والهواء فان حركته في الماء الذي هو اكثف
من الهواء تحتاج الى قوة اقوى ويكون في زمان اطول من زمان حركته
في الهواء وعلى النسبة في الكثافة والرقه تبطل. حركة المتحرك فيها وتسرع
فبعض البطء لبعض الكثافة والمقاومة والمتحرك في الخلاء يتعين لقطعه مسافة
ما لزمان لا محالة فان كان سريعا فيكون ذلك الزمان مثلا نصف زمانها
لو كانت في الهواء ونصف زمان الكائنة في الهواء يكون بحركة في معاوق
ارقي واقل مقاومة وتكون نسبة مقاومته الى مقاومة الهواء كنسبة هذا
الزمان المفروض للحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الهواء فيساوي زمان
حركة في الخلاء الذي لا مقاومة فيه لزمان حركة في مقاومة مفروضة فتكون
الحركة حيث لا مقاومة مساوية في السرعة والبطء للحركة في مقاومة وذلك
محال لا يرتفع حتى يرفع الزمان المفروض لهذه الحركة في الخلاء لانك اي زمان
فرضته لما قلته نسبة الى زمان حركة في الملاء بنصف او ثلث او عشر او مائتين
من ذلك وتكون تلك النسبة بعينها لزمان حركة في مقاوم مقاومته بعض تلك
المقاومة وان كان ذلك فرضا لوجود فتكون نسبة المقاومة الى الموجودة
الى المقاومة المفروضة كنسبة الزمان الى زمان الحركة في الخلاء ولا يمكن ان
يتساوى زمان الحركة في المقاومة واللامقاومة فلا حركة في الخلاء .

قالوا وحركة المرمى في الخلاء لا يمكن ايضا لأن المرمى يتحرك وقد فارقته الدافع
الرامي ويكون ذلك اما من قبل التعاقب والبادلة كما يقول قوم واما من قبل
اندفاع الهواء المدفوع تكون حركته اسرع من ثقله المدفوع (١) في حركته
الى موضعه الذي هو له وليس في الخلاء شيء من ذلك فلا نكون فيه هذه
الحركة وان كانت فلا يقف المتحرك ابدالا لانه لا يكون اولى بالوقوف في
موضع منه دون موضع واذا كانت الحركة في الخلاء لم تبطل القوة المكتسبة
في المرمى التي خلقت قوة الرامي لانها تبطل في الملاء بل يلقاها من مقاومة

المخروق فيضعفها اولاً فالاولا حتى يطلها واذا لامقاومة في الخلاء فالمرمى فيه لا تلقى توتها ما يطلها وهي فلا تبطل بنفسها لان الشيء لا يطل ذاته واذا لا مقاومة في الخلاء فالمرمى فيه يتحرك ابداً .

وبالجملة لاحتركة في الخلاء لان الحركة تكون من والى فالتحرك فيه لا تكون حركته عما منه (١) تحرك اولى منها بما اليه ولا بما (٢) عنه تحرك عما فيه سكن وايضاً لو تحركت الاجسام في الخلاء لتساوت حركة الثقل والخفيف والكبير والصغير والمخروط والتحرك على رأسه الحاد والمخروط المتحرك على قاعدته الواسعة في السرعة والبطء لانها انما تختلف في اللأ بهذه الاشياء لسهولة خرقها لما تحركته من المقاوم المخروق كالما والهواء وغيره (٣) فان المخروط المتحرك على رأسه يخرق اسهل من المتحرك على قاعدته ولا مخروق في الخلاء ولا مقاوم فتساوى الحركات فيه في الزمان وهذا محال يشهدا لوجود بضده .

واما حجة القارورة التي تمص فيدخلها الماء فقد قيل ان ذلك ليس هو بخلاء حدث فيها وانما مقدار الهواء الباقي في القارورة زاد بقهر المص وقسره فلما تلقى الماء بره فلأ به المكان وعاد الى طبعه فان المقادير اعراض في الاجسام وهي كغيرها من الاعراض مثل الحرارة والبرودة ومثل الامكنة في ان منها طبيعية كبرودة الماء واستقرار الحجر على الارض ومنها قسرية كحرارة الماء المسخن وصعود الحجر والمقصور يرجع الى طبعه عند زوال القاسم كما يبرد الماء ويهبط الحجر فكذلك يكون المقدار للشيء بطبعه ويتغير بتغيره اما طبعاً كالما اذا تغير عن طبع المائية فصار هواء فان مقداره يتغير فيعظم والهواء الذي صار ماء فان مقداره وحجمه يصغر اما قسراً مثل هذا المذكور في القارورة لان المص اخذ قطعة من الهواء الموجود في تجويف القارورة فعظم مقدار الباقي ليلاًها لا بالطبع بل بقسر المص وامتناع وجود الخلاء في تجويف القارورة فمدد الباقي في انظاره حتى عظم "وملاً ما لولم يملأه من المكان خللاً واذا وجد هذا المقصور

(١) سح - فيه (٢) سح - ولا عما (٣) صف - وعسره .

- بدلاً يملأ المكان جذبه اليه بقوة تضاهي قوة المص الجاذب نملأ به المكان وعاد الى حجمه وكذلك لو نفخ في القارورة نفخاً قوياً وفتحت لخروج منها هواء صالح فهو اذا قد دخل اليها بقسر النفخ كما خرج ذلك بقسر المص وصغر هذا حجم الهواء الذي فيها قسراً حتى وسع المكان للهواء الداخِل كما عظم ذلك حجم الهواء حتى ملاً مكان الخارج فلها وجد المقسورة فرجة دفع عنه الداخل الزائد وعاد الى حجمه كما جذب ذلك عوض الخارج وعاد الى حجمه .
- واصل هذا الجواب هو ان المقادير اعراض قارة في الاجسام كالحرارة والبرودة وحقيقتها غير حقيقة الاجسام وتزيد وتنقص طبعاً وقسراً مثل الاعراض الاخرى فلهذا دخل الماء صاعداً في القارورة المخصوصة لا يجذب الخلاء فان كان المهذوب انجذب بجذب الخلاء فالدفع لما اذا اندفع اذ يكون قد دخل في خلاء وحصل
- ١٠ فيه فلها اذا عاد مندفعاً ان كان لان الخلاء دفعه فلها اذا دفعه أبطبعه حتى يكون الخلاء ابداً يدفع الهواء ويأبى عنه وكان الخلاء لا يدخله الهواء وهو على رأيهم يدخله وذلك الخلاء الذي خلا بالمص لم عاد يجذب ما يملؤه وهل هو ابداً يجذب الى نفسه ما يملؤه فلا يبقى خالياً الا في الندرة وبمثل هذا القسر المذكور وان كان لمحبيه للهواء والماء المجذب وبين خاصة فهو ابداً يجذبهما او احدهما فلا يبقى خالياً ولا يوجد الخلاء فان كانت الحالة اخرى فها هي تلك الحال وكيف اوجبت هذا .

الفصل الخامس عشر

في تصفح هذه الاقاويل (١) وتتبعها وتحقيق الحق منها

- ٢٠ اما الحجة القائلة بان الخلاء طويل عريض عميق فهو جسم وليس بخلاء وان قولهم يناقض دعواهم فنقول فيها ان القائلين بذلك ليس الجسم عندهم كل ماله طول وعرض وعمق فقط ولكن ما هو مع ذلك بصفة يناله الجسم بها اما حس البصر كذى اللون واما حس اللمس كالخار والبارد واخص من ذلك واولى به الصلب واللين اعنى الذى يمانع الخارج مما نة شديدة كالصلب او مما نة قليلة

(١) هامش مع - والتمييز بين الصحيح منها والعليل

كاللبن وما لا يشعر فيه بما نمة اصلا لا يسمونه جسما وهو الذى يسمونه فضاء
وقد جاء فى كلام ارسطوطا ليس فى هذه القصول ما يشيد هذا القول اذ يقول
وكلمنا كان الذى بتوسطه تكون الحركة اخف جسمانية واقل عوتا بل اسهل
انخراقا كان التدافع ابدا اسرع فقد صار مفهوم الجسمية عنده هو مفهوم
المقاومة التى اضغفها يسمى لنا واقواها يسمى صلابة فالجسم فى العرف الاول
ومشهور اللغة انما يقال على هذا حتى انهم ربما امتنعوا عن ان يقولوا ان الهواه
جسم حتى يشعروا بمقاومته فى حركته وجمعه فى الازقا ق ونحوها وكل بعد
امتداد لا يشعر الناس فيه بما نة يسمونه فى مشهور اللغة فضاء وخلاء وانما
القوم الذين لم يقولوا بوجود الخلاء لم يكن عندهم فى الوجود ما هو طويل
عريض عميق خال عن صفات الاجسام الاخرى فسموا هذا جسما وعادوا فى
الناظرة بتطليونه (١) بمعنى الاسم وبنوا معنى الاسم على بطلان الخلاء فبنوا بطلانه
ببطلانه كما ترى فكأنهم قالوا ان كان خلاء موجودا فهو جسم والجسم ليس
بخلاء فان كان خلاء موجودا فليس بخلاء فكان فساد القرينة من جهة الحد
الاولى وهو الجسم المأخوذ تاليا فى الشرطية وموضوعا فى الجمالية بمفهومين
مختلفين اما فى الشرطية فبمعنى الطويل العريض العميق واما فى الجمالية فبمعنى
المحسوس الملبوس وهذا لا ينتج على الحقيقة شيئا لان حده الاوسط ليس بواحد
والمغالطة من اصحاب التسمية الثانية اعنى القائلين بانه هو الذى له طول وعرض
وعمق فقط فيكون الجسم بهذه التسمية هو الهوىلى الاولى ويكون هو بعينه الخلاء
والمكان الاول ولذلك قال افلاطون فى كتابه المعروف بطيماوس وحكا
ارسطوطا ليس عنه ان المكان هو الهوىلى ويفارق الخلاء والمكان بهذا المعنى
لهوىلى بعمان اضافية فالخلاء موضع لا متمكن فيه والمكان ما فيه متمكن والهوىلى
موضوع ومحل لما فيه من صورة وللجسم المركب منهما والاسم الاضافى للشيء
انما هو له بتلك الاضافة فهذا البعد الامتدادى هو الموضع والمكان والخلاء
وهوىلى بحسب الاعتبار المذكورة وبحسب ما دل عليه مفهوم هذه الاسماء

في مواضع انفاثلين بها وقد ناض ارسطو طاً ليس قول افلاطن بان الوضع هو الهوىلى فقال ان المتحرك يتحرك عن مكانه وموضعه بهيولاه وصورته فيفارقي مكانه ولا يفارق هيولاه وهذا حق لكنه لاينا قض قول افلاطن فانه يقول ان المكان والهوىلى واحد في الطبيعة لاني الشخص والمعنى ولاني مابه صار هذا مكانا وهذا هوىلى وانما هو واحد في البعدية (١) الامتدادية كما نقول

ان الانسان وسريه واحد في الجسمية فهذا البعد امتدادى خال عن صورة الجسمية وصفاتها واعراضها حله (٢) بعد امتدادى مصور بصورة الجسمية ومتحل باعراضها فهذا مكان للتمكن وهذا هوىلى لساحل فيه وتركب منه ومن هذه الصورة قترجع المناقضة الى ان الابعاد لا تتداخل وتبطل المناقضة بحركة التمكن عن مكانه لانه هيولاه فان لم يقل ذلك القائلون بالخلاء فمقصودنا نحن اصابة الحق من القولين لاعنادها فنقول في كل قول ماله وعليه واول مادعا الى القول بالخلاء حركة الاجسام في المكان لانهم رأوا المتحرك يترك مكانه اما خاليا واما مال غير مفيصور المكان في اذهانهم ولو لم يخل مجردا عن التمكنات كما يصور الجسم بتعاقب الازداد مجرد المعنى عنها والمتحرك ايضا يتحرك فيما يحرقه فيتحرك الاكثف في الالطف كالخمر في الماء والماء في الهواء فتحرك الهواء الذي هو الالطف الاجسام واقلها مانعة في الخلاء الذي لامانة فيه لحركات المتحركات امكن واسهل .

واما الحق المبطل للخلاء بابطال اللانهاية فانما لاننا لاننا بوجود الخلاء وان لو مت انفاثلين بانه غير متناه فرد اللانهاية في الخلاء والملا سواء فاذ باطل كون الخلاء غير متناه لم يبطل كونه موجودا (كما اذا بطل كون الملا غير متناه لم يبطل كون الملا موجودا (٣) وقوله ان القائلين بالخلاء قالوا انه غير متناه فكأنه قال واذا بطل قولهم بانه غير متناه فقد بطل قولهم بوجوده انما هو كلام جدلي لا ينتج الغرض المطلوب وان الغم الحسم وكسره بابطال شيء

(١) بها مش صف خ - البعدية الجسمية (٢) سم - حل فيه بعد آخر امتدادى

(٣) من سم

بما قاله وإذا نظرنا في اللانهاية وصح لنا من ذلك ما يصح لزوم منه ما يلزم في الخلاه
والملأ أو في أحدهما .

و اما الجهة القائلة بأنه ان كان خلاه ودخله الملأ وبقي ثابتا مع دخول الداخل فقد
دخل بعد في بعد هذا باطل فللقلنا ان يقول في جوابه ما هذا باطل وبماذا يبطل
وبطلانه بنفسه غير بين وقول الشارحين الذين اوضحوا بطلانه بان قالوا ان ذلك
لوصح لقد كان يصح ان يدخل العالم كله في حبة جاورس بحباب عنه ويقال
نعم هذا فرض يصح مع فرض الداخل للامانة فيه واما اذا مانع الداخل الاول
ولا يدخل الاجسم واحد في خلاه ولو كانت الداخل الثاني لامانة فيه ايضا
لقد كان خلاه ودخل خلاه في خلاه وهذا لم يقولوا به وفرضه لا يلزم منه محال .
وقولهم ان كل بعدين اكثر من واحد لانها اثنان ومجموع لا لاجل شيء آخر
فان العظيم هو الذي يزيد على ما هو اعظم منه بقدر خارج عنه تقول لهم صدقتم
في ان كل اثنين اكثر من الواحد في جهة ما هما اثنان وهذا واحد لا من كل
جهة فان الاثنين قد يتحدان فيصيران واحدا ويكون ذلك الواحد ليس باكثر
من الاثنين ولا اقل من جهة العظيم واقل من جهة العدد وكذلك الواحد
بعينه لو قطع باثنين لم يكن الاثنين اكثر من الواحد في المقدار وصدقتم ايضا في
ان العظيم هو الذي يزيد على ما هو اعظم منه بقدر خارج عنه ونحن لم نقل ان هذا
خارج عنه بل داخل فيه اذ قلنا بتداخل البعدين فتبطلون دخول الداخل واتحاده
بما دخل فيه بخروج الخارج وبزباده على ما خرج عنه ألستم القائلين بان مجموع
الخطيين قد يكون اعظم من احدهما وقد لا يكون اما اعظم فحيث يتصلان على
استقامة ويخرج احدهما عن الآخر في وضعه واما اذا تطابقا ولو كانا الف خط
فهما واحد وكذلك تقولون في السطح الطويل العريض اعني الذي هو مجموع
بعدين متقاطعين فاذا كان ذلك قولكم في الطول مع الطول والعرض مع العرض
فهو قولكم في العمق ايضا لان العمق بعد ثالث من نوع البعدين الاولين ولا يخرج
عنها الا باعتبار اضافي فان المكعب اى اقطاره شئت مميته طولوا وايها شئت مميته

عرضا وبها شئت سميته عمقا ولا خرج عليك في التبديل فاذا كان هذا قولكم في الطول وفي العرض والعمق لا يخالفهما بمعنى (١) جنسى ولا نوعى بل باعتبار اضافى في فرضى فقد قلتم هذا في لطويل العريض العميق فقد قلتم ذلك في الجسم اولكم القول به وكما يتصور المتصور انطباق الطول على الطول والعرض على العرض وكذلك يتصور انطباق العمق على العمق فان التصور الذهني لا يمنع هذا التداخل فان امتنع في الوجود فبسبب ومعنى زائد على مفهوم البعدين المتداخلين وحقيقتها واتم قلتم ان كل معنى في الجسمين غير كيتها ومقدارها لا يمنع ذلك وانما يمنع من جهة المقادير واول ما جوزتم ذلك انما جوزتموه في المقادير اذ قلتم ان مجموع الف نقطة يتطابق كنقطة واحدة ومجموع الف خط يتطابق كخط واحد منها في المقدار ولم تقولوا ان مجموع حرارتين تكرارة واحدة ولا غيرها من الصفات ونعم ما فعلتم اذ جوزتموه في الاطوال والعروض والاعماق فيها اذ فقيتموه عن الاجسام وهي مجموع ذلك عندكم ولعمري ان المانع هو غير معنى الطول والعرض والعمق وانما هو الكثافة والصلابة والقائمة لان كل ما يمنع الخارج يمنع الداخل وقول استاذكم الذى نصرتموه اشبه من قولكم الذى نصرتموه به فانه قال بان الجسمين لا يتداخلان والجسم بحسب المفهوم الذى يقول به اصحاب الخلاء الذين يناظرونهم وجمهور الناس هو المحسوس الذى فيه ممانعة ما للخارج لا البعد الخالى فان ذلك لوعنا القائلون بالخلاء لاستغنى عن مناظرهم (٢) بل يقولون بخلوه عن جسم اى عن ممانع محسوس .

واما ردحجتهم من جهة الحركات والقول لهم ان الحركة المكانية التى الاحتجاج بها في ذلك اشبه من غيرها لا يخرج الى خلاه لاث الاجسام المتحركة تتسلى اماكنها بعضها لبعض فهو قول مجوز لا موجب وتجويزه للخلاء اولى من ابطاله له نعم لو بطل الخلاء بحجة اخرى لكان هذا القول مفيدا من حيث ترى للحركات جوازا دون الخلاء (٣) واستثناء عنه واما به وحده فلا يبطل الخلاء لانهم

(١) س - الابعنى (٢) صف - مناظر تكم (٣) صف - دونه .

يقولون لمعري ان الكثيف يتحرك في اللطيف واللطيف نيا هو اللطيف واقل ممانعة والالطف في الخلاء الذي لاممانعة فيه فان القارورة المملوءة بالماء لا يتحرك الماء فيها والتي فيها مع الماء هواء يتحرك الماء فيها في ذلك الهواء الذي هو اللطيف منه وكما لا يثبت بالحركات وجود الخلاء كذلك لا يبطل بها الهمم الا حيث يقول اصحاب الخلاء ان حركة الرياح توجب حركة جميع الهواء الذي في الفضاء ان لم يكن خلاء لانها تتحرك بدفع وجذب لما يليها اما معها وخلفها .

ومبطلوا الخلاء قد اجابوا عن هذا بقولهم ان الاحجام والقادر في الاجسام تعظم وتصغر من غير زيادة في جواهرها ونجيب عن هذا فيما بعد .

واما ردحجتهم بالتخلخل والتكاثف بان التكاثف يتنفس عنه ما بين اجزائه من الهواء ويخرج والتخلخل بضده فهو مجوز ايضا لان اولئك يقولون لا بل التكاثف بقلة الخلاء والتخلخل بكثرته اوفي بعض بالخلاء وفي بعض بالهواء او بهما جميعا ولذلك يقولون بتخلخل الهواء او تكاثفه فاذا كان تخلخل الاشياء بالهواء فتخلخل الهواء بما ذا الا بالخلاء - ١) واما حجتهم في التواء وردها بان الجسم قد ينمى بالاستحالة كما يصير الماء هواء فيعظم مقداره ويمنى من غير زيادة في جوهه بل في مقداره فقط واثبات هذا القول بالقارورة المملوءة بالماء وانصداعها بالسخونة وان ذلك لا زياد الحجم لا لطلب الصعود فان اصعادها اسهل من شقها .

ولأولئك ان يقولوا انها انما شقها ما فيها من الماء لما طلب الصعود بالحرارة وصعوده لا يكون بمجته معا بل شيئا بعد شيء فيحتاج ذبها ما صعد وما لم يصعد بعد فتشقق بتجاذبهما اياها ولأن الصاعد ايضا منها انما يصعد منتشر الاجزاء منبسطة في صعوده لا على خط واحد بل على خطوط متباعدة في صعودها لانها تأخذ الى جهة المحيط عن جهة المركز فيحتاج ذب اعلى القارورة ايضا فينصدع بتجاذبهما بين القيم والصاعد وبين اجزاء الصاعد المختلفة الجهات فتهدأ بتصدع

لابازدياد الحجم فان كان لكم على هذا حجة غير هذه فاذا ذكروها فان هذا سببها
لما ذكرتموه من زيادة الحجم .

- وردد حجة البناء بقولهم ان البناء لو اوجب الخلاء لوجب ان يكون الجسم كله
خلاء فقد جاوروا عليهم فيه حيث قالوا لأن الجسم كله ينمى وهو قول محال
موهم ايها ما عايناهم في النامى اصلا حاصل قبل البناء وزيادة حصلت
بالبناء فالبناء هو تلك الزيادة والقول عن الاصل انه نمى انما معناه ان شيئاً اذ عليه
والتحدي لا ان كله يتجدد بالبناء ولو كان كله متجدداً لما تحاشوا ان يقولوا ان مكانه
كان خلاء وقول المتأخرين ان الغذاء ينفذ بين متماسين من اجزاء النامى فيحركها
وينفذ بينهما يقولون في جوابهم ان كلامنا في النافذ ومانيه نفذ اولاً حتى حرك
الاجزاء هل هو خلاء او ملاً فلا يقولون انه نفذ في ملاً فقد وجد في اول
نفوذه خلاء نفذ فيه وحرك الاجزاء ففرق ما بيننا فزاد الخلاء فدخل فيه واخلي
ما وراءه او ارد غيره من الغذاء وكذلك هلم جراكما فرق بين الاجزاء
بنفوذه اخلى وانمى وكلما ولج معنا اخلى مكانه لغيره بما يرد من الغذاء وكلما ازداد
الوارد ازداد البناء ولوان الغذاء يخلف عوض ما يحل لما احتاج وارده الى
خلاء بل انما كان يسد الخلاء الذى اخلاه المتخلل بانفصاله والافتقد دخلت اجزاء
الغذاء في ملاً من المغتذى وهذا مما يردونه اكثر من ردكم لدخوله في الخلاء .
واما قولهم انه شك يلزمنا واياكم حله فلا ثبت الخلاء فنقول () بل تثبته والا فلا تدخل
من الغذاء يدخل في ملاً وهو اشنع عندكم من القول بدخوله في الخلاء والحق
هو ان هذا لا يثبت فلا يبطل وحكم تلك الاجزاء حكم المتحركات التى قالوا
هو لاء انها تتوج وتدفع ما يليها وقالوا اولئك انها تتحرك في الخلاء وما قيل
في ذلك فقد كفى .

واما الحجة الثالثة بان الخلاء لا تكون فيه حركة ولا سكن اما الحركة فخلاصة
القول فيها هو انها تكون عن شئ الى شئ مختلفين ولا اختلاف في الخلاء
فقد عاينوا فيها ولو قالوا ولا اشياء مختلفة في الخلاء لقد كان يتضح كذب الكبرى

من القرينة وتبطل الحجة وانما قالوا ولا اختلاف في الخلاء فاعلموا اما منه
وما اليه وما فيه كله خلاء وهؤلاء انما ارادوا ما فيه فقط دون ما عنه وما اليه
فانهم لم يقولوا ان كل ما في الوجود هو الخلاء وجسم واحد يتردد فيه
ذاهبا عائدا او متحركا في موضع منه وما كنا في موضع آخر حتى تلزم هذه
الشناعة ويطل الخلاء فان ما عنه وما اليه اشياء موجودة في الخلاء الكلي مع
جملة الموجودات الأخرى وما فيه الحركة بين ما عنه وما اليه هو وبعضه هو
الخلاء المدعى ان فيه الحركة فهذه مغالطة في قولهم في الخلاء حيث او هو وان
تلك الحركة لذلك المتحرك فيه وحده وليس فيه معه غيره ولو كان كذلك
لقد كان باطلا لكنه ليس كذلك ولم يدع بل في الوجود السموات والارض
وما بينهما والخلاء فالمتحرك يتحرك عن شيء الى شيء يخالفه في طبع او حالة
اخرى والخلاء في مسافته التي فيها حركته بين ما منه وما اليه فأى محال ظهر في
هذا من ذلك الكلام المطول بالحركة الطبيعية والارادية والقسرية والمكانية
والدورية والسكون المقابل لها حتى يمل القارئ ويسجز ذهنه عن انتقاد ما سمعه
فيقبله بحجز او يظن انه قد اجزى واللييب يكتفى بهذا حيث يتأمل الكلام فيبين
له موضع الغلط او المغالطة فيه .

واما الحركة الدورية فقد اتوا فيها بمغالطة اخرى ودققوا وطولوا ومثلوا
وشكلوا ففرضوا دائرة في خلاء لا يتناهي او خلاء وملا قالوا ان المتحرك
لا يصح ان يتحرك على هذه الدائرة من اولها الى آخرها في خلاء او ملا
لا يتناهي واخرجوا من مركز الدائرة الى محيطها خطا وفرضوه يذهب بلا نهاية
فيما لا يتناهي وفرضوا خطا آخر خارج الدائرة موازيا له لا يتناهي ايضا قالوا
فاذا تحركت هذه الدائرة تحرك الخط الخارج من مركزها الى محيطها فلقى الخط
الذي كان موازيا له خارجا عنها لانه في اول حركته عن الموازاة انتقل الى المقاطعة
وبقي كل ما هو ابعد منه قبل ما هو اقرب منه ولأنه لا يتناهي فبعده لا يتناهي
فما ينتهي منه الى نقطة الا وقد قطع قبلها تقطعا لا تنهاه في ذلك في زمان متناه
وهو

- وهو بعض زمان حركة الدائرة هذا محال وربما لم يذكر الزمان لأنهم يوردونه في تعليمهم قبل هذا فيقولون (١) قبل قبل وبعد بعد لا يتناهي وهذا التعب كله كان حتى نسلم لهم انه لا حركة في ما لا يتناهي وهذا مسلم بأسهل من هذا فان حركة الشيء يقال انها في شيء آخر اما لانه يخرجته ماسة او محاذاة في الحركة المكانيّة فان كان الذي يخرج قد ويمسه لا يتناهي فحركته فيه لا تتناهي وكذلك الذي يحاذيه بهذه الحركة واما في الحركة الوضعية الدورية ففيها ماسه او محاذيه والمحاسة من متحرك متناه بمحركة دورية واحدة متناهية لا تكون لما لا يتناهي وكذلك المحاذاة لا تكون المستغرقة (٢) لما لا يتناهي لاني حركة ولا في سكن وخصوصا في الحركة فان المتحرك انما يحاذي منه متناهيًا واذا عدت النهاية فكيف يحاذي فان معنى ما لا يتناهي هو انه معدوم الطرف والنهاية التي هي آخره فالأخرو لانه نهاية له كيف يحاذي ماله اول وآخر وهذا القن من القول في هذه المحاذاة انما يكتسب معنى في الذهن والا فالوجود لا يحصل فيه (٣) لهذه المحاذاة معنى ولا يتعلق بالمتحرك وجودها ولا عدمها اذ ليست حركته عنها اعني عن النهاية ولا من اجلها وانما تنوق الحركة على وجود ستة اشياء محرك ومتحرك وماتنه وما اليه وما فيه والزمان وما فيه هاهنا هي المسافة المقطوعة بالمحاسة لا بالمحاذاة فان عدم المحاذي ووجوده في ذلك سواء وهذا مع تطويله انما يتعلق بابطال ما لا يتناهي لا بالخلاء ولا باللا وانما احتجوا به على اصحاب الخلاء لأنهم يقولون انه لا يتناهي وقد سمعت جواب هذا (٤) بأنه لا يصدق القائل في قوله بأن جساما متناهيًا يحاذي بمحركة متناهية في زمان متناه محاذاة لا تتناهي وهذا قول ينتج منه ان ما لا يتناهي لا تكون فيه حركة وهو صدق لمفهوم
- ٢٠ وكذب لمفهوم اما الصدق فمن جهة المحاسة والمحاذاة المحدودة .

واما الكذب فمن جهة المحاذاة المطلقة فانها غير موجودة ولا محدودة الا فرضا والشيء يتحرك في الشيء بالمحاسة فيكون الذي فيه الحركة موجودا محدودا

(١) س - لم يوردوا (٢) س - لا تكون مستغرقة (٣) س - منه (٤) من هنا الى آخر القول سقط من صف .

ويتحرك فيه بالحاذة ولا يكون . وجودا ولا محدودا الا باشارة المشير وفرض الفارض وتعيين المتعين فما لا يتناهي لا يتحرك فيه متحرك بالحاذة المعينة بالاشارة الى نهاية لانها غير موجودة وأى موضع عقبته الاشارة فهو متناه محدود بالحركة فيها لا يتناهي فيكون منه من حيث هو ملاً او خلاه تحده المماس من المتحرك لما فيه الحركة فيكون بذلك موجودا محدودا .

واما الحاذة فتعين بالاشارة الى حد فيها فيسه الحركة اما نهاية ان كان متناهي او غيرها بحسب فرض الفارض كما نقول لحركة القمر بفلكه في فلك عطارد وفلك عطارد في فلك الزهرة وذلك بالمماس او حركة القمر في فلك البروج او في فلك معدل النهار وذلك بالحاذة بحسب ما تحده الاشارة والا يلزم العالم بذلك ان يعلم او يقول بان فلك معدل النهار يتناهي عمقه ولا يتناهي لان الاشارة فيه بالحركة عينت له سطحه الأدنى فيتناهي بوضع الاشارة بالحاذة له من جسم يتناهي ولا يتناهي فالمغالطة بما فيه الحركة اعملت المماس والحاذة وتعيين الحاذة بالاشارة الذهنية والتعين المحدود الوجودى وغفل هذا التأمل فخرج عن التحقيق ليعجزه عن التدقيق وصدق عنده بالقول الجمل انه لا حركة فيما لا يتناهي ولما فصل له معنى في اتضح له . وضع الخلط والمغالطة (١) .

واما الحقبة المبطله للحركة في الخلاء بالسرعة والبطء في الزمان فان فيها مغالطة ايضا من وجهين احدهما في القول بأنه لا يتساوى زمان الحركة في الخلاء وزمانها في المقام المفروض وقد يتساوى ذلك ولا يؤثر المعاوقة الضعيف جدا في المتحرك القوى اذ قد يبلغ من ضعف المعاوقة ان لا يؤثر في اشياء نراها عيانا مثل عشرة من المحركين اذا اقلوا حجرا ونقلوه مسافة ما في زمان ما فانه لا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا اذ لا تكون لقوته نسبة اليه مؤثرة في فعله وان كانت نسبته معلومة فليس كل معلوم مؤثرا في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق وجزء الحجر الصغير لا يخرق .

والآخر وهو الزم وأوضح وهو أنهم جعلوا زمان الحركة كله للقاوم وقسموه على اجزاء المقاومة المفرضة فأعطوا بعضها على النسبة ولم يخصوا الحركة بزمان والمقاومة بزمان ونحن نقول ان الزمان للحركة اولاً بحسب قوة المحرك وخاصة المتحرك ثم بعد ذلك تزيد فيه المقاومة اولاً تزيد الحركة البتة ولو كان الزمان كله لمقاومة المخروق لما كانت الحركات الفلكية في زمان اذ لا معاوق لها في حركتها الدورية ولا يحزق شيئاً بحركتها فيه ولا لها من فوقها ولا تحتها ولا امامها ولا خلفها ما يمنع ولا معاوق ولها زمان مقدرة محدودة .

ثم يقول لهم المحجب ألسنتم تقولون ان الزمان من اللوازم الذاتية للحركة من حيث هي حركة في مسافة يقطعها قبلاً وبعداً من غير أن يخطر لكم العاوق بالبال في الزمان الزمان ولو كان الزمان كله للمقاومة ههنا كانت الحركة من حيث هي حركة لا في زمان بل يقول المحجب ان للحركة زماناً محدوداً من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك ويزيد فيه العاوق بحسب معاوقته ومقاومته فانسوا اذا نسبتم ما يخص المقاومة من الزمان واقسموه على ما تفرضونه اى قسمة شئتم واتركوا الحصاة الاصلية لزمان الخلاء فانه لا يزيد عليها بمنع ولا ينقص منها بجذب .

١٥

واما حركة المرمى والمدفوع في الخلاء وما قيل فيها من عدم الاسباب الموجبة لها فيه وعدم الاسباب الموجبة لقطعها اذا كانت فنقول فيه ان حركة المدفوع المرمى بعد مفارقة الدافع الراى ان كانت لأجل حركة الحامل كالهواء والماء فلا يمتنع وجود الخلاء مبثوثاً فيهما او هما مبثوثان فيه ولا يلزم من ذلك ما الزمتم وكذلك ان كانت من اجل الانعطاف كحركة السفينة بالمجذاف فان الحكم يتساوى في الخلاء والملا .

٢٠

وقولهم انه اذا تحرك مرمى في الخلاء ففي اى موضع منه يقف وهو متشابه ليس فيه ما يخالف بعضه بعضاً .

بخوابه ان القوم لم يقولوا هذا اعنى لم يقولوا ان الفضاء كله خلاء خال ولو قالوا

ان المسافة التي يتحرك المرمى فيها كلها خلاء لحال أن يقف المرمى في موضع منها ينتسب الى الملاء المجاور بمسافة او مقارنة (١) او مبادعة او الى الرامى الدافع وكيف وذلك باطل اعنى حركة المرمى بحركة ما فيه يتحرك على ما مستكمل فيه والخلاء الموجود بين الملاء غير متشابه بل لو لم يختلف بما يوجد فيه لقد كان يختلف بالموضع الأقرب مما يجاوره والأبعد وما بين ذلك كما تختلف احياء العناصر فتقيلها يطلب الأبعد من السواء وخفيفها الأقرب منها ومتوسطاتها ما بين ذلك فأما وهو ميثوث مبدد في الملاء بل الاشياء مبددة مفرقة فيه لا يبيح تستوعبه وتلاؤه بامر بل تترك منه اجزاء وفرجا فيما بينها تنفصل الاجسام بعضها عن بعض وينفصل المتحرك عما يتحرك عنه والماس عن الملاصق فالشك ابعده وقولهم وان كانت حركة المرمى بقوة تحصل فيه فكيف تقف هذه الحركة في الخلاء المتشابه والقوة بنفسها لا تبطل ولا تفتى وإنما يبطلها في الملاء مصداقة ما يلاقها في مساتها من معاوق بعد معاوق فيضعفها حتى تفتى وليس ذلك في الخلاء .
 بفجوابه مثل ذلك فانهم لم يقولوا ان مسافة المرمى كلها خلاء وان المتحرك لا يصادف فيما يتحرك فيه من الخلاء ما يعاوقه ويما نعه (٢) بل ذلك يكون في الخلاء ولم يقولوا بان خلاء خال حتى يلزمهم هذا وهم القائلون بان القوى الحسائية لا تتحرك ابدالاً بل يتناهى تحريكها فكيف يجعلون هذه القوة اذا فرضت في الخلاء تتحرك ابدالاً ويقولون ان علل الأعدام اعدام العلل وهذه قد عدمت علتها اعنى الرامى الذي فارقتها وقولهم ان الاجسام لو تحركت في الخلاء لتساوت حركة الصغير والكبير منها والمخروط على رأسه وقاعدته يسلم لهم هذا في الخلاء الخالى حتى لا يطول الكلام واما الخلاء الذي فيه ما فيه ميثوثا يصادف المتحرك ويصادمه مصداقة بعد مصداقة فلا يلزم منه هذا .

واما حجة القارورة التي تمص فيدخلها الماء وقولهم ان ذلك للزيادة في مقدار الهواء الذي يبقى فيها بعد المص ولا يجد لسائل المكان بدلا فيتمدد ليملا المكان بالخصر من غير زيادة في جوهره بل في مقداره وسائر مساويل يقال في

جوابه ان هذا المقدار الزائد الداخلى على هذا المقدار الاول فى مادته امان تكون معه زيادة فى الجوهر اولا تكون فان لم تكن فهذا المقدار هو الخلاء لانه بعد امتدادى خال عن الصفات الجسمية وان كان مع زيادة فى جوهره فقد انضاف هواء الى هواء فمن اين جاء هذا الهواء ولو كان لما امتصت

- القارورة الماء والهواء بعد المص بعنف وقسرحتى يدخله فى ملاء - فان قيل ٥
ان الجوهر هو ذلك بعينه وانما زاد مقداره دون جوهره - قيل وحينئذ
أوجد فرق بين الهواء الذى كان ملاء القارورة قبل المص وبين الهواء الذى
ملاء بعده فى حال ما وما تلك الحال اولا يوجد فان لم يفتقر الى حال فلم يجذب
القارورة بعد المص ولا يجذب قبله وهى مملوءة فى كلتي الحالتين بما لا يختلف وان
وجد فرق فما هو وبماذا يخالف الهواء الاول الهواء الثانى . ١٠

- فان قيل بان الانسان ارق والاولى اكثف فيل ولم يجذب هذا الرقيق الماء
ولا يجذبه الاكثف وهو اليه انسب وبه اشبه فان الاكثف من الهواء اشبه بالماء
من الارق اللطيف ولم يجذب بقدر المخصوص ولا يجذب زيادة عليه ولا نقصا
واما قولهم بان المقدار زاد قسرا بالمص والجذب كما يسخن الماء واصعد البحر
وعند زوال القاسر عادا الى طبيعتهما كذلك هذا له من الحجم والمقدار حد ١٥
ليستحقه بطبعه زاد بالمص عليه فسرا وعاد اليه بعد زوال القاسر .

- ويقال فى جوابه ان كان هذا الجزء من الهواء يقتضى ذلك المقدار فهذا يوجب
ان يكون لجوهر الهواء مقدار ومقداره مقدار لان هذا المقدار المعين اعنى
الذى فى القارورة ما اقتضته طبيعة الهواء وجوهره والا كان مقدار الهواء
ابدا هذا فكان يكون الهواء اجزاء مغرقة بهذا المقدار وليس كذلك وانما ٢٠
اقتضاه على زجهم هذا الجزء المعين المحوى فى القارورة من الهواء لاجوهره
الذى هو لكل هواء بل بمقداره الذى اختص به فقدره اقتضى مقداره وواجبه
فيكون الشيء قد اوجب نفسه هذا محال .

وبسط الكلام فى هذا هو أن نقول ان الهواء الموجود فى القارورة هو جوهر

ذوكيفية وكية والهواء المخصوص الخارج منه هو جزء من الجوهر المكيف بتلك الكيفية المقدرة بتلك الكية فجوهره جزء جوهر الكل وكيته جزء كية الكل والباقي في القارورة كذلك ايضاً فالزيادة التي انضافت اليه حتى ملأ القارورة ان كانت من جنسه اعنى جوهره بتلك الكيفية والكية فلا فرق بين ما امتلأت به من ذلك قبل المص وبعده فلم يجذب الماء بعد المص ولا يجذب به قبله والذي فيها قبل وبعده واحد .

وان كان الزائد على الباقي بعد المص هو مقدار بلا مادة فلا يخلو هذا المقدار الزائد من ان يطابق المقدار الذى يزيد عليه ويدخل معه في جوهره وما دته فلا يزيد حيثئذ لان طوله يداخل الطول وعرضه العرض وعمقه العمق فلا يزيد ولا يملأ المكان واما ان يتصل به من غير مداخلة في الجوهر والمادة فهو مقدار بلا مادة به امتلاً المكان وهو الخلاء الذى اردناه فهذا المقدار الزائد اذا لم يزد معه الجوهر والجوهر الاول موضوع لذلك المقدار الاول فقد وجد هذا في غير مادة ولا جوهر حاصل وبه امتلاً المكان والانكيف تتصور هذه الزيادة ثم ان هذا المتمحل اضطر اليه لما ابطال الخلاء بما يطل به من هذه الحجج التي لم يثبت منها شيء واذا كان الخلاء لم يطل بها فلم يترك الوجه الا انهر ويتمحل مثل هذا المتمحل الذى لم يفد ولم تدع اليه ضرورة .

فان قيل اذا كان الخلاء فهذا الجذب لماذا - لأن الخلاء يجذب الى نفسه حتى يمتلئ ام الملاء يملأ ما يجاوره من الخلاء .

فقلنا ان السئلة لا يتوقف عليها على علم هذا الذى ان علم قد حصل علم مهم ايضاً وان لم يعلم لم يضر فيما قد علم من امر الخلاء ويثبت بما ثبت من حججه وبما ابطال من مناقضتها وستعلم فيما بعد كيف يكون هذا الجذب وان الملاء المجاور للخلاء هو الجاذب الى الخلاء بقوته وطبيعته لا بقوة الخلاء وقد وجدنا الماء في الجذب الذى ينقص منه والدفع الذى يزيد فيه فيدخل ماء في ماء ويخرج ماء من ماء والحجم في كلتي الحالتين سواء والمكان ملاء ويعود بعد زوال القاسر الى

حججه الاول بجذب ما يئلا ودفع ما يزاحم كما كان في الهواء الا انه في الماء اقل مما في الهواء .

الفصل السادس عشر

في اتمام القول في المكان الخالي والملا وتحقيقه

- واذ قد تم الكلام في الخلاه بايراد حجج مثبتيه ومبطليه واعتبارها وتحقيقها .
- وثبتت حجج مثبتيه وبطلت حجج مبطليه ونحلت الشكوك والمعارضات التي قيلت فيه واتى البيان على ذلك بغاية الاستقصاء فنتمم الآن الكلام في المكان لان الخلف فيه نشأ من الخلف في الخلاه فنقول اما الوضع الاول من تسمية المكان فقد عرف انه اريد به الجسم الذي يستقل عليه المتمكن حتى تكون الارض بحسب هذا المفهوم مكانا لكل ما عليها ولكل منها مكان يخصه واما
- بحسب الوضع الثاني فهو الشيء الحاوي المحيط بالمحوى من سائر جهاته كالدن للشراب ويوضع ثالث هو الفضاء الذي في داخل الجسم الحاوي يحله المحوى ويتقل عنه واليه ولما لم ير هذا الرأي قوم وقالوا ليس في داخل الااء فضاء وانما هو جسم يخلف جسما اذا انتقل عنه اوجاء اليه قالوا هو السطح الداخل من الجسم الحاوي المحيط بالسطح الخارج من الجسم المحوى وانما قالوا ذلك لما نأملوا فعملوا ان ما في تحاة جرم الااء وعمق المكان لا مدخل له في ذلك من حيث هو حاوي وان الحاوي هو اقرب ما يلاق منه المحوى واقصى ذلك هو السطح فصار هذا عندهم هو المكان فالمكان في اتنا في الاسماء هو الذي يحوى المتمكن فلا يتشتت ويقاله ولا يميل والقاتلون بالخلاء يجعلون المكان الفضاء الذي في باطن الااء فيصير حد المكان عندهم الفضاء الذي يحيط به الجسم الحاوي ويحاه الجسم المحوى ساكتا فيه ومنتقلا عنه او متحركا فيه وهذا الفضاء له عمق وسطح يحده الجسم الحاوي .

وانكره من قال ان بعد الا يدخل بعدا ولا يكون بعد خال يتلى بالاجسام ويخلو منها ولم تثبت لهم على ذلك حجة ولا انقضحت لهم فيه محجة وانحلت الشكوك التي تطرقت

واعتبرت فيه فالمكان الآن هو هذا بحسب التعارف العام والخاص ولا حاجة الى تحويله عن تعارف الجمهور ولك ان تتصور هذا البعد مقطورا قائما مع ارتفاع (الاجسام عنه اما حاصل في الوجود خاليا او ممتلئا واما في الوهم والعقل مع ارتفاع (الصفات الجسمية التي اخصها بهذا هي الصلابة واللين فانه ولو امتنع وجوده في الاعيان خاليا لما امتنع تصوره في الازهان مجردا كما تصورنا معنى الانسانية مجردا عن الصفات الشخصية ومعنى الحيوانية مجردا عن صفات انواعه انخاصية ومعنى الجسمية مجردا عن صفات الحيوانية او النباتية والمعدنية وغيرها من الاجسام الاولى وان كان لا يتجرد في وجوده عنها فهكذا المكان نتصوره ولو لم يخل بطوله وعرضه وعمقه وهو اقدم عند الذهن من الملاء .

ونعم ما قال اكثر القوم بان المكان هو الهيولى فانك اذا اضفت اليه معنى الصلابة واللين ومقاومة الخارق الى غير ذلك من الصفات الاخرى صار جسا فاما اذا تصوره خاليا عن ذلك واحلت فيه جسا ورفعت عنه جسا وتحركت فيه الاجسام منه واليه صار مكانا واذا اضفتم الى الجسم المحسوس الذي تركيب منه ومن باقى الصفات الجسمية صار هيولى واذا اردت تصوره خاليا فتصور ان نسبته الى الهواء كنسبة الهواء الى الماء والماء الى الارض في المقاومة والممانعة للنافذ والخارق فترى ذلك في الماء اسهل منه في الارض وفي الهواء اسهل منه في الماء وفي الخلاء اسهل منه في الهواء بل هو في غاية السهولة بلا ممانعة اصلا وكل شيء يخرقه بحركته فيه وهو لا يخرق شيئا هذا معناه ولولا له لما تحرك الهواء اذ لا يخرق ما هو اكثف منه وهو فضاء طويل عريض عميق فسمه ما تشاء .

والعجب ممن استخرج الهيولى الاولى من رفع الصفات المختلفة في الاجسام في الوهم عن المحل المشترك لها وان لم يخل عنها حتى رفع الاتصال بالاقصال وقال بوجود ما لا يحس ولا يعقل من هيولى تركيب الجسم منها ومن الابعاد وبقاء الخلاء الذي يتعاقب عليه الاجسام من ارض وماء وهواء في تجويف الاناء

وجعله اذ لم يخلع - على ظنه عن جسم ليس بموجود والهيولى التى قال بها موجودة وان لم يخل ولم يحس ولم يقبل اصلا واما هل يوجد منه خلاه خال ابدا او يخلو تارة ويمتلئ اخرى وهل هو غرق مبعوث فى الاجسام والاجسام مبعوثه فيه او هو كله ملاء فسيأى القول فيه عند الكلام فى جسم جسم من الاجسام الاولى .

الفصل السابع عشر

فى الزمان

- لما كان كمال الجسم المحسوس يتعلق فى وجوده بحر كنهه وسكونه وله من حيث هو كذلك مباد واسباب وعلل تقدم النظر فى المبادئ والاسباب والعلل التى للجسم الطبيعى من حيث هو كذلك ثم تبعه الكلام فى الحركة لانها بعد المبادئ المشتركة مبدأ وسبب لكالاته التى تساق (١) اليها ولما كانت الحركة فى مكان وزمان وتقدم القول فى المكان فتتلوه الآن بالقول فى الزمان .
- وفيه ايضا اختلاف بين القدماء لكن تحصيل ما يراد من علمه يتم دون التطويل بذلك لضعف الاقاويل المخالفة على الحق منه فان وجوده اظهر من ان يختلف فيه العقلاء المشهورون كما اختلفوا فى وجود الخلاء واما تصوره ومعرفة ما هيته الموجودة فانه فى العرف العالمى من البين الجلى وفى التعريف (٢) التام المنطقي العقلى من الغامض المشبه الخفى فنحن الآن نبتدئ بمعرفته العامة ونجعلها موضوعا لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية فنقول ان المفهوم فى العرف العالمى من الزمان هو الشئ الذى فيه تكون الحركات وتتفق وتختلف بالعمية والقبلية والبعدية والنسبة اليه بالسرعة والبطء ويقسمونه الى ماض وحاضر ومستقبل والى اجزاء ليسمونها اياما وساعات وسنين وشهورا ويحدون اقسامه بالحركات كالايام بطلوع الشمس وغروبها والشهور بدورات القمر والسنين بدورات الشمس او بحالات من الحالات الزمانية كآوقات الخ

والبرد فانها اشهر عند المسلمين ويعترف الناس اعترافا اوليا بوجود شيء هو هذا وان وجوده ينقضي ويتجدد مطابقا لتنقضي سابق الحركات ومتجددا وان ما ضيه لا يبق مع مستقبله معافي الوجود ولا اصغر جزء منه مع اصغر جزء كيوم مع يوم او ساعة مع ساعة او دقيقة مع دقيقة ومهما امعنت في تصور الاصغر فعرف العقلاء في اول نظرهم حيث تأملوا صغائر اقسامه ما تميز وايه اولانيه عن الجمهور وانه لا حاضر في الزمان وان الوجود يقسمه الى ماض ومستقبل والحاضر انما هو في الازمان والاولهام وهو قطعة من الزمان يتأمل فيها المتأمل او يقول القائل ويسمع السامع واذا دق النظر فيها قسمت الى اقسام ادق ما يكون لم يحصل في الوجود منها ماض ومستقبل معا ويطلق هذا التنقضي والتجدد على الاستمرار من الاجسام في امكانها حركة وسكونا فالساكن هو الذي يكون في مكان واحد زمانا كما ان المتحرك هو الذي لا يكون في المكان الواحد زمانا .

ثم ان العقلاء نظر وانيه نظر المجسب عقولهم واصولهم (١) اما مجسب العقول فانهم ارادوا معرفة ماهيته وادراكها بمجرد معناها وهل هي مما يحس ولا يحس وبصورا ولا يتصور بالذات او بالعرض اما مجسب الاصول فانهم ارادوا ان يعرفوا منه هل هو جوهر او عرض ولعرض له بذاته او بالاضافة والنسبة وهل هو علة او معلول او كلاهما ولماذا وكيف فطلبوه اولاً من جانب المحسوسات فلم يدركوه بالذات اذ لم يكن لو ان يدركه البصر ولا صوتا فيدركه السمع ولا صلابة ولا ليونة فيدركه اللمس ولا بالعرض التالى لاحقا لما بالذات لحوتا او ليلعدم اللون فيما من شأنه ان يتلون كالشفاف في المراتبات ولا عدم مما عنة فيما من شأنه ذلك كالتخلل في الملموسات فان هذه وان لم يدركها اللمس بالذات وانه يدركها بالعرض حيث لا يدركها فيما من شأنه ان يدرك فيه غيرها بالذات ويفرق بينها وبين غيرها من المحسوسات بالذات فلم يجدوا الزمان مما يحس بالذات

(١) س - فلما نظرنا فيه نظر المجسب العقول والاصول - هنا وفيما سياتي بصيغة التكلم في س - ح .

- ولا باعرض اللاحق لحوقا او ايا لا بالذات فعادوا الى اذهانهم وتأملوا محصلها منه
 ٥ ا هو وكيف هو ومن اين حصل فوجدوه للحركات كالتقدير الخدر للسافات
 ومساوقا في السابق واللاحق من الحركة والزمان الا انهم رأوا ان المسافة
 الواحدة بعينها ، وجودة قبل حركة المتحرك فيها وبعدها ولم يروا الزمان كذلك
 بل ينقض ماضيه مع تقضى الحركة ويا في مستقبله مع مستقبلها بل مع السكون
 ايضا يتجدد ويتصرم فلا يبقى وان امس منه انقضى وغدا يا في سواء تحرك فيه
 متحرك او سكن فصا دفوا القبلية والبعديّة في وجوده بذاته غير متقطعة
 ولم يجدوها كذلك في المسافة لانها تبقى ولا في الحركة فانها تعدم وتقطع وما لا يعدم
 منها وينقطع فلسبب مستقب وهو بذاته من نوع ما يعدم وينقطع والزمان
 لا يتصور المتصور عديمه ولا يعقل انقطاعه وقبلية المسافة وبعديتها تحصل باعتبار
 ١٠ المعبر وفرض الفارض وحركة المتحرك ويصح ان يعكس قبلها بعدا وبعدها
 قبلًا ويجعل كلها واحدا لا قبل فيه ولا بعد وليس كذلك الزمان فان ماضيه
 ذهب ومستقبله يا في سواء اعتبره المعبر وفرضه الفارض وتحرك فيه المتحرك
 اولم يعتبر ولم يفرض ولم يتحرك ولا ينعكس قبله بعد اكما لا يكون امسه غدا
 ١٥ ورأوا ان الحركات الكثيرة من محركات عدة في زمان مسافات عدة تشترك
 في زمان واحد فعلموا ان هذا الواحد المشترك غير تلك الكثرة وعلموا ان هذه
 القبلية والبعديّة والتصرم والتجدد لهذا بالذات وللحركة بالعرض فقالوا ان
 الحركة في الزمان ولم يقولوا ان الزمان في الحركة وكانت كثرة الحركات فيه
 شبيهة بكثرة المتحركات في المسافة الواحدة .
- ٢٠ ورأوا انه معرفة ثابتة في النفس بحيث لا يتصور دفعه مع وجود الحركة وعدمها
 قبلها وبعدها اما مع الحركة فظاهر واما مع السكون فلعدم الحركة مع امكان
 محدود لوجود ما يوجد منها فان الامكان المتصور للحركة ما كانت فيه في مسافة
 محدودة لا يتصور ان يكون لضعفها في ضعف المسافة على حدها من السرعة
 والبطء مع سكون الساكن في هذه المدة التي يمكن ان يتحرك فيها لو تحرك

فعلهم ان معرفته اسبق الى الازهان من معرفة الحركة فحكوا بتقدم وجوده لوجود الحركة كما حكوا بتقدم المسافة لها فلا يتصور حركة من لم يتصور زمانا كما لا يتصورها من لم يتصور مكانا ويتصور زمانا لا حركة فيه ويمكن فيه الحركة (كما يتصور مكانا لا حركة فيه ويمكن فيه الحركة - ١) فحصل لهم بهذا القدر من النظر ان الزمان شيء يمكن فيه الحركات وتوجد فيه بالفعل وتتفق فيه وتختلف بالمية والقلبية والبعدية وانه غير المسافة اذ يتفق المتحركان فيه ويختلفان في المسافتين ويختلفان فيه ويتفقان في المسافة كما يقطع متحركان مسافة واحدة لكن احدهما اليوم والآخر غدا وغير ما منه وما اليه اذ يتفق المتحركان فيه ويختلفان فيهما كما يتبدى متحركان بالحركة معا في مسافة واحدة في زمن واحد لكن هذا من اولها الى آخرها وهذا من آخرها الى اولها وغير الحركة لان الحركات العدة المختلفة في انفسها وفي المتحركات المختلفة والمسافات المختلفة والجهات المختلفة تكون في الزمان الواحد .

وليس لتأمل ان يقول انه حركة واحدة منها والباقية فيها هي في تلك الحركة اي معها كما قال قوم انه حركة فلك معدل التهار لانها اسرع الحركات واشملها للتحركات فان تلك وان كانت كذلك فهي حركة ايضا مشاركة في الماهية لغيرها من الحركات ومخالفة بعوارض لازمة خارجية فان السرعة والبطء من الاعراض اللاحقة للحركات في المسافات والازمنة وبالنسبة الى حركات اخرى فان السريع الحركة هو الذي يقطع مسافة اكثر من مسافة قطعها الابطأ في زمان مثل زمانه او مسافة مثل مسافته في زمان اقصر من زمانه واما شمولها للتحركات فهو لها بالعرض ايضا لكون المتحرك بها شاملا باحاطتها لها فقد عرف العارف الى حده هذا انه يعرف الزمان وان فيه تكون الحركة والسكون في المسافة والامكنة وانه غير الحركات والمتحركات والمسافة بانيتها المطلقة وبمناسبات له ومقاييسات اضافية وسلبية ولم يعرفه بمجرد الماهية فصار حده شرح اسمه بين الذين هذه معرفتهم به وهو الذي فيه امكان حركة الساكن ووجود حركة المتحرك

بالفعل ومعنى هذا اننى هو المعية المساوقة للقبلية والبعدية التى تتحرك بحركته
فى مسافته وان زيد فى ذلك قليل ولا يصح رفع وجوده فى الاذهان ثم شرح
الاسم بحسب هذه المعرفة لان معرفته الاولى تشعر بها النفس بالذات مع فرض
وجود الحركات والمتحركات ولا جودها وشعورهم بها ولا شعورهم .

- والذين قالوا ان من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان يعكس اقول عليهم فيقال بل
من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة فان الذى يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد فى
مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها بل فى الاذهان وذلك القبل والبعد فى قبل
وبعد هو الزمان .

- والذين استشهدوا بهم وهم اهل الكهف لم يشعروا بالزمان كما لم يشعروا بغيره
فانهم عدموا الشعور مطلقا فان النائم لا يشعر بشيء لا بحركة ولا بزمان (١) لان
عدم الشعور بهذا علة عدم الشعور بهذا ولو كانوا فى كهفهم وظلمتهم على حال
يقظة لما مضت عليهم ساعة لا يشعر بها فان الواحد منا اذا كان كذلك وادعا
سا كنا لا ندرك شيئا يبصره ولا يشعر بحركة متحرك يشعر بما مضى عليه من
الزمان فى حالته تلك ويقدر له ما يليق به من الحركات فيقول فى مثل هذا الزمان
كان يمكننى ان اسير مسافة ما ويحدث الاوقات بتقديره له فيقول قد صار
وقت كذا او قرب فيشعر بالزمان مع عدم شعوره بالحركة فقد حصل لهم
بالنظر معرفة المعرفة الاولى الثابتة فى الاذهان مع حصول هذه المعرفة الثانية
النسبية السلبية فهذا بحسب نظر العقول .

- واما بحسب المقرر من الاصول فقد بحثوا عنه فقالوا هل هو جوهر او عرض
وقد عرفت مواضعهم فى الجوهر والعرض وقسمتهم الاشياء اليهما حيث
قالوا ان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع والعرض هو الموجود فى موضوع
وفسروا الموجود فى موضوع بالموجود فى شيء ليس هو جزء منه اعنى من
الشيء الذى هو فيه ولا يصح وجوده دون ما هو فيه اعنى لا يصح وجود
الشيء الواحد المعين منه الا فى الشيء المعين الذى هو موجود فيه حتى لو زال

عنه لم يبق موجود الا كالممكن في المكان الذي يبقى موجودا مع مفارقة مكانه وانما العرض شيء يوجد في شيء اذا قارقه و زال عنه زال الى عدم لالا وجود مستقل بنفسه ولا الى شيء آخر حالة فيه هذه الحال كالتبايض والسواد والحرارة والبرودة .

- والجوهر هو الذي ليس كذلك اعني الذي لا يوجد في شيء وجوده به وعدمه لمفارقته وان وجد في شيء فيصح ان يفارقه الى غيره كالممكن يفارق مكانه الى مكان قالوا وان زمان ليس بجوهر بل هو عرض لانه متصم بمتجدد ولم يكن في حد الجوهر انه الموجود ابدالانه لا يحدث ولا يعدم ولا يلزم ذلك من حده فانهم سلبوا في الحد حاجته (١) الى ما يوجد فيه بحيث لو فارقه لما وجد وذلك يجوز عدمه لكن لالاجل مفارقة الشيء الذي هو فيه وان كان المعدوم مفارقا لكن قد يكون عدمه علة للمفارقة لالمفارقة علة لعدمه اذ ليس في كل مفارقة يعدم بل قد يفارق ولا يعدم ويفارق بالعدم وقالوا ان الكائن الفاسد يكون قبل وجوده يمكن الوجود فامكان وجوده موجود قيل وجوده وامكان وجوده عرضي نسبي (٢) فهو انما يوجد في موضوع وذلك الموضوع هو شيء يتعلق بهذا الذي سيوجد وفيه يوجد فهو محل له يبطل الا مكان عنه يحلوه فيه ١٥ ويصير وجوبا وكل ما يوجد بعد ما لم يكن له محل وهيولى يتقدم وجوده وجوده ولم يقولوا فهو عرض لان من الحادثات عندهم النفوس الانسانية ولايتارون في انها جواهر والعالم باسره جواهره واعراضه يقول اكثرهم (٣) انه محدث فكائن بعد ما لم يكن وكيف يكون معنى الجوهر عندهم انه القديم الذي لم يزل ولا يزول فمن قال ان الزمان عرض وليس بجوهر وهذا معنى الجوهر والعرض ٢٠ عنده لاجل تجرده وتصرفه فقد اخطأ في قوله وكيف وهو مما لا يتصور الذهن ارتقا عه وعدمه بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه وبالنسبة اليه ويتصور (٤) كل شيء فيه ولا يتصوره في شيء ثم ان الاعراض منها ما هو حاصل

(١) صفت - حاجتهم - (٢) سح - عرض لشيء - (٣) - صفت اكبرهم .

في المحل كالحرارة والبرودة ومنها ماهو له باعتبار ذهني بالنسبة والاضافة الى شيء
كالابوة والاخوة ولا يجوز ان يكون من الاضافة الذهنية فان تلك ترتفع في
الاعيان والاذهان مع ارتفاع المضاف والنسب اليه وهذا لا يتصور الازهان
رفعه ولا عده وان كان مما يحصل في المحل بذاته فيحله وموضوعه ما هو
ولم لا يشعر بمحلله ويعرفه كل من يشعر بالزمان ويعرفه (١) والناس يعرفون
الزمان وانه موجود معرفة لا يشكون فيها فلا يعرفون موضوعه وانه في شيء
قالوا ان موضوعه الجسم المتحرك من حيث هو متحرك بل قالوا انه عرض في
عرض (في الجوهر الذي هو الجسم المتحرك اى هو عرض في الحركة فقد يكون
عرض في عرض - ٢) كالبياض في السطح ونحوه فيكون الزمان موجودا في
الحركة ولا يجوز قوامه دونها وقد عرفت ان الزمان يكون واحدا مع حركات
عدة لتحركات عدة في مسافات عدة وما منها ما يرفعه فيلزم ويجوز مع رفعه
رفع الزمان فهل هو عرض فيها كلها بالاشتراك اوفى واحد واحد منها اوفى
واحد منها دون الكل ولو كان فيها كلها بالاشتراك كالعشرة في العشرة
لا ترتفع هوأ وجزؤه بارتفاعها كما ترتفع العشرية اوجزؤها بارتفاع العشرة
او بشئ منها والا فقد جاز قوامه دونها فما هو عرض فيها بالاشتراك كما قيل
ولو كان في واحد واحد منها لقد كانت ازمان كثيرة معا وذلك محال فان كل
شيء مع شيء في الزمان فكيف يكون الزمان مع الزمان في الزمان وهذا
مردود بفطرة الازهان ولو كان في واحد منها دون الكل وذلك الواحد اعنى
الحركة الواحدة هو بالطبيعة والماهية من نوع الباقية وانما يخالفها بالموضوع
اعنى بالمتحرك او بالسرعة والابطاء او بالمكان او بالزمان وهذه كلها اشياء
خارجة عن ماهية الحركة فاذا كانت هذه الحركة موضوعا للزمان لامن جهة
ماهيتها التي تشارك بها كل حركة بل من جهة الاشياء الاخرى التي تخالفها
بها كانت الاشياء الاخرى هي الموضوع واما ماهيتها التي لا تخالف بها غيرها
من الحركات فكيف تستحق ان تكون هي موضوع الزمان دونها وتلك

الاشياء الاخرى هي المتحرك اعني الجسم وليس هو وضوعا للزمان ولا الزمان عرض فيه من جهة حركته لانه قد يفرض ساكننا والزمان موجود ولا السرعة والبطء فانهما في الزمان وبالزمان ولا المسافة ولا ما منه ولا ما اليه فكل ذلك معلوم ولا نطول بالنظر فيه فان الزمان ليس بعرض موجود في الحركة فانه ما من حركة الا ويتصور الذهن رفعها بسكون المتحرك ولا يتصور رفع الزمان اى لا يتصور امكان عدم امكان الحركات مع رفع حركة متحرك منها في الازمان بل يبقى مع رفع كل الحركات امكان وجود حركة او حركات وذلك الامكان للحركات كالامكان للحركات .

واما القول بانه مقدار الحركة وهو فيها كالمقدار للمسافة فيقال في جوابه ما قيل من انه يبقى مع ارتفاع كل حركة وليس كذلك مقدار المسافة فانه لا يتجرد عنها والمقدار في العرف انما يقال على جزء من كل ما يقدر به الكل كالذراع للذراع والمكيال للمكيال والمتساويان يتقدر احدهما بالآخر كما يتقدر الآخر به فلا يكون احدهما في الآخر بل قائما بنفسه دونه فان اريد ذلك في الحركة والزمان فالحركة تتقدر بالزمان والزمان بالحركة مجهول هذا معلوم هذا فيقال زمان الحركة ميل ويقال مسافة يوم او يومين اى ما يقطعها الانسان سيره في يوم او يومين وليس احدهما بتقدير الآخر اولى من الآخر بتقديره .

فان قيل انه وان لم يكن عرضا يعرض للجواهر في الاعيان فانه عرض يوجد في الازهان فيقال ان عروضا في الذهن اما ان يكون لاشياء في الذهن كالكيفية والجزئية والجنسية والنوعية للتصورات الوجودية فما هو اذا ذلك الشيء الذي هو عرض له وما نعرف شيئا اذا رفعناه في الذهن يرتفع الزمان برفعه وان كان يعرض في الازهان عروضا اوليا لاشياء فهو محال فان الذي يوجد في الازهان مما لا وجود له في الاعيان هو الكذب المحال .

فقال قوم بمنثل هذه الافكار وبمقتضى هذه الانظار انه جوهر ثابت فار في الوجود لاقى موضوع بعرض له التبدل والتغير بالقياس الى الاشياء المتبدلة المتحركة

المتحركة بالنسبة الى الحركة بالفعل والقوة ومن حيث يتصور كذلك، اعني واحدا ثابتا على الاتصال تسمى المتحركة بالنسبة الى الحركة بالفعل والقوة ومن حيث يتصور كذلك اعني واحدا ثابتا على الاتصال يسمى دهرًا ومن حيث يتبدل فيه وبالنسبة اليه احوال المتحركات يسمى زمانًا .

- وبلغ من قولهم ان قالوا ان الدهر هو الله تعالى ونسبته الى متبدلات خلقه
هو الزمان فيكون الزمان بحسب هذا الرأي نسبة لموجود لم يزل ولا يزال
ولا يتبدل ولا يتغير الى ما زال ويزول ويتبدل ويتغير .

- وقال قائل آخر انه ليس بجوهر ولا عرض لان كليهما موجود لافي موضوع
وفي موضوع ومعنى الموجود المقول عليها لا يقال على الزمان . التصريح المتجدد
الذي لا قرار لشيء منه في الوجود واذا قيل له موجود فليس معناه ذلك المعنى
فلا يصدق عليه مفهوم احد الاسمين اذ لا يصدق عليه الموجود الذي هو جزء
معناها بالعموم وهو بالجوهر اشبه من حيث انه لا يعدم ولا يتصور عدمه
وبالعرض اشبه من حيث يتجدد ويتصرم والمدة تقال على قطعة كبيرة متصلة
منه مجهولة التقدير عند القائل ويقال مدة مديدة اذا كانت كثيرة جدا والدهر
يقال على جملة الزمان او على ما لا يعلم طرفاه لديد مدته منه .

١٥

الفصل الثامن عشر

في مباحث اخرى في الزمان وفي الآن

- وعما يجب ان نعرف من امر الزمان انه شيء يدخل تحت التقدير فهو كية اوله
كية لان له اجزاء تعدد وتقدره وهي الاقسام التي قسم اليها من الساعات
والايام والشهور والاعوام لكنه ليس بمتصل في الوجود لان ما انقضى منه
قد عدم وما ياتي فلم يوجد بعد ولا يكون من المعدوم والموجود شيء واحد في
الوجود فكيف ماعدم وما لم يوجد بعد فن هذا القبيل ليس هو بمتصل ولا يزال
الوجود يفصله فصلا بعد فصل الى ماض ومستقبل وكذلك ليس هو بمتصل بل
يتلو بعضه بعضا على الاتصال الذي لا وقفة فيه فهو متصل في ماهيته منفصل في

٢٠

وجوده فليس من نوعي الكم الذين ذكروها وليس كالحركة فان الحركات
تختلف بسرعة وبطء ومسافات وجهات وهذا لا اختلاف فيه بوجه من
الوجوه وحال من الاحوال بل هو شيء واحد لا يتكرر بغير النسب والاضافات
الى ما فيه فيقال زمان عدل وزمان جور وزمان نعيم وزمان بؤس وما اشبه
هذا. وقد سمي الحد المعبر المميز في الوجود آنا وقيل ان الآن هو فصل بين
الزمانين (١) اما بالطلع فين الماضي والمستقبل واما بالعرض فين اى زمانين
عنيتهما فهو امتداد الزمان كالنقطة في الخط وقيل ان الآن هو الذى يوجد
من الزمان ولا يوجد زمان البتة اى لا يقرى الوجود منه شيء يتجدد بآئين بل
الوجود آن بعد آن على التالى وهو ما لا ينقسم من الزمان كما ان النقطة من
الخط ما لا تنقسم بل هي نهاية وبداية .

ولم يرض بهذا الرأى المدققون. قالوا لان الزمان منقسم ولو كان مجموع آئات
لقد كان يجتمع مالا ينقسم ما ينقسم وهذا محال. فدخول الزمان في الوجود
دخول ماهو في السيلان. واذا اردت ان تمثله بمثل رأس ابرة دقيق يخط به خط
فكل ما يلقاه من الخطوط فيه انما هو نقطة فهو يلاقى بنقطة بعد نقطة لكنه
لا يقر على نقطة بل يتحرك بنهاى موضع وقفته كان نقطة وفي اى موضع حركته
نوهه النقطة توها ولا تجدها واحدة بعد اخرى فهكذا تتصور الآن في الزمان .
واستمر ارا الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حد سيف بالعرض
ويقرض حد السيف كالوجود والخيط كالزمان فكله يلقى حد السيف لكن
لا يلقى منه الا حدا بعد حد ونقطة بعد نقطة ولا يقر على نقطة بل يتصل في اجتيازها
فكذلك يستمر الزمان .

فان قلت لم يلقى الخيط السيف ولا جزء الخيط صدمت فان حد السيف ما لقي
خيطا في وقت من اوقات حركته عليه بل نقطة لا طول لها ولا هي جزء
الخيط فان جزء الخيط خيط فما من خيط ما لم يلقى حد السيف فقد لقيه كله وقد
لقيته اجزائه بوجه ولم يلقه ولا جزء منه بل حد من حدوده غير منقسم بوجه

آخر مادام الخيط يتحرك على السيف فالسيف ابدا يقسمه الى سابق ولاحق
لم يلقيا ولا احدهما معا فهكذا يتصور وجود الزمان ويعرف منه الآن كما
عرفت النقطة من الخط .

ولا يقال ان الآن يوجد ويعدم بل الآن يوجد بالقرض والاعتبار ولا يتعين
موجودا في الزمان بالذات وبه يلقى الزمان الوجود كما لقي الخيط حد السيف .
ولكن لقاء غير تاركهما الحركة فوجود الآن مثل وجود الزمان لا قرار له
والفرق بينه وبين النقطة في الخط ان النقطة تكون في خط متناه وهي نهايته
في الوجود .

والزمان يوجد فيه الآن من غير ان ينتهي ولا يفنى وتفرض النقطة في الخط
وان لم تكن نهايته كما يفرض الآن في الزمان لكن ما لم ينته الخط اولم يفرض
فيه القارض فليس فيه نقطة بوجه من الوجوه .

والزمان يلقى الموجود بالآن فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه
الذي دخله وليس دخوله بان يتلو آتاء بل بان يستمر منجرا على الاتصال فمتى
انفتحت اليه مئذنت او اعتبره معتبرا ووقته موقت وجد الدا خل في الوجود منه
هو ان لازم زمان فاما ان الآت لا تتألى حتى يكون منها الزمان فكما لا تتألى النقط
فيكون منها خط لانها لا تنقسم ومجموع ما لا ينقسم ينقسم فهكذا يتصور الزمان
في وجوده وتصرفه .

ومن الناس من رد هذا القول واستثنى (١) بان قال كيف يقال عن الزمان
الذي لا يتصور وجود شيء الا فيه انه لا وجود له بل وله وجود اسبق واحق من
وجود كل ما يوجد فيه وذاته باقية لا تتغير وذلك هو الدهر وانما تبدله وتغيره
بالنسبة الى التبدلات المتغيرات كما تمثلنا به من حركة الخيط على حد السيف ولولا
تبدل احوال الموجودات عليه وبالنسبة اليه لقد كان يكون دواما سر مدا
واحد لا يعدم هو ولا شيء منه ولورأيت متحركين كان يتحرك كان الى جهتين
مختلفتين ثم لم تعتبرهما بالقياس الى غيرهما بل احدهما بالقياس الى الآخر لقد كنت

لا تعلم هل كلاهما يتحركان على الخلاف بالسواء او احدهما اسرع والآخرابطلا
 او احدهما يتحرك مع سكون الآخر فذلك لما رأيت الاشياء المتبدلة المتغيرة
 يتبدل بتغيرها الزمان لم نعلم ذلك التنير والتبدل هل هو في كليهما او في احدهما .
 وقد احييت عن هذا قليل ان الذين يشعرون بالزمان بمجردة لامن جهة الحركات
 والمتحركات بل في نفوسهم واذ هانهم يشعرون بتصرمه وعدم ماضيه ومجىء
 مستقبله - فيقال في الجواب انما شعرتم بتغير في احوالكم وان لم نعشر وابتغير في
 اشياء اخرى وكان وجودكم هو المجتاز على الزمان والدهر لا وجوده عليكم
 ولعمرك ان ارواحنا بل نفوسنا لانلبث على حال واحدة زمانا اما النفوس
 فتتردد بحركاتها في التخيلات والافكار واما الارواح والابدان ففي الاستحالات
 والحركات وما اختلفوا في ان الاشياء التي لاتغير ولا تبدل فيها وفي احوالها
 الذاتية لاتدخل في الزمان ونسبتها اليه نسبة الازلية والسرمدية (١) وهذه تسمية
 والاختلاف مع الاتفاق فيها باق بين من قال ان الدهر واحد لا يختلف في ذاته
 ولا بالنسبة الى ما لا يتغير في ذاته وصفاته الذاتية وانما يتغير بالنسبة الى المتغيرات
 وبين من قال انه في ذاته متغير متصرم وينسبته الى المتغيرات يسمى زمانا
 والى ازليات يسمى سرمدًا ودهر - افعالى ههنا انتهت المباحث في أمر الزمان
 والمدة والآن .

الفصل التاسع عشر

في النهاية واللانهاية المقولين في المكان والزمان وغيرها

كان القدماء نكسوا على اللانهاية كلاما خاصا فالوا لانه مطلب قديم من مطالب
 الحكماء الاولين ولهم فيه مذاهب اتفاق واختلاف حتى ان منهم من عظمه

(١) بها مشى صف - لأن الزمنى انما هو زمنى بحركته المتصرفة المتجددة مع
 الزمان المقتضى المتجدد فما لا يتحرك لا ينسب الى الزمان بقى وانما الذى هو فى
 الزمان انما هو فيه بحركته التى تنسب اليه فى التقدير والمساوقة وما لا يتحرك من
 حيث لا يتحرك لا يوجد والزمان فلا ينسب اليه من حيث . . . بل بالمعية
 فى الوجود . (١٠) وقال

- وقال انه هو الله تعالى والمبدأ الاول ومنهم من قال انه قبل كل شيء بعد المبدأ الاول وهذا قول ان قيل فيليق بما لايتناهى لابلانهاية التى هى حال ما لايتناهى والحالات الاعتبارية كيف تكون ذواتا فكيف مبادئ الذات وعللها ولعل ذلك تطرق من تصحيح النساخ او غلط النقلة والافاضة هذا مما يخطر ببال عاقل فكيف ببال حكيم عالم وادسطوطا ليس (١) تكلم فيه من جهة المكان والزمان فبحث هل لهما نهاية اوها بلا نهاية واثبت ذلك في الزمان وابطله في المكان ونحن الآن نعتبر ذلك بتصحيح الاقاويل والجمع المقولة في الاثبات والابطال حتى ننتهي الى ما لا شك فيه منه ونبتدئ بالبحث عن مفهوم النهاية واللانهاية .
- فنقول ان البداية والنهاية تقالان لحد الشيء وطرفه واختلافهما باعتبار المعبر وتسمية المسمى فليها فرض منه مبدأ فالآخر منتهى ويقال على كل ما يقرب منه ويبعد ويستند ويضعف فيقال على الاجسام وابعادها التي هي الطول والعرض والعمق فنهاية الخط الذي هو طول لاعرض له وقطعه يسمى نقطة ونهاية السطح الطويل العريض الذي لاعمق له وقطعه خط ونهاية الجسم الطويل العريض العميق وقطعه سطح فهذه تسمى نهايات الا ان السطح الذي هو نهاية الجسم له نهاية ايضا فيما فيه امتداده اعني في طوله وعرضه اذ لاعمق له والخط له نهاية في طوله اذ لاعرض ولاعمق له والنقطة التي هي نهاية الخط لانه لاها اذ لا امتداد لها في جهة فلا يقال عليها انها واللاتناهي بل هي نهاية لانتهاهي ولا لانتهاهي والسطح نهاية وقديتنا هي وجودا وتوها وقد لايتناهي والجسم ليس بنهاية وقديتنا هي وجودا وتوها وقد لايتناهي فاللانهاية يقال على ما من شأنه ان يتناهي اعني من شأن طبيعته وما هيته ان تنهاهي اولاتنهاهي فيحكم عليه في الوجود بسلب النهاية التي من شأن طبيعته ان يكون لها وان لا يكون فيقال عن جسم اوسط اوخط انه لايتناهي حيث يحكم عليه باستمرار وجوده الى غير النهاية ويقال لانه على ما لا نهاية له ولا من شأن طبيعته ان يكون لها كالنقطة والوحدة ويقال لانه لا نهاية للسطح المحيط بالكرة والخط المحيط بالدائرة من جهة

ان ذلك السطح لا مقطوع فيه بالفعل يقال انه نهاية اوبداية ولا في ذلك الخط نقطة هي كذلك بمعنى اللانهاية فيها ليس هو ان لا ينفد ولا ينفى بل اية نقطة فرضت في الخط المحيط بالدائرة كانت نهاية وبداية وائى قطع فرضت في سطح الكرة كان كذلك ايضا ويقال غير متناه ويقال لانهاية على جسم او سطح او خط لا ينتهى ولا ينفى بمعنى ان كل شئ يتناهى (١) حس الحاس وادراك المدرك وفرض الفارض اليه منه فيعده غيره منه وذلك انما يتصور في امتداد اومدة اوعدة اوشدة اما في الامتداد فكن قال ذلك في المكان الذي هو الخلاء اوفى الملاء فاعتقد وجود خلاء لا يتناهى فيه السواء والاجسام التى يدركها وان الاجسام مستمرة في الوجود الى ما لانهاية له ولا آخر واما في المدة وهي الزمان فان يعتقد المعتقد انه لم يكن له فيما مضى يوم هو اول يوم لازمان قبله بل كل يوم يفرضه الاول قبله اول ثم اول وكذلك هلم جرامها توهم الوهم وتصور الذهن وفرض الفارض وقال القائل وكذلك فيما يأتى لا ينتهى الى يوم هو آخر يوم ليس بعده زمان واما في العدة فكما يتصور وجود معدودات من نوع او انواع حاصلة في الوجود اوفى الوهم لانهاية لها ولا فناء بل كلما انتهى العاد الى شئ منها وجد بعده اشياء مما عدوهلم جرا واما في الشدة فكما يتصور ذلك في القوى الفعالة كحرارة احر ثم احر وبرودة ابرد ثم ابرد وقوة اقوى على ما لا تتناهى مدته اوعدته اوشدته والسريع في الحركات من هذا القبيل واما اللانهاية في الامتداد فقد قال به القوم فمنهم من قال ان ذلك من الاوليات الخلية التى لا يساعد الذهن على رفعها تصورا وما لا يتصور لا يحكم به فانا لا نتصور انقطاع الامتداد البعدى حتى ينتهى الى حدمته ليس وراء امتداد اما خلاه واما ملاماً .

وتل لهم في مناقضة هذا ان الاصل كما تزعمون فيما تصورون لكن في تواكم التصورة قوة كذابة لا يقطع العقل بحكمها ولا يصدقها وهي القوة الوهمية التى يجرى الحكم فيها لم يدرك على ما يدرك فيجرى حكم المحسوس على ما ليس بمحسوس

- فترى الاكاه الذي لم يكن له بصرة قط يحكم فيه على الالوان بالملموسات او المتومات او المشومات فيحسب اللون حرارة او برودة او خشونة او ملاسة او غير ذلك بما يحسه وانما ذلك لانها لم تدرك لوانا فتحكم به كذلك حكما في هذه المسئلة من اجل انها لم ينته ادراكها في الامتداد الخالي الى نهاية لا بعدها ولا يليها امتداد خال ولا ملأ حكمت بامتناع ذلك في الوجود كامتناعه عليها في التصور بل حكم العقل الغير المتقف بالنظر بمقتضاها فظن ان بعد كل ملأ امتدادا اما خلاه يتصور فيه وجود الملأ واما ملأ قالوا وانما علمنا ان هذا الحكم باطل بحجج عقلية ودلائل برهانية منها قولهم انه ان كان ملأ او خلاه او كلاهما غير متناه فيمكن فرض خط في ذلك الامتداد البعدى متناه من جهة يليها وغير متناه في مقابلها ثم يفضل منه بالتوهم جزء ويوجد في الوهم مكررا تارة مع الجزء المفضول ١٠ وقبل الفضل وتارة بعد الفضل ودون الجزء المفضول ثم يطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم فلا يخلو اما ان يكونا بحيث يمتدان معا متطابقين في الامتداد لا يخرج احدهما عن الآخر في جهة اللانهاية وهذا محال ان يتساوى الجزء والكل لان الباقي بعد الفضل من المفضول جزء من الكل الذي كان قبل الفضل واما ان لا يمتدا معا بل يقصر المفضول منه عن الاول واذا قصر عنه فيقصر بالجزء ١٥ المفضول وهو متناه والباقي قد تناهى فيكون المجموع متناهيا وقيل غير متناه هذا خلف ينتج منه ان ما لانهاية له في الامتدادات البعدية فلا يوجد واحتجوا ايضا بما قالوه في الخلاه من ان الحركة الدورية الفلكية لا تكون في غير متناه بالخط المفروض غير متناه في الخلاه وحركة الدائرة بنقط آخر يخرج خلاه او ملأ من مركزها في جهة مقابلة لجهة الخط المفروض غير متناه خارجا عنه ٢٠ ثم اذا تحركت الدائرة تحرك الخط الخارج من مركزها معا حتى يوازي ذلك الخط ثم ينحرف عن الموازاة فيلتقي الخطان ولها قبل كل نقطة تقرر اول الالتقاء نقطة هي بذلك منها اولى ولا تنها هي فلا تتحرك الدائرة وان تحركت فالخطان متناهيان اذ (١) تطابقت النهايتان قبل التقاطع هذا خلف لانه قيل انها

غير متناهين واحتجوا ايضا بان فرضوا في البعد الغير المتناهي خطين يخرجان من نقطة واحدة ويحيطان بزاوية ما ويذهبان في امتدادها الى غير نهاية قالوا ان ذلك لا يمكن لانها كل ما امعنا في التباعد اتسع ما بينها فاذا ذهبا الى غير النهاية كان ما بينها غير متناه وهو محصور بها لانه بينها فهو متناه وقيل غير متناه هذا خلف فاحتجوا من هذا انه ليس في الوجود بعد امتدادى لايتناهي لاخلال ولا ملأ وان الذي في الوجود من ذلك متناه وغير المتناهي منه قائما هو في التوهم لافي الوجود ومعنى كونه في التوهم ليس هو ان التوهم يحويه بل يتصور فيه معنى النهاية والبعد ثم يسلبها عنه فهكذا يدخل ما لايتناهي من البعد الامتدادى الخالى او الممتلئ في التوهم اى لاينتهى التوهم منه الى حد لا بعد له .

الفصل العشرون

في تصفح ما قيل في النهاية واللانهاية في المكان

فاذا جمعنا هذه الاقاويل وجدنا قول الفاضل بان اللانهاية مبدأ اول يليق ان يكونوا عرفوا ربه بان الذي لايتناهي وسعه وقدرته وعلمه ويليق ان يقال عليه انه غير متناه بالوجهين جميعا الواحد السلبي من جهة وحدته الاحدية الصمدية فان الوحدة يتمتع عليها عندهم قول النهاية التي هي بمعنى الحد فليست لها ولا من شأنها ان يكون لها وانما من شأنها ان تكون في طبيعة ثقيل الزيادة والنقصان وذلك في العدد والمعدود لافي الوحدة والواحد والثاني من جهة وسعه وقدرته فانها لا تتناهي ولا تقف عند حد لا مزيد عليه بل كلما تصور التصور وحصر الوجود منها حدا جاء بعد ما يزيد عليه ومن جهة المدة ايضا التي لا تتناهي فان مدة وجوده وفعله لا تتناهي ولا تنقضى فلهل هذا قالوا ان ما لايتناهي هو المبدأ الاول وهو الله تعالى وعلى غير هذا الوجه فلا حاجة الى رده ومناقضته .

واما الذين قالوا بان الحكم بالانتهاي الملأ والخلاء وبالجملة البعد الامتدادى من الاوليات العقلية لان الازهان لا تتصور كذلك نهاية وفناء وبعد الابد بعده وان ما لا يتصور لا يحكم به وردا ولتلك عليهم بان هذا من فعل القوة الالهية التي حكاية

- حكاية حالها ما ذكر وانما تنطيط العقول فقد ردوا عليهم بدعوى مجردة عن الحججة وانما يتشيد بصحة ما يدكرونه من الحجج المبطله لذلك فانها لو صحت لقهرت الاذهان على قبول ما ردت منه من ذلك وهي الحجج التي ذكروها في ابطال الانهاية في المكان فينأملها ويحكم في مسئلة بحسب ما يجده فيها اما القائلة منها بالخط المفروض فيا لا يتناهى وفرض تناهيه من جهة ولا تناهيه فيما يقابلها ٥ وقطعهم قطعة منه واحدة مقطوعا وغير مقطوع كخطين في الوهم وتطبيق الطرفين المقطوع وغير المقطوع وقولهم انهما ان ذهابا الى غير نهاية ولم يفاضلا فقد ساوى البعض الشكل وان تفاضلا فقد تناهى المفضول وزاد عليه الفاضل بمتناه وما يزيد على المتناهى بمتناه فهو متناه فهى حجة مغالطية لانها تم بتحريك الخط وجره (١) من حيث قصر حتى ينطبق على الطرف الاول وغير المتناهى ١٠ لا يتصور له حركة فان تصوره حركة فقد تحرك طرفه مع جهته . فان نعى بالمد ولم يتحرك من الجهة المقابلة لم ينفع القول وان انجر من الطرف المقابل وتحرك فقد كانت له طرف وخلا مكانه حتى تقصص عن الآخر ولا طرف له ولا حركة له في الطول فلا يتصور الوهم حركة الطرف المقطوع الى مطابقة الطرف الغير المقطوع الا وقد تصوره متناهيا فتحركت نهايته الاخرى منجزة مع النهاية ١٥ الاولى اوانما زائد او هو في موضعه لم يتحرك فلم تثبت الحججة .

- واما الحججة الاخرى وهي القائلة بخطين محيطين بزاية ذهابا الى غير نهاية فتزايد سعة ما بينهما عرضا الى غير نهاية ايضا لانه يزيد بزيادتهما لكنه ابدى اعنى هذا العرض متناه لانه بين خطين فهما متناهيان فهى من جنس الحججة الاولى لان هذين الخطين ليسا في الوجود هكذا بغير نهاية حصولا ووجودا ونخرجهما الى غير نهاية انما لا يتناهى انخراجه في الوهم الى حد لا يزيد عليه فهو يخرج ثم يخرج ابدا والعرض يزيد ثم يزيد ابدا ومهما وسعه الوهم طولا بعد طول فهو متناه فكذلك ما يلزمه عرضا متناه ايضا وانما لا يتناهى من جهة انه لا ينتهى الى حد يلزمه الوقوف عنده فلا يزيد وكذلك في العرض ولو زيد في الخطين في الوجود

اوفي الوهم الى اى حد شاء فهو متناه لا يتناهى اما المتناهى فما اخرجته توهم
ولخطه التصور واما اللاتناهى فمن جهة امكان الزيادة بعد الزيادة وبهذا
لا يوجب خلفا ولا تثبت به حجة .

- واما الحركة الدورية التى لا تتمكن فيها لا يتناهى من خلاء او ملاء فقد اجبنا عنها
في باب الخلاء وان ما يلى الدائرة من الخلاء او الملاء المحيطين بها تناهى اولم يتناه
لا يوقفها (١) ولا يمنعها ولا يتعلق بتناهيها ولا تناهية حركتها لانه لا يحركها
ولا يوقفها فلا هو جازيها ولا هو دافعها والمحاذاة المفروضة وهى والحركة
وجودية ولا يمنع الوهمى الوجودى سواء تناهى اولم يتناه وما مثل قائلها
الاكثل من قال ان الحركة على الدائرة لا تنتهى دورتها الواحدة ابدا لانها انما
تقطع من مساتها جزءا بعد جزء والدائرة تقبل تجزئة بعد تجزئة ابدا
ولا تتناهى فالحركة الواحدة عليها لا تنتهى فكذب الوجود الحاصل فيها انشا هذه
من انتهاء الدورة الفلكية والدولابية والرحائية عيانا بالقسمة المفروضة
الوهية التى لا تصح وجودا هكذا كما انه قال لان ذهنى يتوهم فى الخطين النير
المتناهيين المفروضين لقاء قبل لقاء على نقطة قبل نقطة لا تتناهى لانهم الدورة
كما انه توهم الخطين كسهمين من خشب او حديد يحبس احدهما الآخر فتقف
الحركة اولانهم ولوا استيقظ لرأى ان الجزء الاقرب المحيط بها ما يتحرك فيه
لا يوقفها ولا يمنعها فكيف البعيد الذى لا يتناهى او يتناهى فانه ليس هو المسافة
المقطوعة بالسلك حتى يلزم من لاتناهيها لاتناهى الحركة فما فى هذه الحجج
ما يرد اولى القضية ويظهرها حتى يار منا ان نجعلها وهى فتبقى على اوليتها
وما قضت به الاذهان فيها .

ونخلصه ان ينصر حجته فيقول لمعارضه بهذه الخطوط والفروض قولنا مفحما
من اسلوبها وهوانك اذا قلت بانتهاء الاجسام الى ما ليس مجسم ولا بعد خال
واعتقدت انتهاء عالم الاجسام الى محيط كرة الفلك الاول وليس بعده ابعدا خلا
ولاملا فانا افرض كما فرضت الخطوط ان سهمها مرميا خرق السماء انذا الى

- خارجها فهل كان ينبغي الى ما وراءها ولا ينبغي فان قلت بتصور نقوده وتباعده
عن ذلك السطح الى حدهما فقد قلت بوجود الخلاء او جسم آخر خارج السماء
وان قلت لا ينبغي قيل لك لم لا ينبغي لمن جهة الجسم المحروق الذي هو جسم السماء
لصلابة فيه او بعد تقصير عنه القوى - فتحرر في توهمنا فرضنا رفع ذلك بآره
وفرضنا قوة رامية وجسم قابلا ام المانع من بعده وذلك المانع وراء السماء هو ملاء
صلاب مقاوم وان لم تمنعه فهو خال ولا يمكنك ان تمنعه ولا تمنعه معا فان قال ان
هذه وهمية ايضا وهي تفسير حكم الوهم في الاولي لاحجة اخرى فلنا كيف
تكثر حججك في الخطوط وهي او هام بطلت بالنظر العقلي من حيث توهمت
وهذه قد تم توهمها ولم يمكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلا الى ردّها .
- ١٠ فان قال لنا قائل وسألنا سائل بماذا نتحكم بوجود خلاء او ملاء او كلاهما لا يتناهى
او بما يتناهى منها او من احدهما عرفناه ان التخلص من التغلط فضيلة واصابة الحق
فضيلة اخرى وهذه القضية الاولى الحاكمة بالانهاية في الامتداد الخالي او الملاء
لم نجد لها ما ينقضها بما احتجوا به فهي باقية على اوليتها في عقليتها او وهيئتها اما لنا
فما نوفق له من معرفة ونظر فيما بعد واما لغيرنا ممن قربنا له المرام وازلنا المعابر
عن طريقه كما قرب لنا ممن سبقنا فالعلوم والصنائع كذلك تحصل وتكمل بتعاون
الاذهان وهداية بعضها لبعض وتنقص وتبطل بتعاندنا وتضليل بعضها لبعض
وكأنني اجد في تأمل هذا موضع دقيسة تفهم من قول من قال بان الخلاء غير
موجود وهي انه تصور وجود الاجسام كلها في الخلاء ولم يتصور وجود
الخلاء في شيء كما تصور وجود الاشياء فيه فقال انه عدم او معدوم لا وجود
له في شيء لانه ما رأى وجود شيء الا في شيء وهو مكان لما يوجد فيه ولا يوجد
٢٠ هو في مكان كما ان الزمان يوجد فيه كل شيء ولا يوجد هو في شيء من زمان
ولا مكان فنشابه القول بالوجود والا لا وجود في المكان والزمان لان قوما قالوا
ان الزمان لا وجود له وان الذي نظن زمانا هو الحركة ولذلك نشابه فيهما
النهاية واللانهاية -

الفصل الحادى والعشرون

فى تصفيح ما قيل من التناهى واللاتناهى فى الزمان

قد كثر الخلاف بين العلماء فى تنهى الزمان ولا تنهايه فالذين قالوا بتناهيها قالوا ان الزمان ان كان لا يتناهى فليس يخلق ولا له مبدأ فهو مبدأ اول لان الذى لا مبدأ له ليس الا واحدا فمن قال بقدم الزمان فقد جعله ذلك الواحد اوشريكاً له وقال قوم ان الزمان هو الدهر فى الحقيقة والدهر هو الله تعالى وزمانيته بقياس المتغيرات الوجودية ودهريته هى سرمديته وابديته .

وقال قوم ان الزمان هو اول ما خلق الله تعالى فى الازل وهو صانعه وقاعله ولا يتقدم عليه الا بالذات لا بالزمان فان التقدم على الزمان لا يتصور ان يكون زمان وقال قوم انه متناه محدود وليس بقديم - فاما القائلون بان الزمان

لا يتناهى فهو المبدأ الاول اوشريكه فى القدم فقد اجبوا بان قيل لهم ان التقدم والتأخر يقال على وجه عدة متقدم بالطبع كالواحد على الاثنين ومتقدم بالمرتبة وهو الاقرب فالأقرب من مبدأ مفروض ومتقدم بالعلية كعين الشمس اشعاعها القائن منها ومتقدم بالزمان اما فى الماضى فيما كان ابعد من الآن واما فى المستقبل ففما هو اقرب الى الآن - والفديم الا لى يتقدم على الزمان تقدم العلة على المعلول كالشمس على شعاعها وتقدمه عليه بالعلية لا بالزمان فان المتقدم على كل وجه انما يتقدم على المتأخر بشيء غيره لانه فلا يتقدم الشمس على شعاعها بشعاعها بل بالعلية ولا الواحد على الاثنين بالاثنين بل بذاته ولا الاقرب من المبدأ على الابعد بذلك الابعد بعينه بل بالمرتبة التى هى قربة من المبدأ فكذلك لا يتقدم موجد الزمان على الزمان زمان .

فان قيل انه يتقدم عليه بالدهر الذى لا كيان فيه قلنا فهل فى ذلك للدهر قبلية وبعدية فان قيل نعم قلنا فذلك هو الزمان قدسمى باسم آخر وان لم يكن لم يتقدمه زمان ولا بينهما قبلية ولا بعدية زمانية بل علية وذلك هو الذى نقول فما هو هو ولا هو شريكه فى القدم - واما القائلون بان الدهر هو الله تعالى فلانعازهم فى

تسميتهم الوضعية الذاتية والنسبية اذ لا معارضة في الاسماء .

- واما القائلون بان الزمان متناه عدود فيقال لهم اذا كان متناها فله اول في الماضي هو اول يوم من الزمان وليس قبله زمان فهل كان يمكن قبل ذلك اليوم ان يخلق الخلق ويوجد الموجد حركة ومتحركا يقطع بحركة محدودة السرعة مسافة تنتهي مع اول ذلك اليوم ام لا فان قالوا لا فقد كابر وافطرتهم .
- وان قالوا يمكن قيل لهم فهل يمكن ان يتحرك مع ذلك المتحرك من بداية حركته الى نهايتها متحركا آخر ابطأ حركة منه فيقطع مثل تلك المسافة او اكثر منها او اقل فيقولون يمكن ويقطع بحركته الابطأ مسافة اقصر لا مساوية ولا اكثر فيقال فان فرض اسرع منه بدأ وانتهى معه أقطع مسافة اكثر او اقل او مساوية لمسافته فيقولون بل يقطع الاسرع مسافة اطول ولا يمكن ان يقطع مسافة مساوية لمسافة الاول ولا اقل فيكون قد حكموا قبل الزمان بوجود امكان يتحرك فيه المتحرك بسرعة محدودة مسافة محدودة وبأبطأ منها اقل وبأسرع منها اكثر ولا يقطع الاسرع والابطأ في ذلك الامكان المفروض بعينه مسافة واحدة ولا مسافتين متساويتين فهذا هو الزمان الذي تنفق فيه الحركات وتختلف في السرعة والبطء والمسافات وتتفق في هذه وتختلف فيه والذي لها منه بحسب السرعة والمسافة واحد محدود فقد تصوروا قبل الزمان زمانا ولا يرتفع في تصورهم هذا الامكان ولا يرتفع في تصورهم الزمان فاذا جعلوه متناها فقد قالوا بما لا يتصورونه ومن انكر ما تصور وقال بما لا يتصور فقد كابر نفسه فان قالوا ان الزمان مقدار الحركة وعرض لازم لها وما من حركة الا ويتصور عدمها بالسكون واذا عدت الحركة فقد عدم الزمان الذي هو عرض من اعراضها . قالوا ان متصور العدم لتصور عدم الحركة . وايضا فما من حركة الا وجزاؤها منقضية باطله متجددة وطبع الكل اعنى طبع كل حركة من طبع الجزء الذي هو الحركة الواحدة فالكل يقبل العدم كما قبل الجزء لان الطبيعة التي هي واحدة فيها قابلة لذلك وكذلك الزمان اما بذاته واما لاجل الحركة

فكل الزمان يمكن ان يوجد ويعدم لان كل زمان يوجد ويعدم .
 فنجيبهم ونقول اما القائلون بان الزمان مقدار الحركة فيلزم منهم هذا الاحتجاج
 ولا يقدر ان على حجة ينصلون بها عنه واما نحن حيث اوضحنا ان الزمان
 لا يتصور رفعه مع رفع كل حركة بل هو ثابت في الازمان قبل وبعد كل حركة
 لانه امكانها وكونها بالقوة وما فيه امكان الشيء فهو متقدم على كون الشيء
 بالفعل تقدم ما بالذات والزمان فلا يلزم منا ذلك .

واما القائلون المحتجون بالتجدد والتصرم في اجزاء الزمان وانتقالهم الى الحكم
 بذلك على كله فلا يلزم حجبتهم فليس حكم الاجزاء مما يلزم الكل فان من الاجزاء
 ما قد انقضى ولم ينقض كل الزمان ومنها ما يستقبل وليس المستقبل كل الزمان
 ومن الاجزاء يوم وشهر وما كل الزمان يوما وشهرا بل الاجزاء تتجدد
 وتنقضي شيئا بعد شيء ولا تنتهي الى ما لا بعده فالزمان غير متناه فيا مضى
 ولا يتناهي فيما يأتي وقيل كل زمان زمان وبعد كل زمان زمان الى ما لا نهاية
 له مع فرض وجود كل حركة ومتحرك وعدمها ولا تتصور الازمان رفعه
 وعدمه من الاعيان والقائلون بتناهيه يقولون بما لا تتصوره الازمان ولا يثبت
 عليه دليل ولا برهان فلم يمتنع دخول ما لا يتناهي بالفعل في المكان والقوة في
 الزمان واذا امكن دخوله في هذين فقد امكن دخوله فيما يدخل فيها من الاعداد
 والعدودات والحركات والمتحركات فقد امكن وجود مدة وامتداد وعدة
 لا تتناهي بالفعل والقوة كما اذا نا اليه النظر والبحث المستقصى .

الفصل الثاني والعشرون

فيما يقال من التناهي واللاتناهي في القوى (١)

يقال متناه ولا متناه في القوى من جهة افعالها اما في شدتها او في مدتها او في
 عدتها اما في شدة الافعال فكان يجده من شدة حرارة الحديد المحمى بالنار بقياس حرارة
 الماء المغلي واما في المدة فبان يفعل ابدا الى مدة محدودة (اطول واقصر من مدة
 اخرى - ٢) واما في العدة فبان تكون اشخاصا افعالها غير متناهية العدة

اما معاكرام يرمى سها ماعدة معا اوشيتا بعد شيء ولا يجوز ان تكون قوة فعالة في الاجسام غير متناهية الشدة من جهة اشتداد الافعال فان الافعال والافعالات الجسائية انما تقيل الاشد والاضعف فيما تكون بحركة من انواع الحركات اما المكانية او الوضعية او البناء والاستحالة وكل حركة ففي زمان لا محالة فالقوة الاشد تحرك اسرع وفي زمان اقصر فكلما اشتدت القوة ازدادت السرعة فقصر الزمان فاذا لم تتناه الشدة لم تتناه السرعة وفي ذلك ان تصير الحركة في غير زمان واشد لأن سلب الزمان في السرعة نهاية ما للشدة واما المدة فقد قيل ان القوة التي تفعل في الاجسام فعلا لا تتناهي مدته لا تكون جسائية .

- واحتجوا على ذلك بان قالوا ان كل قوة جسائية تكون في جسم ما فبعضها في بعضه فذلك الجزء بما يخصه من القوة يؤثر ويفعل فعلا شبيها بفعل الكل بجزءه ١٠ النار ليسخن فاما ان يكون فعل الجزء مساويا لفعل الكل او يكون اقل منه ولا يجوز أن يساوى الكل لانه يرى ان القوة تزيد والافعال تشتد بزيادة الجسم الحامل للقوة فان النار الاعظم اشد قوة واسرع احراقا فبقي ان يكون فعل الجزء اقل من فعل الكل وعلى نسبة المقدار الى المقدار قالوا وكل جسم متناه فاضعا للجزء المفروض منه تتناهي وقوة الكل اضعاف لقوة الجزء كأضعاف ١٥ الكل للجزء ونسبة الكل من الجسم الى الجزء نسبة متناه الى متناه وهي نسبة كل القوة الى جزءها الموجود في جزء الجسم فنسبة الجزء الى الجزء كنسبة الكل الى الكل ونسبة الجزء الى الجزء نسبة متناه الى متناه فنسبة الكل الى الكل نسبة متناه الى متناه قوة الكل متناهية ونحن فما اتضح لنا الى هذا الحد من النظر في العلم والعالم وجوب تناهي كل جسم فلا ننتفع بهذه الجثة وما قيل ٢٠ من الحجج على ذلك سبق الكلام فيه ولم يسلم على محك النظر منه ما يتبع الغرض المقصود وبمثل ذلك ابطال وجود القوة الجسائية القوية على عدة غير متناهية فاما الذي من جهة الشدة فقد امتنع في الافعال الجسائية مطلقا وهذا محمول النظر من هذا وتحريره يتأخر الى موضع الكلام في موجودات الاجسام .

الفصل الثالث والعشرون

في وحدة الحركة وكثرتها وتقابلها وتضادها

- ان الكلام في الحركة ساقى الى الكلام في المكان والزمان والكلام فيهما ساقى الى الكلام في التناهي والالانهاى ولما انتهى الكلام في ذلك وجب ان نعود الى اتمام النظر في امر الحركة فمن ذلك الكلام في وحدتها وكثرتها وتقابلها وتضادها فالحركة الواحدة بالعدد هى التى تكون لتحرك واحد في مسافة واحدة في زمان واحد فلا تنقطع لسكون بل تتصل باتصال الزمان الواحد المحدود فان كان المتحركون كثيرين في زمن واحد فلا يمكن ان تكون حركتهم في مسافة واحدة في ذلك الزمان بعينه معاً بل واحد بعد الآخر ولا تتصور المسافة قطعة من الارض فيجوز ان يتحركوا فيها معاً بل هى مسلك واحد منهم لا تتسع لسلوكه وسلوك آخر معه في زمن واحد معاً بل اوبعد واما ان كانت الأزمنة كثيرة وكانت متصلة مع اتصال الحركة فيها فالحركة واحدة كتتحرك يتحرك في مسافة واحدة ليلاً ونهاراً متصلاً فان تكرر الزمان بالليل والنهار مع اتصال الحركة فيه لا يؤثر في وحدة الحركة فاتصال الزمان لازم لاتصال الحركة ووحدة الحركة باتصالها في الزمان والمسافة واما ان كانت المسافات كثيرة بحيث لاتتصل الحركة على الواحدة منها بالحركة على الأخرى بل يقطع بين الحركتين سكون من المتحرك فليست الحركة واحدة وان كانت كثيرة وهى متصلة اتصالاً (١) تنقطع الحركة عليها ولا توقع بين الحركتين في المسافتين سكوناً فهى واحدة من جهة وحدة المسافات بالاتصال واتصال الحركة الواحدة عليها وكثيرة باعتبار تكرر المسافات الا ان كثرتها تكون عرضية او فرضية وهى واحدة باتصالها واما كثرة المحركين فلا يوجب في الحركة وحدة ولا كثرة فانه قد تجتمع جماعة من المحركين على تحريك شيء واحد في مسافة واحدة في زمان واحد كعدة ينقلون حجراً واحداً بالتعاون وفي ازمان كثيرة على الاتصال كحرك يتلو محركاً في تحريك شيء واحد حركة واحدة

- لا يتخلل بينهما سكون بل يتصل تحريك بعضهم بتحريك بعض فان دخل سكون قطع الحركة وكثرها والا فلا وفس على ذلك في غير الحركات المكانية واجعل مكان المسافة ما فيه الحركة من ثبو أو ذبول أو حركة وضع أو حركة في كيف تجد الحال فيها كذلك فان وحدة المتحرك مع وحدة ما فيه لا توجب وحدة الحركة فيها ما لم يتصل في الزمان كشيء يبيض ثم يسود ثم يعود يبيض في زمانين •
- يقطع بينهما زمان اتسود فلا تكون الحركة واحدة وان كان المتحرك وما فيه الحركة واحدا وباقي الحركات على ذلك وفي الحركات الكثيرة تقابل وتضاد اما التقابل فبالغيرية والآخرية واما التضاد فبين كل حركتين الى نهايتين مختلفتين بينهما غاية البعد ففي الاشياء المتضادة هي الحركة من ضد الى ضد وبالعكس
١٠. كالحركة من البياض الى السواد ومن السواد الى البياض وفي المسكان فهي الحركة المستقيمة من طرف مسافة ما الى طرفها وعائدة منه اليه فيها فذلك غاية البعد بحسب تلك المسافة فان الضدين هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد معا وبها غاية الخلاف وغاية كل بعد بحسب المسافة طرفاها وفي الثبو والذبول تضاد ايضا بحسب قدر محدود بين صغير وكبير (١) محدود وما لم تحد الطرفان لم يكن التضاد كما اذا لم تحد طرفي المسافة .

١٥

- وقد تتصل الحركات المتقابلة كالحركة على الدائرة فانها تأخذ من نقطة الى غاية البعد عنها ثم تعود اليها من تلك النقطة التي هي غاية البعد فتتصل الحركة منها بالحركة اليها اذا اتصل الزمان والمسافة فلم يتخلل السكون في الزمان فاما الحركة على المثلث والمربع ونحوها وبالجملة على الزاوية فقد قيل انها لا تتصل لان السكون يكون بين الحركتين عند نقطة الزاوية فيقطع بينهما والاتاتال النقاط ٢٠
- قالوا لان الحركة الى تلك النقطة تنتهي بانتهاء الخط الواحد وتبتدى أخرى بافتداء الخط الآخر فبداية هذه الحركة التي على الخط الثاني غير نهاية تلك التي على الخط الاول ونقطة البداية غير نقطة النهاية فالآن الذي فيه وصل المتحرك الى نقطة النهاية غير الآن الذي أخذ فيه من نقطة البداية وبين كل آئين زمان

لا محالة وفي ذلك الزمان يكون المتحرك ساكنا بين حركتيه الآخذة في المسافة الاولى والمنحرفة عنها في المسافة الثانية وحركته الاولى قد انتهت والثانية بعد ما اخذ فيها .

وقيل ان ذلك انما يلزم في الحركتين المتضادتين لاني غيرهما من الحركات واقول ان ذلك لا يلزم واذكر ما قيل فيه من الاثبات والابطال والمناظرة والجدال وامرها على محك النظر لتحقيق الحق من ذلك وتبطل الباطل .

الفصل الرابع والعشرون

في النظر فيما قيل من ان بين كل حركتين متضادتين سكوتا وابطال الباطل وتحقيق الحق منه

- ١٠ اول ما ينبغي ان ننظر فيه هاهنا ونطلبه هو السبب الداعي لمن قال بهذا السكون بين الحركتين الى القول به وهل ساقه النظر اليه او اختاره ثم احتج عليه فان ذلك من اعون الاسباب على اصابة الحق ورد الباطل وحل الشكوك فيه .
- قال افلاطون من توهم ان بين حركة الجرعلاوا المستكرهة بالتحليق وبين انحطاطه وقفة فقد اخطأ وانما تضعف القوة المستكرهة له وتفوى قوة ثقله فتصغر الحركة وتخفى حركته على الطرف فيتوهم انه ساكن واقول انه لما صار القول بالسكون بين الحركتين المتضادتين لهذا السبب المتوهم رأيا لقال لم يذكر حجته وممه من غره فيه مع ما غره واوهه مع ما اوهه حسن رأيه في ذلك القائل فاراد اتباعه ونصرة قوله تمحل له حججا ولقى له ادلة وطول الكلام فيها ودقته حتى ضجر السامعون مع حسن ظنهم فلم يتبعوه .
- ١٥ فمن ذلك انهم قالوا ما قلناه اولاً من ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مما ساء بالفعل لغاية معينة ومبايناً لها في آن واحد بل في آئين وبين كل آئين زمان وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون وقالوا ايضا لو كان اتصال الصاعد بالهابط شيئاً واحداً لكانت الحركتان تحدث منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هي الاتصال فكان يجب ان تكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة وهذا

وهذا محال وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان تكون غاية الصاعد العائد باطنا ان ينتهي في حركته مستمرا الى ما عنه ابتداء فيكون ميذا الحركة المستقيمة الهاربة عن حيز هو بعينه المقصود بذلك الحرب .

وقالوا ايضا اذا كان الشيء يبيض فابيض وهو يتسود فمن حيث هو يتسود فيه سواد ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض فيكون مع انه ابيض فيه قوة على البياض وهذا محال .

وجاء من رد هذه الحجج بأسرها المثبتة والمبطللة يردود سنذكرها ونصر الرأي القائل بالسكون بين الحركتين المتضادتين بحجته هذه .

- فقال ان كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل يحققه اندفاع الشيء القائم امام المتحرك واحتياجه الى قوة تما نعه بها وهذا الميل في نفسه معنى من الامور به ١٠
- يوصل الى حدود الحركات وذلك بابعاد من شيء يلزمه مدافعة لما في وجه الحركة وتقريب من شيء ومحال ان يكون الواصل الى حدما واصلا بلاعلة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالنا عن المستقر الاول وهذه العلة يكون لها قياس الى مايزيل ويدافع وبذلك القياس يسمى ميلا فان هذا الشيء من حيث هو موصل لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا ١٠
- وهذا الشيء الذي يسمى ميلا قد يكون موجودا في آن واحد واتما الحركة هي التي عسى ان تحتاج في وجودها الى اتصال زمان والميل مالم يقسر ولم يجمع او لم يفسد فان الحركة التي تجب عنه تكون موجودة واذا فسد الميل لم يكن فساد هو نفس وجود ميل آخر بل ذلك معنى آخر ربما يقارنه فاذا حدثت حركتان فحين ميلين واذا وجد ميل آخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا ٢٠
- الموصل نفسه فيكون هو بعينه علة للتحصيل والنفارقة معا بل يحدث لاعمالة ميل آخر له اول حدوث وهو في ذلك الاول موجود اذ ليس وجوده متعلقا بزمان ليس كالحركة والسكون اللذين ليس لهما اول حدوث اذ لا يوجد ان على وجه ما الا في زمان والابعد زمان اذهى مقتضية لأن لم يكن الجسم قبله فيه

ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدما وتأخرًا زمانيا بل هو كلا حركة التي تكون في كل آن فذلك الآن الذي قد يحذف طرف الحركة يجوز ان يكون بعينه حد الحركة حتى تكون لا حركة موجودا في آن هو طرف حركة مستمرة الوجود بعده فلا يحتاج بين الحركة واللا حركة الى آن وأن بل يكفي آن واحد ولا يعرض محال لان ذلك الآن لا تكون فيه الحركة والسكون معابِل واحد منهما واما الآن الذي فيه اول وجود الميل الثاني فليس هو الآن الذي فيه آخر وجود الميل الاول الذي بينا انه يكون فيه موجودا عند ما يكون موصلا فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يوجد موصلا الا آن فليس ذلك الآن آخر الا أن يكون ماهوله آخر موجودا فيه اذ ماهوله آخر هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل وانما لم يكن الآتان واحدا لأن الشيء لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طبيعته يقتضى ان يكون فيه اقتضاء بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذا آن آخر الميل الاول غير آن اول الميل الثاني .

قال ولا تصح الى من يقول ان الملبين مجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة جهة اولزومها وفيه بالفعل التنجى عنها وقال ولا تظن ان الجحر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وقد ينقلب كما ان في الماء قوة ومبدأ تحدث البرد في جوهر الماء اذا زال العائق وقد ينقلب كما تعلم فقد بان ان الآتين متباينان وبين كل آتين زمان والاشبه ان يكون الموصل يبقى موصلا زمانا لكننا اخذناه موصلا آنا ليكون اقرب من الموجب لعدم السكون فهذا تول المشتبين الذين يوجبون هذا السكون .

واما الذين لا يوجبونه فانهم قالوا ان هذا لا يلزم لانا لو فرضنا حجرا عظيما هبط من علوكا لرحى مثلا فلبقى في طريقه مدرة صغيرة مثل نواة تمره أترأه كان يعيدها هابطة معه حيث يلتقاها وينعكس سكونها قبل حركتها الهابطة او كانت

هى عند لقائها له توقفه فتكون نواة الثمرة قد اوقفت جبر الارض العظيم ومنعته عن سرعته زمانا وذلك مستحيل في قوتها .

وبعض الفضلاء وضع مسطرة وجعل في وسطها نقبا وجعل فيه خيطا علق فيه شأ تولاهم وضع الطرف الآخر من الخيط على طرف المسطرة مسدودا في مخطط ثم احرى ذلك المخطط على خط محطوط في المسطرة من اولها الى آخرها مارا ٥ الى جنب الثقب قال فهذا المخطط لاجالة ما دام يتوجه نحو الثقب فان اشأ قول ينجرها بطا حتى ينتهى الى نهاية قربه منه ثم يعود صاعدا اتباعا لحركته حيث يتوجه عنه الى الطرف الآخر ولا يجعل لذلك اشأ قول من النقل قدر ما يظن فان انه اوقف ايدينا والمخطط عند الوسط فتكون هاتان الحركتان المتضادتان للشأ قول قدر ما على طريق الاتباع لحركة واحدة مستقيمة على مسافة واحدة ١٠ من محرك واحد في زمن واحد متعطل فتي كان السكون .

وتمثلوا ايضا بكرة تركت على دولاب دائر وفرضوا ان ذلك الدولاب يدور تحت سطح بسيط بحيث تلقاء الكرة مماسة له عند المصود ثم تفارقه فانها تاس حينئذ ذلك السطح بنقطة ولا تقف حتى تبقى مماسة له بعد ذلك زمانا لانه لا سبب هناك يوقفها بحيث يعوق السبب المحرك لها وهى حركة الدولاب . ١٥

فاجابهم القائلون بهذا السكون بان قالوا ان اشياء الواجب الضروري الذي يرتفع عنه الامكان لا يطل بسبب من الاسباب وهذا السكون الذي اوجبتنا لم يجب لصعف المحرك حتى ينتقض بقوته بل وحب من حيث انه بين حركتين متضادتين كيف كانت وعن اى سبب وجبتا كالحلاء الذي لا امتنع وحوده ٢٠ لرم وجود اشياء اخرى عسرة الوجود في المطباع لضرورة الحلاء كاحتباس الماء في السراقات وانجرار الماء في المصاحات ولو علت هذه الرمي او ما هو اكبر منها لضرورة من ضرورات عدم الحلاء لما رد ذلك ولا انكره من يقل البرهان فيه وكذلك هذا لا يستنكره ولا يرد من يقل البرهان فيه والبرهان هو الذي قيل فلناخذ الآن في تتبع هذه الحجج والبراهين المثبتة لهذا

اما الحجة الاولى القائلة بان الحاسة والمباينة لا تكونان لغاية معينة في آن واحد فقد قضيها بان قالوا انها سوفسطائية لانه (١-ا) ان معنى بالآن الذي يكون فيه مباينة طرف الزمان الذي يكون فيه مباينة فيكون طرف زمان المباينة التي هي الحركة فيكون ذلك بعينه الآن الذي كان فيه مما سافلا ينتج ان يكون طرف زمان الحركة شيئا ليس فيه حركة بل فيه امر مخالف للحركة وان يكون طرف زمان المباينة هو نفس آن الحاسة (٢) وليس فيه مباينة وان عني به ان يصدق فيه القول ان الشيء مبين فحق ان بينهما زمانا لكنه الزمان الذي يحرك فيه من الحاسة الى ذلك البعد وليس ذلك الزمان زمان السكون خصوصا ومن مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يحرك ذلك المحرك ليس له اول ما يكون حركة ومباينة وكذلك ان تركوا لفظة المباينة واوردوا بدلها للحاسة فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذي في كله لاجل الحاسة قال وجميع ذلك ينتقض اذا كان المتحرك فيه اعنى المسافة قد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه ايض وبعضه اسودا وكان اجزاء منضودة على التماس فكانت هناك حدود بالفعل لكنه ليس بعيدا ان يقال انه اذا عرض ذلك وجب ان يقع عند الفصول بالفعل وفتات وتكون الحركة ابطا منها لم يكن خصوصا اذا كانت الحدود بالفعل فصولا وبالذات لا كالتى بالعرض اعنى التى بالسواد والبياض ونحوها .

واقول ان خلاصة هذا الرد وكما له هو ان يقال ان الآن الذى فيه الحاسة لا تكون فيه المباينة لان المباينة تكون بحركة وفي مسافة وزمان قليلا في قليلها (٣) وكثيرها في كثيرها (٤) والحاسة هي مبدأ ذلك الزمان وتكون نهاية المتحرك فيه في الحد الذى هو مبدأ المسافة التى تكون المباينة بسلوكها ونهاية المسافة التى كان التوجه الى الحاسة فيها وكما ان النقطة الواحدة تكون نهاية خط وبداية خط كذلك يكون هذا الآن في الزمان الذى فيه الحركة على الخطين نهاية الاول وبداية الثانى فان الآن في الزمان كالنقطة في الخط وزمان الحركة مطابق

(١) من صف (٢) نفس الحاسة (٣) سع - قليلها (٤) سع كثيرها لسانها

لمساقتهما وطرفه لطرفها ولا بين من هذا ولا حاجة الى الزيادة .
والحجة الثانية هي اتصال الصاعد بالمابط فنقضها بان نعلم ان تكثر الحركات
لا يكون يتخلل السكون بينهما فقط بل قد يتكرر بتكرر المسافة وما منه وما اليه
وهاتان الحركتان تكثران بالجهتين وهما العلو والسفل وتتصلان من جهة
الزمان ولا يتخللهما سكون .

وفي القول مناقضة حيث قال ان الحركتين المتضادتين يجب ان تكون (١)
واحدة لان التضاد يكون بعد الكثرة ولا يكون الواحد ضد نفسه فان ثبت
التضاد فقد ثبتت الكثرة وان ثبتت الوحدة ارتفع التضاد اللهم الا في وحدة
بأنعزض فان الضدين يكونان واحدا بالجنس فلا يلزم منه محال فهذه مناقضة
سهلة لا ترد بمثلها تلك الحجج القوية الظاهرة وكذلك تبطل الشبهة في قوله ان
١٠ غاية الصاعد في حركته ان يعود بها بطا الى ما عنه تحرك فان هاتين الحركتين
ليستا واحدة بالغاية فان لكل من المحركين القاسم والطبع غاية في الحركة وبينهما
غاية التباين وان اتصل زمان تحركيهما ولم يدخل بين حركتهما سكون .

واما حجة الارباض والاسوداد فقد ردت بان قيل انها بخيفة وذلك ان المبيض
عند ماض ابيض لا يقال انه يتسود بل ذلك بعده في زمان طرفة هو ذلك الآن
١٥ الذي هو فيه ابيض - واقول انها شبيهة بالاولى التي قيلت في الغاية الواحدة للصاعد
المابط وحلها هو ذلك الحل بعينه واتما ذلك في المكان وهذه في الكيف .

واما الحجة الاخيرة المحتجة بالميلين فقد تضمنت حقا لا ينفق في التثبيت ومثباتا (٢)
وليس بحق فليناقض التثبيت منها الذي ليس بحق فهو ما انساق اليه الكلام حيث
قال ولا تنظر ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة ولم يزد في ذلك
٢٠ على المشورة والامر به والاعتقاد والظن لا يرفعهما الامر والتهى بل الدليل والحجة .
ورده هو ان يقول الحبيب بل لاعتقدن ذلك ولا تقولن به عجبنا عليه بحجة ابن
واوضح من هذه الحجج وهو انه لو لم يكن فيه ميل مقاوم لا اختلف حال
الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة في السرعة

(١) كذا والظاهر - ان تكونا - ح (٢) مع - ميلنا

والبطء إذا اختفتا في الصغر واعظم حتى كان اعظمها ابطأ صعودا او اقرب مسافة (واصغرهما اسرع وابعد مسافة - ١) اذا لم يفرط صغره وما ذاك الا ان الميل المقاوم في الكبير اكبر وان كان مغلوبا - واثبتاته المثبوتة للقوة الطبيعية (٢) التي عنها يحدث الميل او جعله (٣) لايل ايضا فقل انه مغلوب الميل لذلك الاشكال ألا ترى ان الحلقة المتجاذبة بين انصارعين الكل واحد من المتجاذبين في جذبها قوة مقاومة قوة الآخر وليس اذا غلب احداهما فجذبها نحوه تكون قد خلت منه قوة (٤) جذب الآخر بل تلك القوة موجودة مقهورة فلولاها لما احتاج الآخر الى كل ذلك الجذب فكذلك الحجر المقذوف فيه ميل مقاوم لايل القاذف الا انه مقهور بقوة القاذف ولأن القوة القاسرة عرضية فيه فهي تضعف لقائمة هذه القوة والميل الطبيعيين ولقائمة المحروق ولذلك كلما كان المحروق اكثف واعمر نحره كان بطلان ذلك الميل القسري اسرع كما يكون ذلك في الماء باثاقه الى الهواء وكذلك في هواء متحرك تضاد وجهته وجهة المقسور فانه يبطله اسرع وقس على ذلك فيكون الميل القاسر في اوله على غاية القهر لايل الطبيعي ولا يزال يضعف ويبطئ الحركة ضعفا بعد ضعف وبطأ بعد بطء حتى يعجز عن مقاومة الميل الطبيعي فيغلب الميل الطبيعي فيتحرك الى جهته ويقوى عليه مستمرا حتى يبطله فيسرع بذلك حركته لبطلان المقاوم فلذلك تسلطت الظنون على ان اسكون يكون قبل الحركة الاخرى فان الاول لما غلب حركة صاحدا وكما ضعف ابطأ ولما غلب الثاني حركة هابطا وكما قوى اسرع فظن ان بين الميولين (٥) تساويا وتكافيا يوجب السكون .

وقد كانت هذه المسئلة لانحوج الى اكثر من التنبيه الذي ذكره الامام الانطون فلما دققوا واكثروا في نصرتها اتسع القول في ردها ورددها اثبتت به ما قول بهذا السكون كان اوله من غلط البصر حيث يراه في مسافة متقاربة زمانا يصعد فيها بطيئا ويهبط بطيئا اما بطء الصعود المضعف الميل القاسر ومقاربة (٦) الميل

(١) من صف (٢) صف - والطبيعة (٣) سع - جماعت (٤) صف - من قوة (٥) صف - العلتين (٦) سع - مقارنة فان

الطبيعي ان يقاومه واما ضعف الهبوط فلانه اول قوة الميل الطبيعي ومن حيث يستولى الميل الطبيعي تولى ابطال (١) ما بقي من قوة الميل انقاسرا ولا فاولا حتى يبطل فيبطل مقاومته فلذلك يكون اشد الميل الطبيعي في آخره واشد الميل القسرى في اوله .

- فان قيل ان اشتداد الميل الطبيعي في آخره ليس لانسلاخ القاسر بل لأمري يخصه في نفسه ويستدل على ذلك بالجهر المرمى من عال من غير ان يكون قائما عن صعود بحركة قسرية ولا فيه ميل قسرى فانك ترى ان يبدأ القائه (١) كلما كان ابعد كان آخر حركته اسرع وقوة ميله اشد وبذلك يشجع ويسحق فلا يكون له ذلك اذا اتى عن مسافة القصر بل يتبين التفاوت في ذلك بقدر طول المسافة التي سلكها فقد ضد القسرى الذي يضعفه مقاومة ما يخترقه في مسافته وانما
- ١٠ ذاك لان سبب الميل ومعدته في القاسر اتفصل عنه فلم يحدث فيه ميلا بعد ميل فيخلف عليه بدل ما يضعف من الميل بالتمام ومبدأ الميل الطبيعي وجوده في الحجر يمدد بميل بعد ميل واذك ترى الأكرة اذا قاربت ان تنقض حركتها من ضربة يجهد الضارب في ان يلحقها بانحرى لتبلغ النماية ولو قدر الرامي على ذلك لفعل والميل الطبيعي مبدأه غير مفارق فلا يزال يؤديه (٢) حتى يبلغ به الحيز الطبيعي
- ١٥ وكلما حركت القوة في المسافة الغربية عن الطبع احدثت ميلا بعد ميل فتتزايد بذلك قوة الميل معها استمرت الحركة .

- قلنا هذا حق مقبول لكن بطء البداية الطبيعية اذا تلت القسرية اكثر منه اذا لم تكن تالية لها وعلى ذلك قسنا فليس ا- اكان شئ واحد سببان يرد (٤) تأثير احد هما بتأثير الآخر بل ينظر الى ما لكل واحد منهما بمحضته من الأثر ولوصح
- ٢٠ وجود هذا السكون بين الحركتين عند تكافؤ القوتين القسرية والطبيعية في آخر مسافة الصعود حتى يبقى زمانا ما لوجب ان يبقى على حاله الى ان يطأ عليه سبب يعين القاسر فيفعله او الطبع فيسفه حتى يستولى الطبيعي ويقهر فيتهم ابطال القسرى

(١) سح - في ابطال (٢) سح - الناية (٣) صف - يوجهه (٤) ها مشى صف .

فان لم ينتظر سببا لم يبق البتة لانه ان كان القسرى لا يزال يضمحل من جهة عدم سببه فأول ما يساوى الطبيعى يستمر على انتقاضه فينقهره ويقهره الطبيعى فيحط الحجر ويكون أن انتهائه في الصعود هو الذى تكاثرا فيه وذلك الآن بعينه مبدأ زمان انحطاطه ولا وجه لبقاء المقاومة زمانا لانه انما ينسلخ على الاستمرار ولو كان مقاومة المحروق هي التي تضعفه وتبطله فقد كان في وقت السكون لا يبقى خارق ولا محروق فالذى يضعفه اذا ويقلب الطبيعى عليه وكذلك ان قلت ان الطبيعى ينشأ متريدا حتى يقاوم ويقهر فانه لا يبقى على حال واحدة زمانا بل يستمر في التزايد كما قيل في نقصان الآخر .

ونعمت الحجة القاطنة ان هذا السكون لا سبب له لا القوة القاسرة ولا القوة الطبيعية ولا سبب من خارج . وبش الجواب جواب من رده بأن قال ان له سببا عدميا وهو عدم اسباب الحركة لان القا سر قد بطل والطبيعى لم يحدث بعد فلم يحدث الطبيعى بعد أن بقى زمانا لا مانع فيه عن حدوثه ولا تجد له بعده سبب يوجب حدوثه وانخرج من ذلك من جعل له سببا وجوديا حيث قال ان المحرك يفيد قوة غريبة وهي القسرية يتحرك بها الجسم ويتوسطها يفيد قوة يحفظ بها مكانه وهو بعينه القا ئل بانه لولامانة ما فيه الحركة وابطالها لليل القسرى لاستمرارها وان كان بقوة غريبة فيرى هذا السكون ما الذى يبطله ولا خارق فيه ولا محروق ثم ما اعجب أمر هذا السكون وكونه لازما في المتحركات كلها (١) صغرت ام كبرت اسرعت ام ابطأت بحد واحد من الزمان وهو بحيث يخفى عن حس المدركين فهلا زادت مدته ونقصت في بعض دون بعض فكان ميلها يطول مدته في الاصغر او في الاكبر او في الاقوى او في الاضعف ولا يبقى مع اختلاف الاحوال على حد واحد من الزمان والحركات عن اسبابها تزيد وتنقص وهذا لا يزيد ولا ينقص فهذه او هام نصرتها ظنون فشيدها مقاصد وطلب الحق فيها اسهل من هذا فلم يوجد الآن في هذه البراهين والحجج المذكورة في اثبات هذا السكون ما يضطر الى القول بوقوف حجر الرسى في الجول لأجل قوة نواة

الشجرة كما لم يوجد في منع الخلاء .

الفصل الخامس والعشرون

في الحركة المتقدمة بالطبع وباقي خواص الحركات

- أقدم اصناف الحركات هي الحركة المكانية وأقدم منها الحركة الوضعية
 وأقدمها التي على الاستدارة وذلك لأن البواقي لا تخلو عنها وهي تخلو عن
 البواقي لأن النمو بحركة مكانية مع حركته في الزمنية والوارد على النامي الزيد له
 يصل إليه بحركة مكانية أيضا وحركة الاستحالة لا توجد إلا بعد وجود حركة
 مكانية أو وضعية تتقدم عليها لأن الاستحالة من ضد إلى ضد أو ما بينهما وإنما تكون
 متناهية لاحالة لأن غاية ماسنه وما إليه فيها الضد إن المحدثان فلها قبل فالسبب
 الموجب لها قبل إيجابها لم يكن سببها بالفعل ولا تام الإيجاب ثم صار سببها وجبا
 ١٠ فاما إن يكون أصلا إلى المعلول أو لا يكون فإن لم يكن وأصلا حتى وصل
 فأحال فقد تحرك وانتقل وإن كان وأصلا إلى المعلول وليس يفعل فيه فليس بكامل
 العلوية والسببية لتلك الاستحالة بل ينتظر لتمام سببته أمرا يحدث فيه من إرادة
 أو استحالة في طبع حتى يفعل ذلك والكلام في تلك الإرادة والاستحالة وحدوثهما
 لذلك السبب مثل ذلك وإن كان لا يحتاج إلى وصول ولا إلى استحالة في طبع
 ١٥ أو إرادة وهو موجود والمستحيل المذكور موجود وليس يفعل فيه فليس
 بمحيل (١) أصلا ولا فاعل بالكلام في الاستحالة ثابت وهذا في الاستحالات الجسدية
 التي في جسم غير (٢) جسم التي فيها كلامنا الآن وهي اثنا تفعل بعد ما لم تفعل بقراب
 المحل من المستحيل بعد بد عنه والكلام في الحركات النقلية المتناهية إلى حد
 من حد في المسافة هذا الكلام فإنها لا تكون متصلة السابق واللاحق بل تحدث
 ٢٠ بعد ما لم تكن فتتقدمها حركات حتى توجد .

وأما الوضعية والنقلية المستديرة فليس الأمر فيها على هذه الصورة بل يصح
 أن تتصل في القبل والبعد فتكون واحدة بالانصال على الاستمرار فيمكن
 أن يكون لها محرك واحد ثابت ويصح أن يكون اصنافا يحدث من المناسبات

(١) س - بمحل (٢) عن

المختلفة بين ذلك المحرك وبين الاجسام الاخرى التي تكون الحركة بالقياس اليها اسبابا بالانبعاث حركات واستجالات اخرى.

فقد بان من هذا ان الحركة التي على الاستدارة اقدم الحركات المكانية والوضعية وتلك اقدم من الحركات الأخرى بالطبع وهذه الحركة ايضا اقدم بالشرف لانها انما توجد بعد استكمال الجوهر بالفعل ولا تخرجه عن جوهره بوجه من الوجوه ولا تزيل امره في ذاته بل تبدل نسبه الى اشياء اخرى .

والمستديرة ايضا يخصها انها تامة لا تقبل زيادة ومتشابهة لا تشتد وتضعف كما في الطبيعية حيث تشتد اخيرا والقسرية اولاً وفي الوسط ولا شك انها تضعف اخيراً فالجزم الذي له الحركة المستديرة اقدم بالطبع مما في داخله وبه تتجدد جهات الحركات الطبيعية لما في داخله الصاعدة من وسطه اليه والهابطة عنه

الى الوسط وهو دائر على الوسط . والمحرك او المتحرك اذا وصف كل واحد منهما بصفة فاما ان يكون له بجملة كما تتحرك السماء او بجزءه كما يكتب الانسان فانه انما تكتب يده واما ان يوصف بها بالعرض كما في السفينة حيث يقال انه متحرك بحركتها والذي بالعرض منه ما من شأنه ذلك كما في السفينة فانه يتحرك بالعرض بحركة السفينة (١) من شأنه ان يتحرك بذاته ومنه ما ليس

من شأنه ذلك كيباض الأبيض وكذلك المحرك (٢) والحركة اذا كانت في ذات الشيء فقد تنبعث عن طبيعية لا من خارج ولا بإرادة وقصد كتزول الحجر وقد تنبعث عنه بالإرادة كحركة الانسان وقد تكون بسبب تسرى كصعود الحجر فكل هذه حركات بالذات والطبيعي والارادي يقال عنها انها من تلقاء المتحرك وقد يخص بذلك منها الحركة بالإرادة والحركة الطبيعية والقسرية قد تكون في غير الكائنة والوضعية كالتواء الطبيعي والاستحالة في الانسان والأزمان والحركة

الطبيعية لا تصدر عن طبيعة المتحرك وهو على حالته الطبيعية فان الطبيعة ذات ثابتة نارة وما يصدر عنها لذاتها فهو ايضا ثابت قار والحركة معني غير قار بل متجدد متصير لا يحدث عن الامر الثابت في الامر الثابت وايضا فان الحركة يترك بها

(١) مع - ما من شأنه (٢) مع - كيباض الأبيض المحرك (٣) المتحرك

- المتحرك شيئاً ويطلب شيئاً والمتروك بالطبيعة غير طبيعي والمطلوب غير حاصل
فالطبيعة انما تحرك عن حاصل غير طبيعي والى طبيعي غير حاصل فلم يمرض
امر خارج عن الطبيعة او يفقد حالة طبيعية لا تكون حركة طبيعية وكل حركة
طبيعية اذا لم يبق عائق فهي تنتهي الى غاية طبيعية لم يسكن المتحرك عند تلك
الغاية فلا يتحرك عنها فالتطبع فان اطوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع فكل
• حركة طبيعية اذا غايتها سكن اما في اين او كيف وكم (او وضع - ا) وكل حركة
لا تسكن فليست بطبيعية فالحركة المستديرة المنتهية اذا لا تكون طبيعية وكيف
تكون وليس شيء من الاوضاع والايون التي يتحرك المستدر عنه الا ويتحرك
اليه ولا يكون ماعنه وما اليه بالطبع واحدا اذا الاول متروك واتاني مطنوب
فلا يهرب المتحرك بالطبع عن امر يطلبه بالطبع والحركات المستديرة انما تكون
١٠ امان اسباب من خارج واما عن قوة عبر التطبع ولا يحرك عبر التطبع من تلقاء
الشيء سوى الارادة والحركة المستديرة اذا لم تكن من اسباب من خارج فهي
حركة ارادية .

- وقد يجوز ان يستمر الفعل الارادى ولا يختلف اذا استمرت الدواعي من
الغايات والاعراض والموانع فلا تتجدد الارادات لانها انما تتجدد وتتغير لتجدد
١٥ الدواعي وتغيرها فاذا لم تتغير موجبات الارادة ولم تبطل لم تتغير الارادة ولم تبطل
فالمتحرك بالارادة يمكن ان تتصل حركته وتستمر عن ارادته لاستمرار ارادته
ودوامها فان الارادة للحركة اذا كانت لاجل غاية محدودة تؤمها بها فالحركة
تبطل عند بلوغ تلك الغاية لان الغاية كانت المطلوبة بالارادة وقد حصلت
بالحركة ولودامت لانخرجت عنها فالارادة تطلب الحركة لتوصل الى الغاية
٢٠ وتترك الحركة لتبقى عند الغاية المطلوبة فقد تبطل الحركة الارادية مع بقاء الارادة
الموجبة لها ايجابا لاجل الغاية المقصودة التي توصل اليها لانها ان لم تبطل عند
الوصول صرفت عن الغاية والحركات المحدودة الغايات لا تكون مستديرة وعلى
دائرة وانما تكون مستقيمة وعلى مستقيم هو واحد محدود واقرب الطرق الى

الغاية والمستديرة غير محدودة لأن بين كل نقطتين وحدين من حدود المسافات
من نفس الدوائر، إلا أننا هي نكمل حركة طبيعية فعلية استقامة والمستديرة ليست
بطبيعية والطبيعية في المكان تحرك عن الحيز انهم الطبيعي الى الحيز الطبيعي لأن
كل جسم يقتضي حيزاً طبيعياً يخصه فما دام في ذلك الحيز لا يفارقه فليس له
حركة طبيعية تنقله الى غيره اللهم إلا ان تتغير الطبيعة والحلاصية التي اوجبت له
ذلك الحيز كما في الذي يستحق ويتغير برودته التي اوجبت له الحيز الذي دون
الهواء وفوق الارض وتوجب له حرارته حيزاً اعلى منه فيتحرك بطبيعة الحرارة
اليه فاذا تحرك الجسم الطبيعي عن حيزه بطبعه فقد تغير طبعه ولا يفارق الجسم حيزه
الطبيعي وهو على طبعه ولا يثبت فيه مع تغير طبعه الا لقاسر يحرك او يمنع عن
الحركة فان الماء اذا سخن صعد ان لم يبق تسرا وان صعد ولم يستخن فهو
مقصور ايضاً .

الفصل السادس والعشرون

في ان لكل جسم حيزاً واحداً طبيعياً وان فيه مبدأ حركة يسكنه

فيه او يحسركه فيه او لا شيء

كل صفة لجسم لا يخلو عنها بل عن جنسها فان له منها شيئاً طبيعياً وهذا امثل الاول
والشفاف والاشكال والاحياز فلكل جسم لون ولكل جسم حيز ولكل جسم
متناهٍ شكل وقد يكون من ذلك ما هو طبيعي له ومنه ما هو قسري وغير
طبيعي فلكل جسم من ذلك شيء طبيعي لا محالة فمن ذلك ان الجسم اما ان يقبل
التأثير ولا يقبل فان قبل قبوله يعسر فهو الصلب او بسهولة فهو اللين فلكل
جسم من ذلك حال طبيعية وذلك لان الواقع بالقهر والقسر انما يكون بسبب
من خارج يمكن ان يجرّد المقصور عنه ويبرأ منه في الوجود والذهن فطبيعة
الجسم اذا تبرأت عن القاسر لم يكن بد في المعقول من ان يكون في حالة تلك
التبرية عن سبب معارض متناف للطبع يقبل التأثير ولا يقبل فان قبل بعسر
او بسهولة فانه حينئذ من ذلك هو الطبيعي وانما يقسره القاسر باخراجه عنه
فان

فان كان لا يقبل القسر اولا قاسر له بقى على ذلك ابدا وان قبل واتفق ما يقسره
تغير عن ذلك واذا زال المتفق من ذلك عاد اليه والحيز والمكان من هذه الجملة
فلكل جسم حيز واحد طبيعي يسكن فيه ويتحرك بالطبع اليه ولا يجوز ان يكون
كل مكان طبيعيا لجسم فانه لا يتحرك بالطبع عن مكان ولا كل مكان خارجا عن
الطبع فانه لا يتحرك بالطبع الى مكان ولا يسكن في مكان ولا يجوز ان يكون لجسم
واحد من الاجسام مكانان طبيعيان ولا مكان واحد جسمان يسكنانه بالطبع اما
انه لا يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان فلان ما تقتضيه الطبيعة الواحدة لا يكون
الا واحدا لذلك الواحد واما انه لا يكون لمكان واحد جسمان هو طبيعي لهما
فلان الاشياء المتباينة لا تقتضى من حيث هي متباينة الاشياء متباينة والاجسام
الطبيعية التي لها الاحياز والاكثة الطبيعية البسيطة الاولى هي الارض والماء
والهواء والنار والسماء فللسماء الاحاطة والارض الحيز الوسط من الاحاطة
ويليه حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار .

بل اقول ان الوسط الذي هو الاوسط حيز للبرد وللأكثف منها وللأحر
الاطف منها الا على قالا على محيط بعد محيط حتى تكون النار التي هي الأحر
الاطف محيطة دون (١) السماء بالهواء الذي هو اقل منها حرا واطفا وحيز الهواء
محيط بحيز الماء الذي هو بارد كثيف وحيز الماء يحيط بحيز الارض التي هي
الارد والأكثف ولذلك تصعد النار في الهواء ويصعد الهواء في الماء وينزل
الماء في الهواء وينزل الارض في الماء .

واذا كان لكل جسم بمقتضى طبيعته حيز طبيعي فاما ان يتحرك عنه بحرك
خارج عن الطبع يقسره على ذلك كالحجر في اصعاده واما ان لا يتحرك
والوارد المحرك لا يتحرك عن حيزه فاما ان يحركه بجملته واما ان يحرك
منه جزءا او اجزاء فان حركه بجملته عند استيلاءه عليه عن الحيز عاد بحركته
الطبيعية اليه اذا زال عنه استيلاء ذلك القاسر وان حرك جزءا او اجزاء من
اجزائه عاد الى حيزه ايضا عند زواله .

فان قيل ان الاجزاء متشابهة في الطبع واجزاء الحيز والمكان متشابهة ايضا فالى اى موضع من حيزه يتحرك - قيل الى الاقرب منه اليه حيث يفارقه القاسر ان تحرك بالطبع وان حركه محرك ايضا ونقله ناقل فالى اى موضع اتفق من حيزه سكن فيه واتصل بكليته فصار كشيء واحد .

فان قيل ان ذلك كذلك في الماء والهواء والنار يتصل الجزء بالكل ويصير معه كشيء واحد واما في الارض فلا لأن اجزاءها لا تتصل بكليتها - قيل بل هو من جهة الحيز والسكون فيه كذلك وان كانت الصلابة واليبس يمتنعان الاتصال فمن اجل انه لا يتوسط بين ذلك الكل والجزء متوسط آخر ولا يدخل بينهما شيء من غير طبيعتهما فهو متصل به في الحيز فهذا نعلم ان لكل جسم طبيعي حيزا طبيعيا فيه يكون بالطبع واليه يتحرك اذا ازيل عنه وهذا الحيز ليس هو للجسم بحسب مته اتى لا يخاف بها غيره من الاجسام بل بصفة خاصة به هي طبيعة وقوة او صورة خاصة بذلك الجسم خصته بذلك الحيز وحركته اليه فتلك الطبيعة الخاصة في ذلك الجسم مبدأ حركة بالطبع وسكون بالقطع والتحرك النقل المكان في انما يكون عنها بعد سبب طارئ يخرج الجسم عن حيزه الطبيعي فتحركه هي اليه .

وقد طول الكلام في هذا المعنى بما لا حاجة الى ايراده فمن تأمله وعقله عرف لأى سبب تركناه واكتفينا في هذا البيان بهذا الا قدر من غير تحمل وتكلف لما لا يثبت عند التأمل والنظر المحقق بل يبطل ونحن قد ثبت لنا بهذا العذر ان لكل جسم طبيعي بطبعه وخصيته حيزا طبيعيا يخالف به ما يخالفه في طبيعه ومبدئه وقوة وخصايصة تخصصه بذلك الحيز تسكنه فيه او تحركه اليه او تحركه فيه حركة لا تخرجه عنه وهي الحركة على الاستدارة فان فيها معنى السكون في الحيز وزيادة هي اتم في معنى السكون من السكون ستعلمها فيها بعد فان المتحرك على الاستدارة يتحرك وهو في مكانه ولا تخرجه حركته عن مكانه بل هي تبدل نسبة الاجزاء الى اجزاء المكان وثبات الكل في كل المكان . قالوا وكل جسم لا يفارق مكانه عن قاسر فيه مبدأ حركة دورية لانهم كذلك وجدوا

وجدوا وراوا اثباته من جهة العقول والم لا من جهة الوجود والان
فما قدروا واحتجوا بما لا يشك ولا اطول بذكره ثم عكسوا القضية الوجودية
فقالوا ان الذي فيه مبدأ حركة دورية لا يمكن ان يفارق مكانه .

واحتجوا على ذلك بان قالوا انه ان فارق اوجزه منه حيزه ومكانه ففيه مبدأ
حركة مستقيمة تعيده اليه وقد كان فيه مبدأ حركة مستديرة ففيه مبدأ آخر هما
قوتان محركتان وذلك بما لا يجوز لانه لا يجوز ان يكون في جسم واحد مبدأ
حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة (حتى يتحرك في حيزه مستديرا - ١)
وفي غيره مستقيما لانه عند ما يتحرك بالاستقامة أيكون فيه مبدأ ميل الى الحركة
مستديرة ولا يكون فان لم يكن فاذا حصل في مكانه الطبيعي ولم يحدث هذا الميل
وجب من ذلك ان لا يكون فيه مبدأ حركة مستديرة لاني مكانه ولا خارجا عنه
وان حدث فيه لم يكن غريزا تابعا لجوهره بل امر يحدث له في مكانه ولا يلزم على
هذا حال السقيم من انه تارة يتحرك وتارة يسكن ويتحرك في غير مكانه ويسكن
في مكانه وكلاهما طبيعي له وانما لا يلزم هذا لان الحركة المستقيمة ليست طبيعية
على الاطلاق بل الطبيعي هو الاين الذي تقتضيه طبيعة الشيء . واذا فارق اقتضت
الرد اليه والمبدأ فيهما واحد .

واما الحركة المستديرة فان المبدأ يوجبها بالطبع ودائما فتبين ان هذا الميل لا يكون
حادثا عند الوصول الى المكان الطبيعي بل هو معه في حركته المستقيمة ايضا
فيكون في جسم واحد بسيط ميلان ميل الى الاستقامة وميل عنه الى الاستدارة
وهما امران متقابلان متقومان ولا يخريان مجرى قوى المتعزجات من العناصر
المتضادة التي من شأن كل واحد منها ان يقبل الاشد والاضعف فيوقف عند حد
من التجاذب فان الاستقامة والاستدارة لا تقبلان الاشد والاضعف فبما بينهما
ولا تأخذ الاستقامة قليلا قليلا الى الاستدارة وانما يفارق المستديرة الاستقامة
دفعة لا قليلا قليلا وكذلك انقويان عليهما لا يقبلان الاشد والاضعف ولا يحدث
عنهما قوة متوسطة بين المقيم والمدير فلا يكون في جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة

ومبدأ حركة مستديرة بالجسم المتحرك على الاستدارة لا يمكن ان يتحرك على الاستقامة لان طبع ولاعن قسر البتة فهذا هكذا في البطويل والتمحل مع حذف حشويه لا يوجب ولا يمنع .

والذي يلزم الجواب عنه والمحاكاة فيه هو قوله انه ليس كالمتحرك على الاستقامة
يتحرك عن غير الطبيعي اليه ويسكن فيه فيقال بل كلاهما سواء وهذه الحركة
المستقيمة فيما يتحرك على الاستدارة في حيزه كما هي فيما يسكن في حيزه لان هذه
الحركة المستديرة في الحيز كالسكون بل اتم من معنى السكون في الحيز وقد قالوا
هم بذلك وسيوضح في موضعه فكما ان تلك القوة والطبيعة تحدث الميل وتحرك
من الأبن الغريب على الاستقامة لانها اقرب الطرق الى الأبن الطبيعي كذلك
هذه وكما يبطل الميل في تلك عند الوصول الى الحيز الطبيعي وبطل الحركة
ويعود الجسم الى سكونه كذلك في هذه يبطل الميل عند الوصول الى الحيز
الطبيعي والحركة المستقيمة ويعود الميل والحركة المستديرة لان ذلك اذا كان
اعنى الخروج عن الحيز النسيب انما يكون لجزء من الجسم الكرى لالكه
وذلك الجزء اذا فارق كليته بمخرجه عن حيزه بقاسر موجودا ومفروض ثم
فارقة ذلك القاسر حركته طبيعته والقوة الخاصة به الموجبة لتحيزه تنجره اليه على
الاستقامة فاذا اوصلته انصل بكليته وعاد حكه حكه وحدث فيه ما فيه من الميل
المذكور فتحرك بحركته الدورية وذلك ايضا عن تلك القوة بعينها التي حركته
الى الأبن على الاستقامة (١) فكما ان تلك حركت الى الأبن الطبيعي على الاستقامة
وسكنت فيه كذلك هذه حركت الى الأبن الطبيعي على الاستقامة وحركت فيه
الى الاستدارة وكما يبطل الميل في تلك عند العود الى الحيز الطبيعي ويعود
السكون كذلك يبطل ميل الاستقامة في هذه عند العود الى الحيز الطبيعي وتعود
الحركة المستديرة ولم يجتمع الميلان معا لان كل واحد منهما للجسم الطبيعي
عن طبيعته وانفسه او خاصيته بقياس ابن آخروفيه الاول في الحيز النسيب
والآخر في الحيز الغريب وعلى ان هذا الميل في الحركة المستديرة لا يثبت بما ثبت

- به الميل في الطبيعية والتسربة ولا اثبتوه بغير ذلك وساحنا في تسابه في هذا
النظر ولم يضر ولم يحتاج الى التوسط بين الميلىن والتوسط بين الاستقامة
والاستدارة والاحتياج الى ذلك لما عذرت نصرته بان كان يقال ان المستقيم يأخذ
في الانحناء والى الاستدارة قليلا قليلا وعلى تدريج يتضايق عن اتساع وانما لم
يحتاج لما لم يلزم اجتماع الميلىن وكيف يقول هذا من قال ان الجسم الطبيعى
في حيزه لا تثقل ولا تخفيف ولا ميل فيه البتة لان الميل يحدث عن القوة في
الحيز الغريب ويبطل في النسب كذلك هذا الميل المستدير يوجد في الاين
النسيب ويبطل في الغريب والآخري يحدث في الغريب ويبطل في النسب ولم
يجتمع في الشيء الواحد امران متضادان متقاربان ولو اجتمعا (كما اجتمعا في
الحلقة المتجاذبة - ١) لما لزم المحال اذ كانا ان يتفا وما فبتانعا عن الحركة او يغلب
احدهما فيحرك حركة معوقة السرعة والاستقامة الى استدارة بين استدارة
الاولى والاستقامة فذاك في المقاومة وهذا في المناقشة التي عنها غناء في البيان
اذ لا حاجة الى القول باجتماعها وقد جاز ان يكون في الجسم الواحد مبدأ حركة
مستديرة وحركة مستقيمة وما لزم المحال واما المبدأ الذي يسكن الجسم
الطبيعى في حيزه فهو القوة الطبيعية التي في العناصر الكيانية (٢) اذا كان كل
واحد منها في حيزه الطبيعى فان القوة الطبيعية التي فيه لا تقتضى له في حيزه
الطبيعى الا السكون فيه والملازمة له وانما يحركه عنه ما يقسره ويخالف طبيعته
وهذه القوة الطبيعية بعينها تحركه الى حيزه الطبيعى اذا اخرج القاسر منه
ثم تخلى عنه اضعف عن مقاومة طبيعته فطبيعته حينئذ تحركه الى حيزه الطبيعى
حركة مستقيمة .
- ٢٠ والمبدأ الذي يحرك الجسم في حيزه هو القوة النفسانية التي في الافلاك فاما القوة
النفسانية التي في الفلك المحيط الاعلى فهي مسكنة ايضا له في حيزه وبذلك
السكون تكون حركة ساو الافلاك ولاجله ولو كان متحركا لما وجبت حركتها
على ما قيل .

الفصل السابع والعشرون

في الحركة القسرية والتي تكون من تلقاء المتحرك

الحركة غير الطبيعية الموجودة في ذات المتحرك اعنى التي ليس بالعرض منها ما يكون بالقسر ومنها ما يكون من تلقائه والتي بالقسر هي التي يحركها خارج عن المتحرك بها وهذا اما ان يكون خارجا عن الطبع فقط مثل تحريك البحر جرا على الارض واما ان يكون مع خروجه مضافا الى الطبع كتحريك البحر الى فوق وتسخين الماء وقد تكون الحركة المكانية القسرية بالجذب وقد تكون بالدفع واما الذي بالحمل كالراكب على الفرس فهي عرضية وليست في ذات المتحرك والتدوير القسري مركب من جذب ودفع وحط ورفع والدرجة قد تكون عن سببين خارجين جاذب ودافع وقد تكون عن ميل طبيعي مع دفع او جذب قسري واما الذي يكون مع مفارقة المتحرك مثل المرمى والقذوف والمدحرج (١) ففيه مذاهب واداء .

فقال ان سببه رجوع الهواء المدفوع به الى خلف المرمى والنظامه هناك التماس بقوة تضغط (٢) ما امامه ومنهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء اقبل للدفع فيندفع اسرع فينجذب معه الموضوع فيه كما تنجذب الخشبة الطافية على الماء مع انجذاب الماء ومنهم من يرى ان ذلك لقوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان تبطلها مصاكات تتصل عليه بما يماسه وينخرق به فكما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعي والمصاكة فابطلت القوة فمضى المرمى نحو جهة ميله الطبيعي .

فاما القائلون بحركة الهواء فانهم قالوا بذلك لخفاء السبب عليهم ولما رآوه من قوة الهواء في حركته بالرياح وغيرها حتى تحمل الحجارة والاجسام الكبار والاصوات العظيمة وهي حركات في الهواء وتوجد جبال اذا اصبح فيها تنقطع والرعده من حركات الهواء يهد الابنية المشيدة ويقلب الجبال ويشق الصخور والضرب

بالبوقات اذا فتح القلاع .

واجبوا عن ذلك بان قالوا (١) ان هذا لا يستشهد به (٢) ولكن كيف تقول ان الهواء الراجع الى خاف التام انشاما ضغط ما قدمه وما سبب حركته الى تقدم عند الالتام حتى يدفع يا يابه (٣) .

ورد على الثالين بالقوة الجاذبة في المتحرك من المحرك بان قيل وما هذه القوة من المحرك وهل هي ذاتية او عرضية طبيعية او نفسانية وليست طبيعية ولا نفسانية ولا عرضية لان القوة المحركة في جوهر النار الى فوق هي صودة وطبيعة اعني الحرارة واذا كانت في المحركات عرضا فكيف تكون طبيعة واحدة عرضا وصودة ولو كان المحرك يفيد قوة لكان اقوى فعلها في ابتداء وجودها والوجود يشهد بان فعلها يقوى في الوسط واما اذا قلنا بان السبب حمل الهواء للرعى انسق عليه اشتدادها في الوسط لان الهواء يلطف بالحركة ويزداد سرعة وانحرافا لما ينفذ فيه من الهواء الناقل للرعى .

وقال آخرون ان الحركة تولد الحركة والاعتقاد يولد الاعتقاد فالحركة الاولى مع يد الرامى اذا عدت تبعها سكون فيه اعتقاد ثم يولد عن الاعتقاد حركة كما تتولد في حركة المطرقة على السندان .

ورد هذا بان قيل ان المتولد لاحالة يحدث بعد ما لم يكن فله يحدث وذلك المحدث ان كان يحدث وهو وجود وجدت الحركة الثانية مع الاولى وان كان يحدث وهو معدوم وجب ان يكون دائما للحرارة فلا ينقطع فقال السابقون الى النظر في هذه الاقوال انا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يشقيد قوة من المحرك ليسميا ميلا وهو الذي يحس به من يدفعه ويروم ان يسكنه فيحس فيه قوة مدافعة كثيرة وقليلة .

والقول بان الهواء يندفع فيندفع (٤) قول غير سديد لان الكلام في الهواء كالكلام في الرعى وهو انه ان بقي متحركا مع عدم المحرك اولا يبقى فان لم يبق فما يحمل

(١) سح - قيل (٢) في سح بعده - في نفسه ولا بينة له فيه لذلك ولكن الخ (٣) صف - ما وراءه (٤) سح - فيدفع .

ولا ينقل وان بقي بالكلام فيه كالكلام في المرمى فان كلاً أسرع وأقوى حركة فيجب ان يكون نفوذ في الحائط أشد من نفوذ السهم حتى يكون هو الذي ينفذ السهم والا لما الذي ينفذه غير حامله وقد كانت حركته بحركة كامله (١) فلم لا يجتنب السهم ويبرد باحتباس الهواء الحامل له .

فان قيل ان الذي يوصل السهم يوقفه الحائط والذي يلى طرفه الآخر يكون بعد على قوته فان كان كذلك فقد صار السهم اسبق من الهواء المتحرك الحامل واذا كان كذلك فليس الهواء حامله ولا يكون المتابع (٢) من الهواء قوة تنفذ السهم في الحائط لان نفوذه فيه لا يجوز أن يقال انه كنفوذه في الهواء فان الهواء يحمله باندفاعه وبال الاشياء التي يتفق حصولها في هذا الهواء المطيف بالسهم لا يحملها الهواء كما يحمل الريح ما يحمله ويكسر ما يكسره وهي لا تحمل سهما لو وضع فيها فهذا الهواء الذي ينقل الحجر الكبير بالخرى ان يكون اجتيازه بقرب الاجسام الصغار مما يوجب كسرها .

واما حديث ازدياد الحركة القسرية عند الوسط فليس يضر في ذلك فرض القوة ولا تنفع فيه حركة الهواء لان الاشكال فيه بحاله ويقول القائل ان ذلك ان كان لاستفادته بالحركة لتحللا اكثر فهو اولى بان لا يفعل عنه المنقول فيه لانه يصير اضعف قواما ثم كون السرعة في الاخير اولى من كونها في الوسط لانه كلما مر لطف والا فلو وسط والاول والاخر سواء ثم لم تضعف قوته ولم تقف وهلا استمرت حركته حيث لا مانع فاما ان هذا الميل القاسر يقوى في الوسط فلأن السهم المرمى اذا صادف شيئا عن قرب لا ينفذ فيه كنفوذه من بعد ولا ينفذ وهو في يد الرامي يدفعه بجهد كما ينفذ اذا رماه واما لم ذلك فلأن هذه القوة تنشئ فيه وتشتد وتستولى في زمان من زمان حركته كغيرها من الاستحالات التي تكون في زمان وانما تشتد فيه وهو يتحرك لانها تملكه بتصرفها وتأثيرها واما لم تبطل فليبعدها عن علتها يستولى البطلان عليها ويستحيل في زمان كما حدثت في زمان وتعين على بطلانها مقاومة ما يخرجها لها ولذلك تراها تضعف

في يوم الريح اسرع اذا كانت معارضة اوفى مقابلها وفي الماء تبطل اسرع منها في الهواء .

وبالجمل في الأكثف الأغظ اسرع . من الأرق الأطف والقوة الطبيعية في الشيء تبطلها ايضا وتستولي عليها ولا يحب ان تحدث هذه القوة في المرمي عن الرامي كما تحدث الحرارة في المسخن عن المتسخن والنور في المستنير عن المنير وما الحركة التي يقال انها من تلقاء المتحرك فهي التي لموضوعها ان يتحرك بطبعه حركة غير ها وليس هي مع ذلك عن سبب . من خارج مثل القائم وله ان يقعد ولم يقمه مقيم غيره . وقال قوم هو الذي يتحرك وله ان لا يتحرك . ومنهم من يخص ذلك بالحركة الارادية وهي تسمية لا مناقشة فيها .

الفصل الثامن والعشرون

١٠

في العلل المحركة والمناسبة بينها وبين التحركات

من المحركات ما يحرك بالذات ومنها ما يحرك بالعرض والذي بالذات هو الذي عنه تصدر الحركة في المتحرك كالطبع او النفس المريدة او القاسر والذي بالعرض هو الذي لا يكون تحريكه لذلك المتحرك اولاً بل لغيره . وله من اجل ذلك الغير كالملاح يحرك الراكب في السفينة بحركة السفينة وقد يحرك ذاته بالعرض ١٥ وتحريكه بالعرض قد يكون بالطبع وقد يكون بالقسر وقد يكون بالارادة مثل الذي بالذات لانه تبع ما بالذات ومن المحرك بالذات ما يكون بواسطة مثل النجار بواسطة القدوم ومنه بغير واسطة والذي بالواسطة فقد تكون واسطته واحدة وقد تكون كثيرة ومن الوسائط ما يحرك من تلقائه ومنه ما يحرك لان ما قبله يحركه فان كان متصلاً بالمحرك كاليد بالانسان سمي اداة وان كان مباً يناسي ٢٠ آلة وربما بدل وربما لم يميز بين اللفظتين وما كان من الوسائط ينبعث من تلقاء نفسه الى الحركة ومع ذلك فله مبدأ تحريك آخر لانه واسطة فحركه يكون غاية ايضاً مع كونه فاعلاً مثل المحبوب يحرك المحب اليه وغايته في الحركة هو اوضد الغاية الا انه لاجله مثل الخوف المهرب عنه والمحركات منها ما يحرك

بأن يتحرك ومنها . لا يتحرك لان يتحرك والحرك بأن يتحرك يحرك باللمسة
وبهم فعله بالسكون . منه ويلزم منه (في ابدية - ١) تسلسل محركات هي
متحركات هي اجسام بلانتهية . معاويستحيل ذلك لان كل واحد منها يتحرك
بعد حركة الآخر بعدية بالطبع (والعالية ومعه في الزمان - ٢) فيستحيل
ان يكون كل محرك متحركاً فينتهي الامر الى محرك لا يتحرك والى اول محرك
لا يتحرك (٣) اذ لا دور في التحريك والتحرك واعلة والمعلولة لان الدور
يوجب ان يكون الشيء . بدأ الأمر ذلك الأمر مبدأ له فيكون اسبق من الأسبق
لذاته وقد سلف فيما تقدم ايجاب المحرك للتحرك وان المحرك الاول (٤)
للأجسام اولا وما لذات ليس بحجم وأول محرك اما ان يكون مبدأ
حركته فيه فيكون متحركاً بذاته او يكون . ما ياتيه وليس فيه لكن في كل جسم
مبدأ حركة كيان فان كان المبين يحرك التحريك الموافق لما يقتضيه مبدأ حركة
الجسم لم يخل اما ان تكون تلك الحركة تصدر عنهما جميعاً بالشركة ومع ذلك
فان المبدأ الذي في الجسم له ان يحرك وحده واما ان لا يكون للمبدأ الذي في
الجسم ان يحرك وحده فان لم يكن لذلك المبدأ ان يحرك وحده فليس مبدأ
حركة في الجسم وقد قيل ذلك هذا خلف وان كان لمبدأ الحركة ان يحرك
وحده لم يكن المبين محركاً على انه مسافة الحركة بل على احد وجوه وهي اما
انه يعطى الجسم ذلك المبدأ الذي به يتحرك فيحرك الجسم بذلك المبدأ او يعطيه
قوى اخرى تعينه على ذلك التحريك او يكون محركاً لأنه (كما يتحرك الحديد الى
المغناطيس - ٥) غاية ومثال وامام واما الأمرين جميعاً هذا ان كان تحريك
المباين من نوع محرك مبدأ حركة الجسم كالمشارك له فاما ان كان تحرك
خلاف التحريك فهو قاسر اما جسم واما غير جسم .

واما المناصب بين المحركات والمتحركات فاننا نضع مسافة ومحركاً ومتحركاً

(١) من سع (٢) من سع (٣) سع - فينتهي الامر الى محرك اسبق من سابقه
(٤) سع - وان المحرك الاول لا يتحرك والى اول محرك لا يتحرك (٥) سقط
من صف .

وزماناً

- وزماناً وتنتحن المحرك (١) على أنه مبدأ الحركة الطبيعية وعلى أنه مبدأ جذب وعلى أنه مبدأ دفع وعلى أنه حامل وإنما مل ما يلزم من اصناف المناسبات ونفع محرك محرك متحرك في مسافة زماناً وتناً مل هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه في تلك المسافة نصف ذلك الزمان او اقل او اكثر نمجد انه لا يلزم ان يحركه شيئاً (٢) فانه يجوز ان يكون المستقل بتحريك ذلك المتحرك انما هو مجموع قوى المحرك فإذا انتصفت كان لما ان تحدث امتداداً ولم يجب ان تحرك لاحالة مثل سفينة يدها مائة نفس في يوم واحد فرسخين فلا يلزم ان يقدر الخمسون على نقلها شيئاً لاحالة ولا يلزم اذا حدث عن مائة قطرة نقرة في الصخرة ان يكون كل قطرة تحفر منها شيئاً بل عساه ان نعد البعض باطل الصلاة فإذا تم الاعداد فعل البعض الآخر انقروهم وعلى ان هاهنا من الحركات ما اذا نصف لم تكن له قوة كالحيوان وان فرضنا التنصيف في المتحرك فقد قيل ان المحرك يحرك ضعف المسافة في ذلك الزمان في المسافة في نصف ذلك الزمان وليس بحق لانه في المحرك الطبيعي لا يصح ان يبني المحرك بحاله والمتحرك به قد تنصف وذلك لان القوة الطبيعية تنصف بتنصف المتحرك بها الذي هي فيه اللهم الا على سبيل التخمين والتقدير والفرض .
- ١٥ واما الحامل فيجوز ان تكون قوته لا تفي بان تقطع نصف المسافة التي حمل فيها ما حمل ولو كان فارغاً فكيف يلزم ومعه نصف الحمل فان كان الحامل يحمل بحركة طبيعية فمد وجودها به الطبيعية لا يمداه بالحمول اللهم الا ان يقع الابداء من الوسط ولا يحفظ هذه النسبة لان الحركة الطبيعية تزداد سرعة كلما اعنت فلا يتشابه الحال في النصفين .
- ٢٥

واما الدافع اللازم لحكمه حكم الحامل واما الدافع الرامي فربما عرض انه يفعل في الأثقل اشد مما يفعله في الأخف فيفعل في الضعف اشد مما يفعله في النصف ثم يفعل في ضعف ذلك الضعف اقل على ما عرفت فلا تبقى تلك النسبة ولا تتشابه السرعة والبطء ايضا بل آخره ابطأ ووسطه اقوى وصورة الجاذب صورة

الحامل وقد يكون جاذبا بقوة ولقوته حد اليه ينتهي تأثيرها في المنجذب فلا يلزم اناسكلما جعلنا المجذب اصغر جذبته اسرع او من مكان ابعد .

واما اعتبار نصف المحرك بنصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة لكن يجوز أن لا ينتصف المحرك حافظا لقوته ويجوز ان يكون ابطا من تحريك الكل للكل فان اجتماع القوة وتزيدها قد يستتبع زيادة في النسبة الى قوة الجزء على نسبة

العظم الى العظم . واما نصف المحرك في نصف الزمان فلا يحفظ النسبة واما نصف المحرك في نصف المسافة فعلى هذا القياس وانما هذه فروض في

الأوهام مشروط فيها لنفي ما تعارض في الوجود ولا يصح في الوجود اذ لا يصح رفع ما يعارضها وقد اعتبرت هذه المناسبات بين المحرك والمتحرك

والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية اذ أي هذه تناهي

تناهي الآخر لان كل جزء منها بازاء جزء من الآخر وامثال ذلك الجزء ويجب ان يقضى ما فرض غير متناه بازاء فناء المتناهى فانه ان بقي لم يكن بينهما مطابقة

فلا يكون حركة غير متناهية في زمان متناه او في مسافة متناهية او لم يكن زمان غير متناه (مع مسافة متناهية بل كل متناه مع متناه - ١) ويخلو فضل ما ليس بمتناه

عن المطابقة واذا لم يفضل بل فنى الغير المتناهى مع المتناهى على ما اوجبه الفروض

كان الغير المتناهى متناهيا وكان الفرض فيما قيل من تعليق الزمان بالحركة

تخصيصه بالدورية منها لا تقطاع المستقيمة بالسكون اللازم بين بداياتها ونهاياتها

المتكررة مع الزمان فلا تتصل بانصال الزمان ويتخلل بينهما زمان لاحركة فيه

حتى ان الحركة المتصلة باتصال الزمان لا محالة هي الحركة الدورية حتى يصح من ذلك انها هي الحركة الحافظة للزمان على انه عرض لازم لها فان العرض

اللازم في الوجود لشيء لا يصح وجوده مع عدم الملزوم الذي هو عرض فيه فكان الزمان على رأيه غير جائز لعدم اى لا يتصور عدمه ولا يتصور اذنه انقطاعه في الوسط حتى يوجد زمانان يقطع بينهما عدم زمان ولا في الطرفين حتى يكون زمان ينتهي الى ما لا زمان قبله في القيل وبعده في البعد ونحن فقد افوضنا ان

- الزمان لا يتعلق بالحركة ولا يتبع وجوده وجودها بيانا شافيا لمن تأمل فلم يلزم
 انجاب حركة دائمة غير منقطعة حتى يتعلق الزمان بها واذا وجدت الحركة الدائمة بحجة
 ودليل آخر يوجب استمرارها وازالتها ثم يتعلق به البيان بتعلق الزمان بها وايضا
 فان اريد تعلق الزمان بحركة واحدة من الحركات ونظرنا لظاهرها بالاستقراء
- ١٠ فيبين ان الزمان لا يتعلق بالمستقيمة (١) لا تقطعا بالسكون الواجب بين
 نهاياتها وبدالاتها فلم يتعلق الزمان بها لانصال وجوده مع عدمها بالسكون
 الموجب حتى اوجب تعليقه بالدورية والدورية كثيرة ايضا مختلفة بالموضوع
 كفلك وفلك وكوكب وكوكب فباتها يتعلق الزمان فان علقه بالانزى التى
 موضوعها المحيط الاول من اجل انها احوى فهلا علقه بها من اول البيان
 لانها شاملة حاوية المحل وماعداها مشمول فيها فاكتفى واستغنى عن التفصيل فى
- ١٥ المحويات التى هى المتحركات الاخرى المتحركة بالاستدارة وغير الاستدارة وان
 كان بسبب انها اسرع فهلا علقه بالأسرع من حيث هى اسرع فالسرعة
 لا تتعلق بالدام واللاقطاع فبطيء اديم ودايم اسرع وسريع اقل دوما
 فما صح تعلق الزمان بشيء من الحركات حتى يلزمه من ذلك وجود حركة
 ازلية سرمدية كما قيل بل صح وجوب انتهاء الحركات والمتحركات المتصلة
- ٢٠ الى محرك لا يتحرك لثلا يلزم وجود ما لا يتناهى فيها فى القبل والبعد معا .
 فعندهذا الكلام وتام هذه المعاني والأغراض ختم الكتاب المشتمل على المطالب
 التى تضمنها كتاب ارسطاطاليس الذى سمي بسمع الكيان فى الامور والمبادئ
 العامة للطبيعيات اعنى للتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة
 والحمد لله رب العالمين وهو حبيبى وعليه اتوكل

(١) فى س - بالمستقيمة لا تقطعا بالمستقيمة لا تقطعا - الخ .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيتي الا بالله عليه توكلت وبه استعنت

الجزء الثاني

من العلوم الطبيعية من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل على المعاني
والاعراض التي تكلم فيها ارسطوطاليس وتضمنها كتاب
السماء والعالم وتحقيق النظر فيها. وفيه فصول

الفصل الاول

في صور الاجسام الطبيعية وخواصها وقواها

قد عرف في الجزء الاول موضوع العلم الطبيعي الذي فيه ينظر ومبادئه العامة
التي بها ينظر اعني الفاعل والغاية والهيولى والصورة من حيث هي كلية مشتركة
فاما مطلوباته التي هي الاعراض والخواص فما كان منها عامًا لساير الاجسام
الطبيعية كالحركة والسكون وما يتعلق بهما والمكان والزمان لأنهما عند قوم
من جملة المبادئ المشتركة وعند قوم من الاعراض العامة فقد تضمن ذلك
الجزء الكلام فيها ايضا ونبتدئ في هذا الجزء بالكلام في المطالب الخاصة بجسم
جسم من الاجسام الطبيعية البسيطة الأولية وتعريف صورها وخواصها وقواها
وافعالها ومبادئها الفاعلية والغائية والكلام الكلي في الصورة من حيث هي
احدى المبادئ العامة ومن جهة ان الفاعل علة لوجودها في الهيولى وقد سبق
هناك وزيددها هنا شرحا .

فنقول ان الفاعل علة لوجود الصورة في الهيولى اولا وبالذات ولوجود
المركب على ما هو عليه ثانيا وبالعرض من حيث هو علة للصورة فان المركب
انما هو ما هو بالصورة فبايجاده الصورة في الهيولى يوجد المركب على ما هو عليه
مثال ذلك ان الكاتب علة للكاتبه وفاعلها وموجدتها اولا وبالذات في الكاغذ
وعلة لوجود الكتاب كتابا ثانيا وبالعرض من جهة ايجاده الكتابة التي هي
صورته في الكاغذ الذي هو موضوعها حتى صار بذلك الكتاب كتابا ولان

- المهيولى جوهره وجود لافى موضوع يكون المركب بجلته جوهر! موجودا لافى موضوع والصورة الوجود فى المهيولى تكون عرضا لان وجودها فى موضوع هو المهيولى وانت الذى يوجد فى اتاويل التقدم ان الصورة هى المقومة والأعراض تابعة ولاحتة لا يمنع كون الصورة عرضا ايضا لانها عرض فى المهيولى وما يتبع الصورة من الاعراض الأخرى يكون عرضا فى المركب من المهيولى والصورة مثاله ان الكتابة صورة الكتاب التى بها هو كتاب فأما الحجرة والسواد وحسن الخط وقبحه فأعراض فى الكتاب من جهة الكتابة تابعة لها فى المهيولى فنسمى الكتابة صورة وهذه اعراض كالحرارة والخفة واللطافة فى النار فان الحرارة هى صورة النار التى بها هى ما هى اعنى الحرارة المحركة والخفة واللطافة تنبها لها يعلم ذلك من جهة ان كل ما يسخن يلطف ١٠ ويخف فالصورة عرض فى المهيولى الا انها اصل ومنبوع لاعراض اخرى توجد فى المهيولى بوجودها وترتفع بارتقاها فن جهة اصليتها وكون الشئ بها هو ما هو تسمى صورة ومن جهة انها للشئ دون غيره تسمى خاصة وخاصة ومن جهة انها التى تصدر عنها الافعال الخاصة بذلك الشئ تسمى قوة ومن جهة انها لا يصح قوامها دون ما هى فيه هى عرض والاعراض الأخرى كذلك فى ١٥ كونها لا يصح قوامها دون ما هى فيه الا انها لواحق وليس هى التى بها الشئ هو ما هو وقد يكون الشئ الواحد صورة وعرضا لاحقا فى شيئين كالحرارة فى النار والماء فاما صورة للنار وعرض فى الماء وقد يكون عرضا وصورة فى شئ واحد من جهتين كالبياض فانه فى الانسان الابيض صورة من حيث هو ابيض وعرض من حيث هو انسان (١) ولعل الصورة سميت صورة من جهة التصور ٢٠

(١) بها مش - سع ف - ومثل ما يقول الأطباء فى حالات بدن الانسان سبب ومرض وعرض وكلها اعراض الا ان الحادث المتبوع منها اولها كالجوء الحاصل فى البدن من اشمس يسمى - بيا وما يتبعه من الحالات المضرة؟ ناعمال البدن فى الحياة والصحة كالجمل يسمى مرضا وما يتلو المرض ويتبعه كالعصا ع =

الذهني والمعرفة التي بحسبها تكون التسمية فاناسمى من حيث نعرف ونعنى من حيث نسمى فالشيء هو ما هو في تصوراتنا ومانعنه بصورته وفي وجوده بقاءه ومادته وغايته فاذا قالوا ان الصورة مقومة عنا انما مقومة للركب بما دته وصورته واعراضه الخاصة به من حيث هو مالهو كالحرارة في النار التي بها توجد نار اي جسما حارا لطيفا خفيفا فالصورة ام الاعراض وتستبعتها في المادة .

وشرح هذا انك ترى الشخص الواحد من المركبات الوجودية مجموعا من اشياء كثيرة كالانسان المجموع من اعضاء واخلاط وادواح وكل ذلك مجموع من عناصر وقوى وكيفيات تصدر عنه افعال وهو في معرفتنا انسان من جهة هذه الافعال التي تصدر عنه كالنطق والحياة والحس والحركة الارادية لانه اذا مات وبطلت افعاله لم يكن انسانا مع بقاء اعضاءه واخلاطه ومناجها من اسطقساته وانما يقال للانسان الميت انسان باشتراك الاسم والا فلا انسان هو الحيوان الناطق والحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة فاذا بطل النطق والحس والحركة من الجسد فقد نخرج عن ان يكون انسانا فاذا تأملنا هذه الجملة المجتمعة وجدنا منها موضوعا وحاملا هو الهوى والمحل لباقي الصفات وفيه وعنه وبه تصدر الافعال وعلينا ان ذلك الذي صدر عنه وفيه وبه من الافعال ليس هو الشيء المحسوس منه الذي يبقى بعد موته من جسم ومزاج وشكل وقد ار وغيرها فهو عن شيء غير ذلك سماء قوم روحا وقوم نفسا وقوم طبيعة وما شئت من الاسماء فذلك الشيء الذي هو اصل لما يوجد في الذي صدر عنه وبه وفيه من الاحوال والافعال ما صدر هو الذي يسمى صورة فقد كان هو الاصل والتنوع لهذه الاحوال والتوابع لما حل في الهوى ولما ارتفع عنها ويجوز ان يكون عرضا لا قوام له في غير موضوعه بل يبطل ويمدم لفارقة الموضوع كالحرارة مثلا او جوهر يقوم بنفسه وينتقل عن موضوعه كما يعلم اولا يعلم كالنار مثلا اذا كانت

== مثلا يسمى عرضا فهذا من جهة المتبوع والتابع والسابق واللاحق والا فالكل اعراض من حالات البدن الذي يدبره الطبيب .

- في موضع فاضاء بها وحى ثم نقلت منه الى موضع آخر فالضوء والحى وكما يقال في نفس الانسان انها تثارق جسده ولا تبطل فانها اصل لاعراض وافعال بها الانسان الانسان يوجد بوجوده^(١) ولو ما قوة كفى في الانسان انثام وتبطل بمفارقة له كما في الميت الا ان تسمية الصورة او لا كان لما هو عرضي في الموضوع ولكنه اصل متقدم على غيره من الاعراض كالحرارة والنور لا جوهر كالنار وكذلك نطق وانتكرك لا كنفس الانسان فكانت صورة الانسان عندهم التي هو بها ما هو هي نطقه وبذلك حدوه بانة حيوان ناطق ولما رأوا ان هذه النفس اصل لهذا الاصل الذي هو النطق وهي في الجسد ايضا كالاعراض والصور سموها صورة اتصالية ولما ادهم انظر الى نقول بجوهريتها قالوا بجوهريتها وقوامها بنفسها لا في موضوع وبقي عليها اسم الصورة التي سميت به قبل ان تصح جوهريتها وقوامها بنفسها والفصل في الحدود يؤخذ من الصورة في المركب فكما ان اشئ^١ هو ما هو في الوجود بصورته كذلك هو في التصور بفصله في حده واذا قيل في كلامهم ان الصورة تقوم المادة وتجعل لها وجودا بالفعل انما يصح اذا اريد به وجود يحل لا وجودا مطلقا فانه يقال ان زيدا موجود وان زيدا موجود كاتب فالكتابة مقومة له في كونه موجودا كائنا لاني كونه موجودا فانه يوجد ولا كتابة .

- وما قاله قائل من ان الصورة تقوم بالمادة والمادة بالصورة وبها المركب فقول مردود لانه لا يجوز ان يكون شيان كل منهما يوجد بالآخر لان الذي يوجد بالشيئ يكون وجوده بعد وجود الشيء بعدية بالذات فكيف يوجد الشيء بعد ما يوجد بعده وقوله بان العلة الفا على وجود كل واحد منهما بالآخر وظنه انه تقصى بهذا القول عن هذا الحال فقول لا يصح وظن لا يتحقق فان القول في ايجاد كقول في وجود فلا يوجد الموجد اشئ^٢ بما يوجد بالشيئ وانما دعاه الى هذا القول اشتباه الكلام واختلاف الاعراض في الهوى بالتقدم والتأخر والازوم والمغايرة وحال الصورة في الذهن والوجود وكيف يقول ان الهوى

توجد بالصورة او يتقوم بها وجودها والصورة تكون وتفسد وتحصل وتزول والهيولى لا تكون ولا تفسد على رآيه لانه يرى ان لكل كائن فاسد هيولى فلا يكون اكل هيولى هيولى وللصورة وللركب منها يكون الكون والفساد والهيولى ثابتة موجودة قبل الصورة الكائنة وبعد الصورة الزائلة فكيف يتقوم وجودها بها لكنه يقول هذا لا فى كل هيولى بل فى الهيولى الاولى ولا يعتقد لها مفارقة الصورة الاولى التى بها تقوم فلا يراها كائنة فاسدة ونسبة الصورة الى الهيولى من حيث هما صورة وهيولى لا فرق فيها بين هيولى اخرى واولى واستيفاء اتقول فى هذا والمناظرة عليه والمحاقة فيه يكون فى العلم الكلى .

ويتضح لك نيا بعد هذا الموضع من العلم اذا تأملت الصور الوجودية فى الاجسام الطبيعى وقابلت الكلى المعقول بالامر الموجود ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم اصلا تقابل به نسخ الوجود كما فعل هذا القائل حيث اخذ يتمحل لما وقع له من مفهوم كلام القدماء فى الصورة ورد حكم الوجود اليه فلم يستتب له ذلك فى كل شىء مع كل شىء ولا اتسق ولا تحقق مع انه طول الكلام ودق النظر بل تنظر بحسب ما اتضح لك هاهنا وتجعل الام الوجود وتقابل به الكتاب المنقول فيقصر عليك التطويل ويتسق المختلف ويتحقق المشتبه من امر الصورة الطبيعى والقوة الخاصة بكل صورة خاصة وليس كل خاصة صورة فان

العرض التابع اللاحق للصورة اذا خص الشىء الذى له تلك الصورة فلم يكن لغيره سواء كان لكاه كانضحك للانسان او لبعضه كالكتابة للانسان تسمى خاصة ايضا وسواء كانت الخاصة للشىء كله ودائما كاتصاف القامة للانسان او لكاه فى بعض الاوقات كالشيب له او لبعضه فى بعض الاوقات كالكتابة له بعد ان لا يكون لغيره فهى خاصة والافعال الخاصة هى التى تصدر عن الخاصة التابعة للصورة او عن الصورة كتعلم العلوم وعمل الصنائع من الانسان وانما تسمى خاصة من حيث هى له دون غيره فتكون الصورة خاصة وتسمى قوة من حيث تصدر عنها الافعال والاجسام الوجودية تشترك مع اشراكها فى الجسمية

في صفات من اعراض وخواص عامة وخاصة لكانها وليعضها دون بعض والعلم
الثام فيها انها معرفة الاعراض والخواص التي لها ونشأ عنها فنبتدى الآن
بالنظر في الاوائل البسائط منها وننظر فيها نظرا طبيعيا وهو الذي من جهة
الحركة والسكون .

الفصل الثاني

في بسائط الاجسام الطبيعية

- النظر العلمي يتبدى على ما قيل من الاعرف عندنا وينتهى الى الاعرف عند
الطبيعة ومركبات الطبيعية التي نجدتها في الاعيان اعرف عندنا من بسائطها
لان بسائطها موجودة في التركيب والبسائط اقدم واعرف عند الطبيعة من
مركباتها لان المركب عند الطبيعة بعد البسيط والبسيط من الاجسام هو الذي
له صورة واحدة هي طبيعة وقوة اولى يتبعها ما يتبعها من الاعراض
ولا ينحل بنوع من التحليل الى اجزاء مختلفة كالماء والهواء والمركب هو الذي
فيه صورتان هما طبيعتان وقوتان اصليتان تزايدا وينحل تركيبه بنوع من التحليل
الى اجزاء مختلفة اقوى كالتين الذي ينحل تركيبه الى ماء وارض واذا نظرنا
الى الاجسام من جهة حركاتها الطبيعية ارادنا الوجود فيها ما يتحرك صاعدا
يتجه نحو السماء وما يتحرك هابطا يتجه نحو الارض ونعلم من جهة ما نراه عيانا
من تغير السماء من جهتنا وحركة بعض الكواكب طاعة وعارضة علينا وحركة
بعضها مستديرة كالارض حول كوكب او كواكب لا نراها تتحرك مع حفظ
النسبة بينها باسرها في الوضع بالقرب والبعد بحيث لا نرى في ذلك تغير البتة ان
جميعها يتحرك على الاستدارة حول الارض والمتحرك بها هي السماء التي هي
فيها لانها لو كان كل واحد منها يتحرك على دائرة في سبانه مع اختلافها في القرب
والبعد من القطب لما تنا سبت حركاتها بعضها مع بعض ولا حفظت نسبتها الى
ما عند القطب بحركة مناسبة في السرعة والبطء فانه يبعد عند عقولنا ان
يكون الكوكب الصغير والكبير والقريب والبعيد يتحرك كل واحد منها

حركة بحسب دائرته من سبائه (١) في السرعة والبطء بحسب صغر الدائرة وكبرها حتى يحفظ مع حركاتها على دوائرها نسب ابعادها كصورة المتحرك بكرة حاملة دائرة على قطبين ثابتين ويغلب على ظننا غلبة لايزاحمها تقيض ان جرما واحدا كرى اشكل يصحرك بانكواكب على الاستدارة حول الارض والارض في وسطه وذلك الجرم هو السماء فنجد في المتحركات الطبيعية حركة صاعدة عن الوسط وحركة هابطة الى الوسط وحركة دائرة حول الوسط ولما كان الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة فالجسم البسيط بطبيعته الواحدة مكان واحد يتحرك اليه باطبع اذا فرقه ويسكن بالطبع اذا كان فيه .

ونرى من الاجسام التي قبلنا ما يتحرك الى اسفل منزاحا لغيره سابقا له وهو الاثقل ونعلم ان الاسفل الذي يطلبه هو مقابل الفوق والفوق من مستقرنا هوجه السماء والسماء محيطة بالارض من كل جانب فالفوق من كل جهة هو ما يلي السماء فالاسفل لا يتعدى لارض من الجهة الاخرى المقابلة لجهة ميله لانه يعود بذلك مستعليا نحو السماء فغاية السفلى من كل جهة هو غاية البعد عن السماء وغاية البعد عن السماء في داخلها من حيث هي كرة هو مركزها فاثقل هو الذي يتوجه اليه ويسكن فيه واذا تمثلت جسا واحدا كان مركزه على المركز وذلك الاثقل الاثقل هو الارض او ما يغلب الارض في تركيبه واما الماء فانه ثقل ايضا يتحرك الى اسفل حركة مغلوطة مسبوقه من الارض تعرف ذلك تمام المعرفة بموازن الاتقال حيث تزن بها الاشياء المتساوية المقادير بالمساحة ترى احدها يهبط هبوطا يصعد بالآخر فتعلم ان الهبط هو الاثقل فتعلم ان الحيز الطبيعي للارض هو المركز فيما يليه وان الماء ثقل ايضا لكن الارض هي الاثقل لانك ترى الماء يهبط ويصعد الهواء على قياس ما قلنا وترى انك لو احتفرت بئر اثم ملأتها ماء وطرحت فيها بعد ذلك ترابا لاستأثر بها التراب هابطا الى قعر الماء اولافا ولا مصعدا بالماء عن آخره ومستأثرا بموضعه ولو ان في تلك

(١) بها مش سح - فلا يتقابلان ولا يتباعد بعضهما عن بعض

التي راء ملأ بالهواء كزق وما اشبهه لرأيه يصعد على وجه الماء ويحصل في موضعه أولا ولا فتعلم من ذلك ان حيز الماء يسلي حيز الارض لانه تاتي في الثقل وان حيز الهواء يسلي حيز الماء لانه يسبق (١) الماء صاعد وترى النار كذلك بالنسبة الى الهواء فالنار الاخف والارض الاثقل والهواء يسلي النار خفة والماء يسلي الارض ثقلا.

- واذا اعتبرت ذلك في المركاب وجدت الارضية والمائية اغلب على اثقلها كالزئبق والذهب والنارية والهوائية اغلب في اخفها كاللدخان وبريك التامل ان تلك الخفة التامة في النار بحرهما وطاقتها وذلك الثقل التام هو في الارض يردوها وكثافتها حتى ان الكثيف اذا سخن صعد وطعا بحره وانطيف اذا برد رسب وتقل يبرده والبرد يكثف ويغاط كما يجمد الماء والحر يرق ويلطف كما يذيب الذهب والرماس لان الكثافة اكثر ايجبا بالثقل من البرودة واللطف اكثر ايجبا للخفة من الحرارة والحرارة تلطف ما تسخنه والبرودة تكثف ما تبرده لكن زمان التسخين للكثيف الاكثف انصر من زمان التلطيف له فان الارض تسخن قبل ان تلطف والهواء يكثف كما يبرد ويلطف كما يسخن والمتوسط بين الكثافة والطفافة كالماء لا يتساوى ذلك فيه لان البرد القوي يجمده والمضعف لا يكثفه ولا يخنه وتليل الحر يذيب جوده ويلطفه وشد يده لايزيده لطافة على ما له في اجمه والنار لا تبرد ولا تسخن ولا تلطف ولا تكثف وهي نار البتة وانما تغلظ في ذلك ما تشتمل فيه فالحر لا تلطف هو النار وحيزه الاعلى والابرء الاكثف هو الارض وحيزه الاسفل والهواء يسلي النار بحيزه كما يليه بحره ولطافته والماء يسلي الارض بحيزه كما يله ابرده وكثافته وحيز السماء فوق حيز النار ثم سماء مدهساء كل في حيزه الطبيعي الا ان هذه التي تليها تسكن في احيائها الطبيعية وتتحرك اليها ذات حرجها تخرج عنها حركة مستقيمة يدها في اقرب مسافة اليها على ما ترى ونرى السماء مع لزومها بحجمتها لجملة حيزها تتحرك في حركة مستديرة ولم ترجزها امن السماء تخرج عن موضعه حتى لم هل يودالى

موضعه بحركة مستقيمة ام لا ولا تازى (١) في الوجود اجسا مايرينا النظر والامتحان انها مركبة . من هذه الاجسام التى تليها فتتشكك بذلك في امر السماء ايضا هل هى طيعية او طباع اخرى خارجة عن هذه البطائع ام هى واحدة منها كالنار مثلا او مركبة من هذه كما ظن قوم من القدماء .

الفصل الثالث

في تتبع ما قيل من ان السماء لا تتخرق وتحقق القول فيه

فاما ان السماء لو قدر انه فصل منها جزء كما يفصل من الارض او الماء فانخرج عن - يزه وكليته صاعدا الى فوق او حط الى اسفل لكان يعود الى كليته وحيزه
 ١٠ ام لا . قيل فيه ان ذلك محال لا يمكن اعنى اخراج ذلك الجزء حتى يعود او لا يعود وذلك لانه لا يصح القول بعوده الى حيزه وكلبته ولا يسكنه في حيز غريب عنه واتج من ذلك ان السماء لا تتخرق فالما لا يسكن في الحيز الغريب فلان طبعه لا يقتضى السكن فيه مثل غيره من ذوات الاحياء الطبيعية والما لا يعود الى موضعه قاولا لان عوده يكرن بحركة نافلة من المكان الذى صار اليه الى المكان الذى زال عنه والطبع يحرك كذلك على اقرب الطرق وهو الذى على
 ١٥ الاستقامة والمتحرك على الاستدارة لا يتحرك حركة مستقيمة لان الشئ الواحد لا يمكن ان يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة وكأهم قالوا ان الذى يمنع انفصال هذا الجزء عن كله امر يكون بعد انفصاله وهو كونه لا يصح ان يسكن في الموضع الذى صار اليه ولان يعود الى الموضع الذى انفصل عنه لجعلوا الحالة التى تكون بعد الانفصال علة لعدم الانفصال وعلة منع الانفصال
 ٢٠ تحتاج ان تكون موجودة في الوقت الذى روم فيه الفاصل ان يفصله حتى يمنع من فصله والعود والمقام هما بعد الانفصال وما بعد لا يكون علة ما قبل في منع ولا يجاب اللهم الا فيما يكون بالروية فان المروى ينظر في العواقب فيقدم او يحجم بحسبها .

وتد عرفت الجواب العلى عن هذا في الجزء الاول وان هذا الاحتجاج ليس بحق وان ذلك جائز اعني الحركة المستقيمة الى الحيز والاستديرة في الحيز بالجسم واحد لا يمتنع كما لم يمتنع في هذه الطبائع ان تكون الطبيعة الواحدة منها تحرك الجسم على الاستقامة الى حيزه وتسكنه فيه .

- ثم انتقلوا من هذا القول الى ان حكوا بان السياء لا تنخرق قالوا لانها لا تتحرك حركة مستقيمة والخارق يحرك اجزاء المنخرق حركة مستقيمة مصعدة واهابطة اوالى الجوانب والسياء اذا انخرقت تحركت اجزائها متدافعة لدى الخارق فاما ان تبقي على ما هي عليه او تتحرك الى الالتحام وذلك بحركة مستقيمة وفي الاولى قسرية وعن قاسم خارق وفي الثانية مستقيمة طبيعية والفلك لا يتحرك واحدة منهما اما الاولى فلانه لا مبدأ لما نفع فيه فيلزم لذلك ان يكون حركته لاقى زمان وذلك لانا اذا فرضنا هذا قد تحرك في زمان مع عدم الممانعة وآخر فيه ممانعة تحرك مثلها في مثل ذلك الزمان اوفى اضعافه فان تحرك مثلها في مثل الزمان ساوى جسم متحرك بالقسر وفيه قوة ممانعة في قبوله التحريك عن القاسر لبرعته وبطئته جسما لا ممانعة فيه وهذا محال وان تحرك مثلها في اضعاف الزمان قسما الاضعاف على كل واحد منها فكان ما فيه نصف تلك الممانعة يتحرك مثلها في نصف الزمان ومثل مثلها في ثلثه وكذلك حتى ينتهي في تجزئة الممانعة الى محاذة زمان ما لا ممانعة فيه فتكون حركة ذى الممانع وغير ذى الممانع في زمان واحد واحدة وذلك محال .

- وهذا قول لا يستقيم اما اولاه لانه قد توجد حركة متحرك مقصور لا ممانعة فيه بل مساعدة وهى مع ذلك في زمان كالنا راى فوق وان حركتها وقذفها قسرا او كالبحريزج نحو المركز بقوة وكلاهما في زمان فان عني بالممانعة ممانعة ما فيه تكون الحركة كالهواء والماء فهناك ايضا مانع اما ان يحرك الى الوسط فانه لا يندفع جزء من الفلك الى اسفل الا خارقا لما يليه وفيه ممانعة سواء كان فلكا آخر او جسما من هذه الطبائع فان في الفلك قوة متحركة الى ما خذمعد ود على

الاستدارة فهي تمنع غير (١) ذلك المأخذ إلا أن تكون الحركة القسرية في مأخذ الطبيعة فتكون كالحجر المزجوج إلى أسفل وهو في زمان وإيضاً فان حركة كل فلك بسرعة محدودة وبطء محدودة تتوخاه القوة المحركة من غير معاقب يعاوقها فان المتحرك دوراً لا ينحرق بحركته شيئاً يتحرك فيه وحد سرعته وبطئه لا يكون من جهة المعاقب والمخروق وإنما ذلك الحد من السرعة والبطء تقتضيه قوته المحركة كما اقتضت حركته فهي تمنع عما عداه .

وأما القول بأن حركته إلى الالتئام إنما تكون عن قوة طبيعية ولا قوة طبيعية فيه فقول غير مقبول فان القوة بل الصورة التي بها الفلك هو ما هو تقتضي شكله ومقداره واتصاله وحركته وسائر أحواله تقتضي له في أجزائه الالتئام عن التفريق الذي أوجه فيه الخارق وقالوا أيضاً وكيف ينحرق ولا خارق له ولا صاعداً من أسفل فان الأجرام العنصرية والمركبات منها لا يصعد شيء منها إلى هناك إذ لا مصعد له لا طبعاً ولا قسراً أما الطبع فلا يحرك جسماً عن حيزه صاعداً ولا نازلاً وأما القسرفن الذي يتوهم أن رامياً يرمى حجراً أو سهماً ينتهي إلى الفلك فيخرقه ولا هابطاً من فوق من خارج الفلك فليس وراء الفلك شيء من الأجسام حتى يخرقه أو لا يخرقه .

وتقول في جوابه . إنما الكلام كان على أنه هل هو في نفسه يقبل الانحراق من خارج لو قدر وفرض أم لا لأعلى وجود الخارق والانحراق بالفعل وبكفي في ذلك أن نعلم أنه لا مانع فيه من ذاته عن قبول ذلك من خارج لو وجد ثم أنه منع الخارق من صاعد إلى اسماء من أسفل وداخلاً إليها من فوق وإعرض عن الكواكب التي كان أصل هذا النظر لأجلها حتى لما امتنع انحراق الفلك عندهم امتنعوا عن القول بحركتها في أفلاكها حتى لا يخرقها .

وقالوا بأن حركاتها المشاهدة إنما هي بحركات أفلاك هي فيها مركوزة وأفلاك تحرك الأفلاك وتكلفوا في ذلك تقديرًا وتعميماً ما لو جوزوا انحراقها لاستغنوا عنه .

- فأما السبب الذي دعا التثانين بهذا القول إليه حتى نحل له من نحل هذه الحجج فهو ما افوه - ما رأى المتقدم الكواكب الثابتة مع حركتها اليومية أتي من انشراق إلى المغرب دائرة حول القطبين والأرض على دوائر مختلفة بالانصر والكبر بحسب اختلاف بعدها وقربها من القطبين مختلفة في السرعة والبطء واختلافا بحسب دوائرها مع اختلاف مقاديرها بحيث تحفظ اوضاعها في القرب والبعيد بين بعضها وبعض بحيث لا تتقارب المتباعدة منها ولا تتباعد المتقاربة ولا يختلف نظام وضعها بحركتها غلب على ظنهم بل اعتقدوا أن حركتها بأسرها إنما هي بحركة الفلك الذي هي فيه وإنما تحرك بذواتها خارقة للفلك لنقد وتأنر بعضها عن بعض وتباعدت وتنازبت واختلقت اشكال اوضاعها بعضها عند بعض وبعد في انفسهم وتقديرهم ان تكون مقدرة السرعة والبطء من اختلاف دوائرها بتقديرها يحفظ الاوضاع حتى تشبه حركة جملتها بحركة فلك يدور على القطبين ومنطقة وتوقصده وقاصد للتشبيه لقد كان في غاية الصعوبة يحتاج الى حكمة بالغة وليس مما تقصده الحكمة وزادهم في ذلك اعتقادا ما عرفوه من حركتها البطيئة المختلفة لهذه في كل مدة مديدة وسنين عدة قد دروجة واحدة لها بأسرها على نسبة واحدة يحفظ لها القرب والبعيد من نقطة الاعتدال ولما حكموا بحسب هذا النظر على هذه الكواكب وهي الأكثر بان حركتها التي نشاهد لها هي حركة لها بانعرض من جهة حركة فلكها قضوا بمثل ذلك في الكواكب الأخرى القليلة (١) وهي السبعة المتنجرة ولم يروا أن يحكموا فيها بخلاف ما رأوه في تلك ولم يفتروا في الحكم في هذه وتلك بين كوكب وفلك وكوكب وفلك وتمحلوا الحركات المختلفة ما تمحلوه واحسنوا في تمحل من كثرة الافلاك والحركات وكان الاول من جهة الان وغلبة الظن والثاني ظنا تبع ذلك الظن فآراد الحكماء الطبيعيون ان يحكموا مثل ذلك بمحجج حكيمة تأتي مع الاية بالية تمحلوا ما سمعت وقاؤوا ما تلى عليك وجعلوا المسئلة كلية ومنعوها وجودية وفرضية فلم يثبت ما قالوه وعاد الامر الى الظن القوي والاعتقاد في

الثانية وانما كذلك لالان فللكها يقبل الانحراف اولايقبل والى الظن الضعيف
 النابع على طريق التشبيه للنظر الاول فى الكواكب المتحركة وقواء ما اتسق
 واستتب فى ارنيد الافلاك للحركات فكانت ذلك كذلك لالانع منع من
 الانحراف فانه لم يعلم بل لم يقل ان الكواكب ارادت ان تتحرك فى افلاكها
 فلم تستطع ان تحرقها بحركتها فيها فتتحرك الافلاك مساعدة لكواكبها كالفرس
 لراكبها حتى يقال ان ذلك لأن الافلاك لا تنخرق بل كذلك وجد ولا يمنع مانع
 من انحراف الجسم من ذاته الاصلابته بالقياس الى الخارق ولم يمرض له فى
 الاحتجاج المذكور ولا وجد واما يحتجون به عليه فكانوا يقولون وما الذى
 ينخرقها وهى اصلب من كل شىء بل الحدس القياسى يذهب الى انها لاصلبة
 فيها من اجل اشفافها البالغ لا نرى فيها ثدينا الا شف الطنف والالطف اشف
 فان عارض معارض بشيف البلور والياقوت وما اشبههما اجبتاه بانعلم ان تلك
 الصلابة فى امثال هذه انما هى من اجل الاكثف من عناصرها وهو الارض
 لا من اجل الالطف والدليل على ذلك ثقلها ولا يباغ مع ذلك الى اشفاف الماء
 لكثافة الارضية فكيف الى اشفاف الهواء الذى هو فى الغاية وان لم يكن فى
 الغاية فالسواء هى التى فى الغاية لانها لا تحجب عن ابعاد بعد واقصى عمق والظن
 الاغلب من ذلك ان كواكبها هى الصلبة لعدوها الاشفاف بالكلية واستتارة
 سطوحها عن ذواتها وعماقها بلها واقصى المساحة فى هذه المجادلة هى الموافقة
 على ان الاشفاف لا يمنع الصلابة كالبلور فاما من وجه آخر فقد يحكم الظن فيها
 بالصلابة لثلاث ينز من رقتها ولطافتها ان تنموج بتموج ما تحتها من الاجسام
 المنصرية بالرياح وغيرها فيخالطها ويمتزج بها كما يمتزج بعضها ببعض وتعرض
 للكون والفساد والتركيب والانحلال ونحن نراها على طول المدة على حال
 واحدة لا تتغير .

وعارض هذا الظن بان يقال ان ذلك الذى نجهده وتعلم به من الثبات وعدم
 التغير انما هو فى الكواكب الثابتة وفلكها الحامل المحرك لها وما فى المتحركة

- ففى الكواكب دون الافلاك ولا نعلم من حال افلاكها الا مثل ما نعلمه من الهواء المحيط بنا اللهم الا على طريق الحكم بحال ذلك الفلك فيها وما قيل من توج الرياح لا يلزم منه القول بصلايتها فان توج الرياح وتكدر الابخرة لا ينهى على ما سنده وتعلم السبب فيه الى اقصى حيز الهواء بل الى بعضه الا دنى وان اسمح الجبال لا يهب عليه ريح ولا يعلوه غيم ولا ينزله غيث فى وقت من الاوقات فكيف ان ينهى ذلك الى اقل فبقينا على ما ظننا فى الفلك ولطائفه التى نوههم سهولة انحرافه ولم يمنعه مانع .

الفصل الرابع

فى النظر فى السماء هل هى طبيعية او طبائع اخرى

- ١٠ خارجة عن هذه الطبائع او هى احدها او مركبة منها
وبحركة النار الى فوق بالطبع حكمتا بان حيزها فوق حيز الهواء والنظر بوضوح لثابتها شفافه كالهواء وان الذى فيها من نور يكون لاختلاط الدخانية والارضية بها نعلم ذلك من اننا نرى وسط ذؤابة النار شفافة لا يحجب ما وراءه عن ابصارنا وطر فيها حيث على الدخانية يكون كدرا مظلما وما بينها نيرا مضيقا والهواء الذى فى التنور الكثير الجمر الشديد الحرق يبرق ما يدخل فيه على بعد من الجمر
١٥ فهو نار وليس بمضى اذ لا دخانية فيه فالنور انما يظهر من النار على سطوح الاجسام المكشوفة والنار شفافة كالهواء فى المرأى وتحالفه بحرهما المحرق فاذا كان ذلك كذلك قلنا ان نظن ان السموات كلها نار شفافة يظهر نورها على كواكبها كظهوره فى جمر التنور لافى جوه
٢٠ فان عورض هذا الظن بحركتها الدورية اجيب بما قيل من ان الحركة الدورية لذلك الجسم فى حيزه والمستقيمة الى حيزه ولم يمنع ويقوبه مانع من حركة النار دورا اذا منعها السقوف الحاجزة عن حركتها الصاعدة وحركة الذهب اللذيب وغيره من الفضة والريصاص فى ذوبه وشدة حره دورا فيبطل هذا الظن مانراه من اختلاف الحركات فى الافلاك والكواكب فى السرعة والبطء

والماخذ والجهة ولو كانت كلها آثارا كانت طبيعة واحدة فلم تختلف حركاتها
وماخذها وجهاتها وإنما اختلفت الحركات والاحياز والافادار لاختلاف الطبايع
لماحالة فليس السماء ولا كواكبها نارا على ما ذهب اليه الظن ولو كانت السماء
وما فيها نارا او حارة لقد كان ما يقرب منها من اعلى الجو والجبال الشائعة
والارض العالية اشد حرا ولما كانت الشمس تسخن بطاوعها السهوات والارض
والكواكب اضعاف اضعافها فكيف كانت تخلص بالاصفان دونها وهى فيها
كقطرة فى بحر والامر فى ذلك بالعكس لان ترى الاعلى ابرد والمطر والبرد
والثلج يهبط اليها من اعلى الجو فذلك دليل كاف ايضا على انها ليست بنار
ولا حارة وهى طبايع اخرى وصعود النار ليس هو الى الفوق المطلق بل الى
فوق الهواء كما ان صعود الهواء ليس الى فوق المطلق بل الى فوق الماء وستعلم
فيما بعد كيف استدلوا على ان حيز النار فى مقر الفلك الى آثار العلوية وكذلك
تعلم ان السهوات وكواكبها ليست مركبة من هذه الطبايع فان المركب يسكن
بطبعه فى حيز الغالب من عناصره بل يقرب منه بحسب غلبته فيه فلو كانت مركبة
منها لما بعدت احيازها .

فان قيل ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء إنما هو لاختلاف الافلاك فى
العظم والصغر قيل ولم تختلف الافلاك وبما ذابمير بعضها عن بعض وطبيعتها
واحدة والامر فى الحركة بالعكس مما نظنه ايضا لأن الأبطأ بمقتضى هذا القول
يلزم ان يكون الاكبر لسعة مداره والاسرع يكون الاصغر لضيق مداره والامر
بالعكس فان اعظم الافلاك واوسعها مدارا هو فلك معدى النهار وهو اسرعها
حركة ثم ما يليه فما يليه فى الحركة اليومية ابطأ ثم ابطأ ان كان تحركها بالذات
وان كان تحركها بالعرض وتابعة لحركة معدى النهار لحركاتها التى لها نفاصتها
ابطأ منه كبرائهم ان الكواكب لا تكون نارا لأن النار شفاقة وهى كثيفة
لا تنشف عما وراءها بل تكثف ويحجب بعضها بعضا ولاهى مع كثافتها ارض
ولا ارضية فان الارض والارضى لا يتحيز فى الحيز الاعلى ولا يبقى الجسم
فى

- في حيز خارج عن حيزه الطبيعي ابداً وتوكانت نارية مركبة فكيف لا يخرجها
الاشتعال ويحلمها نارا ويبددها ويلاشيها ومابال انوارها مختلفة في اشتعالها وهي
لازمة لثلاث الاختلاف في ألوانها ابداً فبعض يضرب نوره الى حمرة وبعض
الى صفرة وبعض الى بياض وبعض الى كودة وما بال القمر يستعمل بعضه
وينطفئ بعض وينخسف فينطفئ بأسره وبعدم النور البتة فهي نور لا تار (١) •
ولست من هذه الطبايع بل طبايع اخرى وما لها من حركة ونور واشفاف انما
هو بالطبع لا بالقسر لدوامه على حالة واحدة ابداً .

الفصل الخامس

في ان السماء لا ضد لها ولا تعرض لها الاستحالة والتفساد

- ١٠ اقول ان الطبايع السبوية لا يضاد بعضها بعضاً ولا يضادها غيرها لان التضاد
يكون بين شيئين - احدهما للآخر تبعاً قبها على موضوع واحد لا يجتمعان فيه
ويتم ما غاية الخلاف فيفسد احدهما الآخر كالحراة والبرودة والبياض والسواد
ونحوهما فالتضاد يكون بين حائتين وصفيتين او صورتين لا يصح وجودهما في
موضوع واحد ومن شأنها ان يوجد الله على التعاقب ويرتفعان عنه وبينهما
وسائط والموضوع لها ينتهي بحركته من احدهما الى الآخر مجوازه على تلك
١٠ الوسائط كالبياض والسواد الذي يستحيل المستحيل بحركته عن احدهما الى
الآخر ماراً بالصفرة والحرة والخضرة والعبرة فالبياض ضد السواد والحراة
ضد البرودة والحركة الآخذة في مسافة متناهية بالطبع من طرف الى طرف
مضادة لمقابلها من ذلك الطرف الى الآخر فالخفيف ضد الثقيل واللطيف ضد
الكثيف وليس الشفاف ضد الملون وان كانا لا يجتمعان اذ ليس بينهما وسائط
وانما الضد ان معينان وجودان يفسد عدم اللون وعدم الوجود لا يضاد الملكة
من حيث هذا ملون وهذا شفاف بل الاشفاف احدهما الآخر والملكة لا تضاد
العدم اى لا تفسده فان الفساد عدم والعدم لا يعدم فالسماء لا تضاد من جهة
اللون باشفائها لاسماء ولا غيرها ولا من جهة الشكل لانه لا تضاد في الاشكال

- فان الاختلاف بينهما لا يتناهى فلو ضاد المثلث المربع لكان الخمس اولى بمضادته
والسدس اولى وهلم جرا الى ما لا يتناهى ولا يوجد بالفعل والضدان موجودان
بالفعل ولا الكرى يضاد الكرى ولا غيره من الاشكال ولا الحركات التى
فيها تضاد لانها كرية دورية تأخذ من نقطة والىها والىها من نقطة وليس
الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق لان تلك
الحركة بعينها يعود الى المشرق فمن حيث يبعد المتحرك بها من نقطة يقرب منها
لكون مامنه هو ما اليه ولو ضادت المشرقية للغربية لقد كانت يكون للحركة
الواحدة اكثر من ضد واحد لان الحركة على قوس نصف الدائرة تضادها
الحركة العائدة على تلك القوس وتضادها الحركة العائدة على القطر والعائدة على
القوس التى هى نصف الدائرة الأخرى والضد انما له ضد واحد .
- ولا الكواكب يضاد بعضها بعضا لاجزائها فانها (دورية ايضا - ١) ولا بالوانها
فانها كلها نيرة ولا بأشكالها اذ لا مضادة فى الشكل وليست ايضا حارة على ما سبق
بيانه ولا باردة فان البار دكله حيزه الوسط مما يليه ولا تضاد بالثقل والخفة ايضا
لانها ليست بقليلة فتضاد الخفيف والخفيف يضاد الثقيل اذا كان للخفة نهاية
محدودة كما لل نار مقر القلك وان فرضت النهاية ما بعد ذلك فلا .
- فان قال قائل ان الفلك الاول هو الأعلى وفى الخيز الأعلى يتحرك اليه بطبعه
لوازيل عنه الى اسفل عائدا صاعدا كما تتحرك الارض الى الوسط هابطة ونهاية
الصعود هو ذلك فهو الخفيف على الحقيقة ونهاية الهبوط هو هذا وهو الثقيل فى
الحقيقة .
- قلنا ان التسمية الوجودية والفرضية لا يشاح فيها من يفهمها بحسبها فلو اراد امرئ
ان يسمى الخفيف مافى الخيز الأعلى حتى يجعله أثقل الاول لم يرد عن تسميته لكن
من الذى يعلم انه هو الاول وليس وراءه غيره مما يشعر به او لا يشعر .
- وليس يرد هذا بان يقال ان اثارا اذا حطت قسرا تعود صاعدة باطبع فتسمى
خفيفة وهذا لا يحط بالقسر حتى يعود فلا يسمى خفيفا لان ذلك انما قيل على

ما من شأنه لأعلى ما يوجد كذات لا محالة وإقول إنها ليس من شأنها ذلك لم تثبت له حجة توجب الحكم به عليه .

- واما المضادة بالرطوبة واليبس فاما لا اعرفه حتى احكم فيه فانهم يقولون ان الرطب لا يسهل انخراقه واليابس ما يعسر انخراقه ثم يحكون على النار بانها يا بسة وهي سهلة الانخراق واسهل انخراقا من الهواء ويقولون ان اليابس ما يتجزئ بنفسه .
والرطب ما يتجزأ بغيره فان عنوا بذلك كلية الجسم (١) فكل جسم يتجزأ بنفسه وان عنوا الجزء من الجسم فالنار الصاعدة لا تتجزأ ولا تتشكل بنفسها الا كما يتشكل الماء المنحدر وما شا كله يستدق عند الطرف بعد غاطظه عند السيل ولا يستدق بحسب قوة جريته والدقة في النار في الطرف الصنوبري انما هي لاصحلال ما عند الصنوبرية بالتلاشي والانطفاء وليربقي لصعد اسطوانيا بل قطعة كبيرة تبتدئ من دقة وضيق بحسب المشتعل وتأخذ الى سعة بحسب الانبساط المتناسب في اخذه من عند المركز الى المحيط فهو في صعوده كالماء في انحدره الا ان هذا ينطفيء ويستحيل في صعوده ويتشكل ناقية بالصنوبرية وذلك لا يستحيل فبقى على اسطوانيته او ما يقارب الاسطوانية ويتصل هذا وينفصل ذاك وان قيل ان اليابس هو الذي اذا قبل شكلا بقي فيه وليس كذلك الرطب فليس كذلك .
النار ويحصل من معنى اليبس والرطوبة على معنى الصلابة واللين والكثافة واللطافة وقد قيل في ذلك فلا ضد للسهاء ولا مضادة بين السموات في حال من احوالها وطبيعة من طبائعها فاذا لم يكن لطبيعة الفلك ضد ولا فيها تضاد فليس فيها استحالة ولا فساد لان الاستحالة كما عرف من ضد الى ضد .

- وقد ظن قوم ان ظلمة القمر بعد استنارته في اول الشهر وانوره وخسوفه .
وكسوف الشمس استحالة وفساد في الجوهر الساقط وليس ذلك بحق لان نور القمر ليس مما هو له في ذاته وانما هو من الشمس فيعدمه (٢) بحاجز كثيف يحجز بينهما وهو الارض والشمس لا يعدم نورها في كسوفها وانما يحجبها القمر (٣) عن ابصارنا والفساد انما يطرأ على الشيء من جهة ضده والأضداد هي

(١) هاشم صف - كية الجسم (٢) سع - فيعدمه القمر بحاجز (٣) سع - يحجب القمر

التي يفسد بعضها بعضا فما لا يفسد ثم ان الفساد يكون بالاستحالة وذلك بحركة استحالة وفي زمان وكل شيء يكون في زمان فبعضه يكون في بعض الزمان والسما من حيث نعرفها ونذكره نعرفها ونسمع من عرفها لم تتغير ولم تستحل بنوع من انواع الاستحالة في كم ولا كيف فلم تسلم (١) نودا ولا انتقلت عن مكان ولا استبدلت ولا استحدثت حالة من الحالات المتضادة وما لا يكون من الاستحالة في بعض الزمان لا يكون في كلته لست اقول ما لا يعرف بل ما لا يوجد فان الاستحالة القليلة قد تكون في الزمان القصير ولا يشعر بها حتى يطول الزمان فيظهر الفساد وهذه مع طول الزمان لم نشعر منها بشيء من ذلك ولا لها حالة تقبل فيها ذلك فلا يدخل عليها الفساد كما لم تعرض لها الاستحالة .

وقد قيل انها ازيلية لا تزول ولا تعدم واحتجوا على ذلك في هذا العلم بحجج من جهة السماء تتعلق بما قالوه في الهيولى ولم تثبت وبالحركة المستقيمة التي منعوا وجودها في الفلك ولم تصح فمن احب ان يسمعها من قولهم فيسمعها ويعتبرها ويمارضها بما قلناه من معارضاتها فيقول بما يؤيده اليه نظره ذلك وينصرف صامرها عنه .

الفصل السادس

في طبائع الكواكب ومحو القمر وفي المجرة

واقول ان الكواكب اثنا بتقوا المتغيرة بسيطة الجواهر لا تركيب فيها (٢) لأن التركيب اما ان يكون من اجسام متشابهة فهو اتحاد واتصال وليس بتركيب كأجزاء الماء اذا اجتمعت واتصلت واما ان يكون من اشياء مختلفة اختلافا بال تضاد وقد صح انه ليس في الافلاك تضاد ايضا ولو تركبت من اشياء مختلفة الطبائع لقد كانت اجزاء التركيب مختلفة الاحياز الطبيعية ولكانت تتنازع متجادبة الى التفرق طالبة لاحيازها الطبيعية لان الحيز الطبيعي مطلوب بالطبع فكانت تتفرق ويدخل عليها الفساد ولا يدخل الفساد والاستحالة على الطبيعة

(٢) سح - فلم تصلح كذا - ولعله قلم تستحل (٢) سح - فيها

الفلكية فهي اجرام بسيطة وهي باسرها كرية الاشكال لان شكل البسيط
البسط الاشكال وهو الكرى والبسيط متشابه والكرى متشابه فالكرية اولى
الاجسام بالا جسام البسيطة وبغيرها اذا بقى على طبعه فكل شكل طبيعي كرى
وكل ما ليس بكرى فليس بطبيعي .

- ولا يعترض باشكل انبيات فانها عن النفس المشكلة للركب لا عن الطبائع التي
في اجزاء التركيب وكذلك فيما يكون بالقمر والصناعة هو غير ما بالطبيعة
فاما انوارها فقد ظن قوم انها ليست كلها منيرة بل المنير منها الشمس فقط وانوار
الباقية من نورها باشراتها عليها كالقمر وليس ذلك بحق فانها لو كانت كذلك
لظهر فيها عدم النور والهلاكية في التزايد والتقصص لاجل البعد والقرب من
الشمس كما في القمر .

- وقد اجيب عن هذا قتيلا ان ذلك انما يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون
له وجه الينا ووجه اليها فاذا قاربها في المحاذاة كان الوجه الذي يلينا مقابلا
للذي يلينا فلم يكن فيه نور واذا بلغ اقصى البعد منها كان الوجه الذي له اليها
هو الذي الينا فامتلا نورا وبينهما تختلف حاله في الزيادة والتقصان بحسب القرب
والبعد واما تلك فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذي لها الينا هو بعينه الذي
الى الشمس فلا يعرض لها فيما نشاهده محاق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان
وهو قول تخميني غير لازم وكما كان النور للشمس بذاتها لا من جسم يبر آخر
يشرق عليها كذلك يوجد للكواكب .

- وقد شيد هذا قوم باختلاف انوارها اللازم لحالة واحدة ابد الكمرة المربخ
وبياض المشتري وظلمة زحل وبالجملة عدم تشابه الالوان في الابداد وهو مما يغلب
الظن ولا يقطع به لان نور الشمس يشرق على مختلفات الطبائع فترى الوانا مختلفة
فيقول قائل ان ذلك لاختلاف جواهرها وطبائعها في الكثافة وغيرها ونور
الشمس عليها واحد في الاشراق الا ان اغلب الظن هو ذلك والاثار التي توجد
في القمر قد اختلف القائلون فيها فمنهم من ذهب الى ان الاثر يرى فيه وليس

فيه كما يرى في المرأة لصقاله وهو شكل الارض وليس يحق لنا ان نرى في المرأة البعيدة شكلا ولا تنتهي ابصارنا الى ادراك شيء في المرأة الاعلى حدى من قرب قريب خصوصا اذا استنار وجه المرأة بنور ساطع من شروق الشمس كنور القمر ثم لو كان كذلك لقد كانت يرى كريا او كالكرى ولم ير على ما هو عليه وقد قالوا ان تغير كريمة لتغير كرية الارض بالجبال وليس كذلك لان الجبال في الارض كتضريس او خشونة في سطح كرة ولا يكون لها من البعد عندنا المنظر قدر ما يؤثر في الكرية فكيف لمثلها المرى في المرأة .

وقال قوم انها اجسام اخرى موجودة في كرة القمر كثيفة خشنة لا تقبل النور من الشمس وليس يحق لان الخشونة لا تمنع قبول النور فان الالمس من الجدران والخشن كالمنقوش مثلا يقبل النور بعد أن يكون كثيفا وليس من الاجسام ما لا يقبل النور سوى الشفاف فبقي ان تكون اجساما سودا فان الانوار تظهر الا لوان ونحن نرى جرم القمر ملونا بسواد فيه اشفاف على ما تراه ابصارنا ولم يتحصل لمن تقدم في ذلك قول يعتد به اعني في عو القمر وما فيه من الاثر المخالف للاستنارة وقد قال قوم انه مصور بصورة وجه الانسان (١) ففيه عيان وحاجبان وانف وفم والطبيعة لا تشكل عبثا فالعيان يجب ان تكونا انور من باقى الوجه لا مظلمة اللهم الا في العميان والحاجبان على العينين حاجبان يدفعان ما يجرى من عرق الجبهة الى العين والفم باب البطن الذى فيه يدخل الغذاء وليس من ذلك ما يوجد للقمر فالذى نعلمه من ذلك هو أن ذلك الجزء او الاجزاء غير المستنيرة في القمر مخالفة الجوهر للجوهر باقية .

والذين هربوا من هذا خوفا من القول بالتركيب ما اصابوا لان العيان لا يدفع والتركيب على هذا الوجه لا يمتنع فان للكواكب مع جوهر الفلك تركيبا ايضا لمركب هو فلك مكوكب وانما المزاج غير موجود فيها وهذا الجسم او الاجسام المخالفة لطبيعة القمر في كرة القمر كالكواكب في الافلاك واما ما هي وكيف هي فلا تعلم .

- واما المجرة فان الاشبه من امرها انها اجسام كوكبية يصغر آحادها عن منال (١) ابصارنا وجمعتها في الفلك كالأقمار الا ان هذه مستتيرة في غير مستتير وتلك غير مستتيرة في مستتير والذين قالوا انها آثار في جونا من اعالي الهواء وكرة النار يبطّل قولهم كونها لا يرى لها اختلاف المظاهر كما يرى للأشياء المختلفة الأبعاد في جهة واحدة عند اختلاف الملاحظات وما رأينا من الكواكب ما يختلف نسبتها اليها في البعد والقرب بل تبقى على اوضاعها منها كغيرها من الكواكب في فلكها ولا تزيد ولا تنقص فان كانت صحايبه المرأى فهي في فلك الكواكب الثابتة مثلها في لزوم المكان من الفلك ، وقد قال قوم ان وراء هذه الافلاك فلك نير منير (١) وليس بشفاف وهو معدل النهار وماتلوا حقا والارأيناه ولم تحجبه الافلاك التي لا تحجب صغار الكواكب كالسها .

١٠

الفصل السابع

في حركات الافلاك والكواكب ومحركاتها وغاياتها

- قد وجد الراصدون من النجوم حركات الكواكب مختلفة فنها حركة تشبهها يأسرها آخذة من المشرق الى المغرب وهي التي تكون في كل يوم وليلة دورة واحدة مثل حركة الشمس وحركة اخرى مقابلة لها تتحرك بها من المغرب الى المشرق ظاهرة في بعضها وهي السبعة المتحيرة وخفية في الثابتة عرفت بتبادى الارصاد على طول الزمان بالنسبة الى نقطة الاعتدال الربيعي والخريفي وحركات بالعرض لهذه المتحيرة شمالية وجنوبية وحركات سريعة وحركات بطيئة لها ايضا ورجعات واستقامات لبعضها وهي الخمسة دون الشمس والقمر وكلها حركات دورية تقطع في الاسطرلابات وغيرها من الآلات قسما متشابهة ولما سمع الراصدون ان السماء لا تنخرق اعرضوا عن نسبة الحركة الى الكواكب في الافلاك وجعلوها للافلاك بكواكبها والافلاك الذي يشاهد البصر انما هو حركة

٢٠

(١) سح - مثال . (٢) كذا - في الاصلين ومقتضى السياق - فلكانيرا منيرا - ح

الكواكب دون الفلك لكون الفلك متشابه الجوهر والاحاطة فلا تختلف نسبتة
 البناء في الوضع اختلافاً قد ذكره ابصارنا لان السابق منه كاللاحق عند البصر لانه
 محيط بنا فتشابه الحركة في الاحاطة والاجزاء وليس كذلك الكواكب، واصل
 الرأي في القول بحركات الافلاك بالكواكب لا بحركة الكواكب في الافلاك هو
 كون الحركة دورية على شكل الفلك ومنطقة حركته وكون الثابتة وهي الاكثر
 مخفولة الوضع بالتجاور الدال على انها في فلك واحد يتحرك بها حركة على قطبين
 ومنطقة وأجروا حكم التحيرة (١) في حركاتها ذلك المجري وتحلوا البطئها وسرعتها
 واستقامتها ورجعتها وشمالى حركتها وجنوبها عللا اتسق لهم بها القول بذلك
 ووافق بعضهم بعضا وجعلوا لكل كوكب عدة افلاك مختلفة المراكز والافطاب على
 ما يعلم تفصيله من تعاليمهم كل ذلك حتى اتسق لهم حركة الافلاك بكواكبها ووافق
 بعضهم بعضا وجاء من اراد أن يقول في ذلك قولاً حكيماً بلمية وتعليل فقال ان الفلك
 لا ينخرق اى ليس قبول الانحراف موجوداً في طباعه من خارق موجود ولا
 مفروض وقد سلف جواب هذا وبقي الحكم في ذلك على اغلبيه الظن لاعلى اليقين
 المحفوظ بالعلم وعرفوا بالارصاد نسب الحركات الى الزمان في القبلية والبعدية
 والمعينة عرفوا القرائن والمسامات والكسوفات والخسوفات بالتفصيل
 والتحرير وذلك بالآلات استخراجها بأنظار وبراهين هندسية مبرهنة الصحة
 والدلالة فهذا هو علم النجوم من حيث ينظر في ذلك بانه كذلك وكيف هو وامالم
 هو وطلب العلة الفاعلية والغائية فيه فمن مطالب علمنا هذا ونبتدئ اولاً بطلب
 العلة الفاعلية وهي المحركة للأجرام الفلكية .

فنقول ان المحرك بالذات لكل متحرك يكون اما طبيعة واما قسراً واما ارادة
 ويخصمون باسم الطبيعة ما يحرك بالتسخير وعلى سنن واحد ويعنى بالتسخير انه
 يحرك بغير معرفة ولا روية كالجحر في هبوطه والارادة معلومة وهي معرفة
 الفاعل بما يفعله وعزيمته عليه والتسرف من شيء خارج عن المتحرك يحركه على
 مقتضى طباع المحرك اودويته لا على مقتضى طباع المتحرك ودويته والسواء

لا يجوز ان تكون حركتها سرية لان القسر اذا دام يطل الطبيعة ويفسد المطبوع ويحيله الى مقتضاه وهو فعل الاضداد باضدادها والسعوات لاضد لها ولا تضاد فيها فلا فساد لها وحركتها دائمة كذلك فليست بقسرية ومن القاصر فان كل قسر لجسم عن طبع لآخر (اوارادة - ١) فاما ان القسر الدائم يطل الطباع ويفسدها فعلوم من جهة مالد بنا من المتضادات وافساد بعضها بعضا ٥
فما السموات مقسورة عن حركتها (٢) الدائمة قالوا ولا حركتها بالطبيعة المسخرة لان جوهرها الباقي المشرق بالخيز الا على والانوار لا يجوز ان تشعر ولا تكون له (٣) معرفة بما يفعل ولا يكون حركة نفسا عارفة ويوجد ذلك فينا معشر البشر الذين اجسامنا مركبة من الاضداد والاعلى فيها الكثيف الغليظ وهذا القول انما يعطى الاولى والاخرى .

وانما الحجة الطبيعية البرهانية على ذلك هي ان الاجرام السماوية تتحرك دورا فتأخذ من نقطة الى مقابلها وتعود من ذلك المقابل اليها ولا يجوز ان تكون طبيعة واحدة تحرك الحركتين المتقابلتين بالطبع فان ما منه في الحركة الطبيعية مهر وب منه بالطبع وما اليه فيها مطلوب بالطبع وكيف يعود المتروك طبعاً مطلوباً بالطبع والمطلوب طبعاً متروكاً بالطبع وايضاً فان المتروك بالطبع ١٥ والمطلوب بالطبع يحرك الطبع عن احدهما الى الآخر في اقصر مسافة وهي الاستقامة والا فالدورية فيها مع الميل عن ميل آلى بقياس المستقيم فلا تكون الحركة الدورية طبيعية ولا هي قسرية فهي ارادية عن (٤) محرك عارف مرید عازم فاعل والروية كالتبيعة ايضاً في كونها لا يكون المطلوب عندها متروكاً والمتروك مطلوباً الا لأسباب متجددة بعد الطلب والترك زائدة على معنى ٢٠ المطلوب والمتروك من حيث هما كذلك والا فالمرید لشيء ما من حيث هو ذلك الشيء يريد ابدًا ما دام المرید على حالته التي معها ولاجلها اراد او المراد على حالته التي معها ولاجلها ارید فالحركة الدورية لا تتراد من جهة الطلب

(١) من سع - (٢) سع - على حركتها (٣) كذا - ح (٤) سع - وعن .

والحرب فلها ذائلت شعري تراد ألعينها ومن حيث هي حركة أول الأمر ينال بها والحركة لا تراد من حيث هي حركة لان كل مطلوب بها أولا فاولا متروك أولا فاولا وكل تجدد منها تصرف وكل تصرف منها تجدد وكل موجود منها معدوم وكل معدوم منها موجود ولواريدت لعينها لما تعين لها جهة ولا مأخذ ولا سرعة محدودة ولا ببطء محدود فالحركة لا تراد لعينها وانما تراد لشيء مما فيه الحركة المكانية لمكان والاستعالية لكيفية فالوضعية الدورية لما ذا ودوامها لما ذا فان الحركة تنقطع بل المحرك يكف عند بلوغه بالحركة الى ما لاجله حرك فالحركة الدورية الدائمة التي لا تكف محركها اما لان ما لاجله لا ينتهي اليه اولاته اذا انتهى اليه في وقت تجدد له ارادة في غيره ولا يجوز ان تكون السباويات (١) تتحرك ابدا الى غاية لا تنتهي اليها فان ما لانهاية له لا يوجد ولا يكون سببا فانها الحركة ولو كان كذلك في حركة ارادية لقد كانت غاية العذاب فان المريد يزداد عند القرب شوقا والشوق يؤدي مع عدم النيل فالأذى الدائم يقترن بالشوق الدائم الى غاية لا تنال ولا يفرج السبب الغائي في الحركة الدورية عن ما فيه الحركة اعني عن وضع فكيف يكون هذا الوضع .

فنعقول ان المتحرك انما يتحرك بالقياس الى ساكن او الى متحرك آخر مخالفة في حركته في مأخذ وجه وسرعة او ببطء ولو تحركا معا في الجهة والمأخذ والسرعة والبطء لما اقرقا فحركتهما ان كانتا بقياس الى ثالث يفارقاه معا فان الحركة مفارقة بقرب وبعد فاذا لم توجد مفارقة ولا مفارق فلا حركة واحق ما كانت الحركة بالقياس الى ساكن ولا ساكن فيما تشعر به سوى الارض وما عليها والحركات السباوية تستكبرها العقول وتكبر حركاتها عن ان تكون بالقياس الى الارض ولاجلها وان كان قد قال بذلك من قال انها لاجلها ولاجل ما فيها من كون وفساد فبالشروق يكون الكون وبالغروب الفساد والعرضية اما ثلثة تختلف الفصول وتمتلي البطون وتنبجل المعادن والنبات والحيوان شتاء وولادها ربيعا وصيفا وفسادها خريفا فلو كانت الافلاك دون النجوم لما اختلف اختلاف الاوقات

- الفاعل لنش^١ الحيوان والنبات ولو كن نيرات بلا افلاك لازحق اثبات الاضواء
على الكون والقضاء ولو لم يكن الفلك المائل عن معدل النهار لتساوت الفصول
ونشأته احوال التواحي وعلى هذا التسق في التعليل وهو ابعضه حق في الان
والايجاب لافي الم والتسبيب فان الاشرف الاجل من العال والاسباب لا يكون
لاجل الادنى الاسفل والالكان المعلوم علة العلة اعنى علة غائية للعلة الفاعلية
ويزداد بهذا معرفة في الحكمة الالهية بل كان هذا الادنى هكذا لان ذلك الاعلى
هكذا ولم يكن ذلك الاعلى كذلك ليكون هذا هكذا والا لاطرد المعنى في العلة
والمعلول فكانت العلة الفاعلية ابدا معلولة معلولها من حيث يكون لها المعلول
علة غائية وهذا مردود باوائل الافكار واقصى الانتظار لحركة كل سماء وكوكب
انما هي بالقياس الى ما هو اعلى منه لا بالقياس الى ما هو دونه اما من حيث هو
ساكن وذلك هو الاولى وما من حيث هو متحرك حركة مخالفة يقع لها من
الاتراق والاتصال والمباعدة والمقاربة ما يقع بين ساكن ومتحرك فاذا تحرك
المتحرك الادنى بالقياس الى متحرك اعلى فالاعلى ليت شعري بالقياس الى ماذا
يتحرك أباقياس الى الادنى وتعود المسئلة دورا ام بالقياس الى الاعلى من الاعلى
فلا يتناهى واذا تنهى فالى ساكن لا محالة (١) فقد وجب الساكن الاعلى قبل المتحرك
الاعلى الذى هو قبل المتحرك الادنى فاطلبه بعقلك وان لم تجده بحسك فاما لم هذه
الحركة المستبدلة العائدة او ائلهاعلى او انحرها فان الجسم الادنى المحوى يشناق
بطباعه الجسم الاعلى الحماوى له شوق الارض والماء وغيرها الى احيازاها
الطبيعية وكله يشناق كله بنسبة الكل الى الكل وبعضه يشناق بعضه وجزؤه
يشناق جزؤه بنسبة الاجزاء الى الاجزاء ونسبة كل جزء من المحوى الى كل

(١) بها مش الاصلين - ما نصه - فائدة - وجدنا بعد هذا التصنيف كلاما
لابقراط في كتاب سماء الاسابيع يقول فيه ان الارض والفلك الاعلى قائمان
ثابتان - وفيه ايضا ان الارض وسط لا يتحرك وان العالم الاقصى لا يتحرك -
تولا مرسلات بغير حجة .

جزء من الخاوى كنسبة كل الخاوى الى كل الخاوى وكل الخاوى في كل الخاوى
 ملازم ابدا وكل جزء عند كل جزء لا يمكن ان يكون ابدا لان الجزء اذا كان
 عند جزء فليس عند غيره من الاجزاء فلولم جزء جزء ابدا لفارق غيره ابدا
 ولا يمكن ان يكون الملزوم ابدا المفارق ابدا واحدا في الطبيعة بالقياس الى
 شيء واحد فالحركة تلقى بكل جزء من الخاوى كل جزء من الخاوى في اوقات
 مختلفة في الزمان اذ لم يمكن اجتماع ذلك له في زمن واحد فالسكون يمنع ذلك
 ويخالف مقتضى الطبع فالحركة الدورية في الابنية وشوق المتمكن الى مكانه
 والتمحيز الى حيزه اولى من السكون واخرى على سنن الطباع والسكون اشبه
 بالقسر وطلب الالية الموجبة للسكون اوجب من طلبها للحركة على ما قيل فالحركة
 الدورية بارادة شوقه تلقى باجزاء المتحرك اجزاء ما فيه الحركة في الاوقات
 المختلفة لامتناعه في وقت واحد فلذلك استمرت ابدا في الوجود ولزوم الحد
 الواحد في السرعة والبطء .

ولا تعترض في هذا الوضع بان المتصل لاجزاء له واذا ذكر ما سلف من ان
 الجسم لا وحدة له بل وحدته بالاتصال وكثرته بالافصال وغيره مستمرة
 لازمة في كل حال قبل الفصل وبعده والا كان الفصل يفصل الشيء عن ذاته
 ولا اثنية (١) فيه وذلك محال فان المفصولين غير ان قبل الفصل والفصل
 يميز الغيرية ويكثرها بعدد محدود وهي في اتصالها غير محدودة بل غير متناهية
 كما سبق لك شرحه فبالحركة يكون كل المتمكن المشتاق الى مكانه في كل مكانه
 المشتاق اليه على استبدال غيريته لغيريته في غيرية الزمان التي حالها تلك الحال
 في الاتصال .

ثم ان الكواكب في افلاكها كلاجزاء المتغايرة المقتضية لذلك في اجزاء الفلك
 الخاوى لفلكها بنسبة المكانية ووصول كل واحد منها الى كل مداره (٢) في
 زمان ما والى اجزائه في اجزاء ذلك الزمان فهذه لمية الحركة الدورية .

(١) صف - ومالا اثنية - (٢) سع - مداره منه .

- قال قوم ان حركة الافلاك عبادة وذلك حق لان العبادة الثقات المعاول الى علته وتقبله بها فيما بنحوه وكل حاو من الافلاك علة وكالعلة للمحوى بل نفس الحاوى معشوقة لنفس المحوى من حيث هي العلة القرينة لها والمعشوق مطلوب بالطباع والارادة والجسم الحاوى معشوق لنفس المحوى من حيث هو جسم لتلك النفس والاقوة والطباع او ما شئت سمى الى ما يأتى الكلام فيه وكذلك هلم جرا من معلول الى علة حتى ينتهى الى العلة الاولى وهذه احق بالعبادات .
- قال ارسطو طاليس ولا يشفق عليها مما يشفق عليها الطبيعيون وهو انها تتعب بدوام الحركة فان التعب انما يكون لقوة تنصرف على مقتضى قوة اخرى كما تنصرف ابداننا بطباعها على مقتضى ارادتنا النفسانية والعقلية والسيويات طباعها محركتها ونفسها المحركة هي طباعها فلا تنازع فيها ولا تجاذب ولا تقاوم فلا تتعب بل ولا يتكلف كما لا يتكلف الساكن بل حركتها في اعدام التعب والكلفة اولى من سكون الساكن وسكون الساكن منها لو كان لكان اولى بالكلفة والقسر الموجب للتعب وكانت تشبه حاله حال الواقف منا على شكل واحد مدة طويلة فهو اتعب واشقى من المتحرك على اختياره فاما كيف يكون متروكها بالطبع مطلوباً بالطبع في الزمانين فلان الكون عند الموضعين في الزمان الواحد لا يمكن فالى كل متروك نزاع لاستحقاقه الكون عنده وعن كل مواصل التجاذب لا مستحقاق غيره من النزاع اليه ما استحققه هو فيتصل الشوق والحركة ويكون الترك لاجل الطلب لا الطلب لاجل الترك فهذا ما نقوله في الحركات العقلية واما القوى الفعالة والعلل المحركة للسماوات على التفصيل والاستقصاء فسيأتى في خاتمة هذا العلم وفي العلم الالهي .

الفصل الثامن

في المبادئ والقوى المحركة والمسكنة

للاجسام التي في داخل الفلك

فاما القوى والطباع الخاصة بواحد واحد من بساط الاجسام التي في داخل

الفلك التي نعين لها احيازا تسكن فيها وتتحرك اليها فقد سمى كل واحد منها طبيعة ونسرا سم الطبيعة بانها القوة التي تفعل على سنن واحد من غير ارادة ولا معرفة فانهم رأوا الارض ابدا تهبط الى حيزها من الاعالى التي ترتفع اليها على مسافة مستقيمة والماء يهبط من حيز الهواء والهواء يصعد من حيز الماء والنار من حيز الهواء كذلك ايضا لا تتوقف في حركاتها تلك وسكوناتها على روية ولا معرفة فان ابخر الهابط الطالب للحيز الاسفل لولتي في طريقه ما يقف في وجهه (١) لما انصرف عنه متميلا للهبوط وليس كذلك النار الصاعدة والماء الهابط فانها اذا لقيا حاجبا عرجا عنه ساثلين صعودا وزولا والنار في ذلك اكثر من الماء اعنى في هذا التعرج عن الصاد عن الوجهة الى المقصود من الحيز لان النار اذا ردها راد مفرع تعود هابطة حتى تجد تخرج فتصعد منه والماء اذا صا د ف مقرا سكن فيه ولم يعد صاعدا والنار لا تبقى نارا في غير حيزها الا با اتصال مدد الاستحالة اليها وكل من الباقية يبقى في غير حيزه زمانا لا يستحيل ولا يفسد فيه والاكثر في ذلك الارض ثم الماء ثم الهواء .

وقد قيل ان هذه العناصر اربع هي الارض والماء والهواء والنار فالارض اكدتها ويلها الماء والنار الطفها ويلها الهواء ونرى خامسا هو التلج فانه في الكثافة بين الارض والماء وقيل ان طبائعا اربع حرارة وبرودة ورطوبة وبيوسة ويحدونها بحدود لانطيل بذكرها فقد قلنا في الحدود ان هذه وامثالها من البسائط لا تحديل يحدبها فتكون مبادئ الحدود منها لانها اوليات حسية لكن الحرارة والبرودة منها يقال باشتراك الاسم على اشدوا ضعف الحرارة النار وحرارة الهواء وعلى مختلفات الذوات متشابهة عند الحس حرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الحيوانات فان الحار يقال عليها في اشتراك الاسم .

فيل في الكلام القديم ان النار اربعة اصناف نارا ناكل ونشرب ونار تشرب ولا ناكل ونار تأكل ولا نشرب ونار لا ناكل ولا نشرب وارادوا بالنار الحرارة فالنار التي ناكل ونشرب هي الحرارة التي في الحيوانات التي بها يحيل المأكول

والمشروب الى طبائعها وزاجاتها والنار التي تأكل ولا تشرب هي حرارة النار المحرقة المعلومه والنار التي تشرب ولا تأكل هي الحرارة التي في النبات والنار التي لا تأكل ولا تشرب هي النور والانوار كأنوار الكواكب وهذا كلام ركيك يرجع الى اصل صحيح وهو اختلاف جواهر هذه الحرارة وذواتها فان الحرارة الغريزية التي في ابدان الحيوان غير حرارة النار على ما ستعلم فيما بعد . ويتضح لك بدلائل مصدقة مقبولة وحرارة النار غير حرارة الشمس فانها لا تقويها بل قد تضعفها وحرارة النبات غير هذه ايضا فاما الاكل والشرب فن الاعتبار العامة لان معناه الاحالة وكلها تحيل ولكن اقل واكثر واشد واضعف فالحرارة اسم مشترك لبسائط محسوسة متشابهة عند الحس مختلفة الجواهر والانواع .

واما البرودة فانها واحدة انما تختلف بالاشد والاضعف قال قوم ان البرودة ليست من المعاني الوجودية وانما هي معنى عديم بالقياس الى الحرارة كالظلمة للنور (١) وما قالوا حقا لان الاعدام لا تفعل فان الظلمة لا تحيل غيرها الى طبعها والبرودة تفعل فان البارد يبرد كما ان الحار يسخن .

واما البيوسة فهي طبيعة الارض وقوامها وهي غاية الكثافة والرطوبة هي طبيعة الماء وقوامه وقد حددوا اليابس بانه الذي يعسر انحراقه وذلك الحد اولى بالصلب والرطب ما يسهل انحراقه وذلك اولى باللين فانهم يقولون ان الهواء رطب والنار يابسة فان ارادوا بذلك ان اليابس الذي يعسر انحراقه فما النار يابسة لانها تنخرق بسهولة والماء ايبس منها لانه اعسر انحراقا منها وان قالوا انها تحبف بالاحراق فسيأتى جوابه فيما بعده (ويبين ان ذلك بالعرض - ٢) وكذلك الرطب ان ارادوا به اللطيف الذي يسهل انحراقه فالتنار اارطب من الماء والذي يدل عليه العرف اللغوي القديم هو ان الرطب والرطوبة اسم اقوام الماء الجارى لا اقوام الهواء بل هو باللطافة والركة اولى فانهم يقولون رطب الهواء اى خالطته اجزاء مائية ولو ارادوا بالرطوبة اللطافة والركة لقد كانوا يقولون كثف الهواء او يبس

باجزاء المائية لارطب اذا كان معنى اليبس عسرا لا تحرق ومعنى الرطوبة
 سهولته وقد يقوون عن الهواء الذي تختلط به الاجزاء المائية انه كثف وانه
 رطب معا فليس معنى الرطوبة اللطافة في عرفهم وانما هي اسم لقوام الماء بعينه
 لاما هو اكثف ولا اللطف منه ويقولون ان اليابس هو الذي يحتاج من نفسه
 والرطب هو الذي يحتاج بغيره وذلك في اجزاء العناصر لا في كليتها وبهذا المعنى
 يرجع معنى اليبس الى الكثافة والرطوبة الى اللطافة فلا تكون النار يا بسة بهذا
 المعنى لما يرويه من اشكال الشعل وانحيازها فان ذلك لسيلائها الى فوق كالماء
 في جريانه الى اسفل ولولا ذلك لما انحازت الابحيز من غيرها كالماء حتى تلحق
 بكليتها وترى الكثافة يفعلها البرد كما يجبد الماء ثلجا واللطافة يفعلها الحر كما يذيب
 الثلج ماء وترى بين غايي الحرارة والبرودة استمرارا على الاتصال
 في الزيادة والنقصان (في - ١) كون الاعلى فالاعلى احر والاسفل فالاسفل ابرد
 ولا تراه كذلك فيما بين الكثافة واللطافة بل يتشابه حال كل واحد من هذه
 الخمس من اوله الى اخره في كثافته ولطافته فلا يكون فرق بين اجزائه العالية
 والسافلة في ذلك ولا تشابه في الحرارة والبرودة فاعلى الارض وظهرها لا يخاف
 باطنها في الكثافة من حيث هذا ظاهر وعال وهذا باطن ومستغل وكذلك
 اعلى الثلج وقعره واعلى الهواء وادناه واعلى النار وادناها فان هذه
 الخمس والاربعة تخالف كليات بعضها بعضا في اللطافة والكثافة في ان الاعلى
 منها اللطف والسافل اكثف ولا تختلف اجزاء كل واحد منها في نفسه من
 هذا الوجه وتسخن الارض وتبرد وهي على كثافة الارضية تسمى ارضا
 وهي حارة وباردة ولو خرجت في القوام عن حد كثافتها وبسها الى قوام الماء
 لما سميت ارضا وكذلك الماء يسخن ويبرد وهو ماء ولا يرق حتى يصير
 كالهواء في قوامه وما النار فانما هي نار بحر ها الشديد المحرق لا برة كالهواء
 ولا بكثافة كالحديد فصورة ما عدا النار منها التي يحسبها عرف وسمى هي قوامه
 اعنى كثافته ولطافته المعروفة الحد عند الحاس وان لم يحددها النطق لآحره

يردده لانه يسخن ويبرد وهو من ارض او ماء او هواء فيكون كل واحد من الهواء والماء والارض حاراً وبارداً وهو هو والحرارة المحددة الشدة بالاحراق هي صورة النار التي يحسبها سميت وعرفت فاققسام هذه الطبائع باختلاف القوام ظاهر الان الحرارة والبرودة تراها فيها اسباباً فعالة وهي في

- ٥ بعضها طبيعية وفي بعضها عرضية ، التي هي فيها طبيعية لا تشدد ولا تضعف وهي هي كالحرارة في النار والبرودة في الثلج وهما ضدان في الحر والبرد الطبيعيين ولعل الماء في الطبع كله جامد يسيل بالحر والهواء والارض كلها باردة تسخن كذلك ايضا والحر بالطبع الذي هو النار يسخن ما عداه بخفوة عرضية فاذا حاله الى حده منها صارت له ذاتية والاستحالة في الماء والثلج والنار والهواء ظاهرة فان الحرارة تحيل الهواء نارا محرقة والثلج ماء سيالاً والبرودة تحيل النار هواء وتطفئها والماء ثلجاً وفي الارض فان احالة الحرارة لها وتغيرها عن الكثافة الى الرقة واللطافة تظهر ظهوراً عرضياً في اشياء ارضية كالذهب والفضة والرصاص حيث تذيبها وتجريها كما تجدها البرودة وتعدها ولا يرى مثل ذلك في الارض الصرفة فالحرارة والبرودة هي القوى الفعالة فيها تجميدا واذا به وتحريكا وتسكيثا فعلا اوليا وبواسطة .
- ١٥

- وقد قال قوم بل فيها قوى غير محسوسة غير هذه هي صورها الطبيعية وقواها الفعالة الاولى التي بها تتحرك الى الاحياء وتسكن فيها لان الماء يسخن ويبرد وهو ماء بقوامه وثقله الذي بالقياس الى الهواء واذا افرطت عليه السخونة خف حيثئذ ولطف فالقوة التي تحركه الى طلب الخيز وتصرف عنه الحرارة وتعيده الى البرودة هي قوة غير محسوسة بها هو ماء وليس كذلك فان حره مع كونه ماء من جهة الجوار المتسلط عليه من النار والهواء الحار والشمس المسخنة بشعاعها ويرده عن ذاته وعن جواره الذي يستبدله له فانه انما يبرد اذا بعد عنه النار والهواء الحار وشعاع الشمس وجاور بارداً كالارض والهواء البارد الا ان برده حيثئذ يزيد على برده جواره ويحود مبرداً له فان الماء يبرد في
- ٢٠

الهواء الحار يردا يعود على الهواء المجاور فكثافة الماء الباقية اقتضت البرودة الزائدة على تبريد الحار ولولم يستبدل في مجاورته بردا بجرلا برد ولولم يصدر عنه برد زائد على برد المجاور لما عاد مبردا للجوار فالبرودة تقتضي الكثافة وتقلعها والكثافة (١) تحفظ البرودة وتقويها وليس هناك قوة أخرى وكذلك الأرض الان الكثافة والطفافة محدودة بمحدود هذه الخمس والحرارة والبرودة غير محدودة بل تنحصر بين طرفين بالشدة في الضدين وتتصل في الزيادة والنقصان من الطرف الى الطرف غير واقفة عند حد حتى يكون قعر الماء ابرد من سطحه وان لم يكن اكثف وقعر الأرض ابرد من سطحها وان لم يكن اكثف ويعترض على هذا بجملة بواطن الأرض شتاء وبردها صيفا وانما ذلك بالتحصا ما اكتسبته الأرض من حر الصيف وثباته عند كثافة السطح بالبرد في البحرة لا تتحلل وعكس ذلك في الصيف وغلط من الحس بالقياس الى الهواء المحيط باللامس في حره وبرده فان بواطنها ابرد من الهواء الصقي في الظاهر وحر من الشتوى والاعماق العميقة جدا باردة ابداء بعد ها عن تسخين الشعاع والهواء ويشد بردها لما قيل صيفا فالقوى الفعالة في هذه الاجسام هي الحرارة والبرودة والآثار المنفعلة هي الكثافة والطفافة مع الحرارة عن الحرارة والبرودة عن البرودة ١٥ البرودة وترى الخفة والثقل اللذين بهما طلب الاحياز ينشئان عن اللطفافة والكثافة اللتين تنشئان عن الحرارة والبرودة والحرارة تحرك الكثيف الى فوق وتلطفه فتصعد بمرارته ولطافته فتعين اللطفافة الحرارة على الاصعاد وتعاوق الكثافة وتضاد البرودة والفاعل الاول في هذه يسمى طبيعة فيقال هذا طبيعته الحرارة وهذا طبيعته البرودة وتسمى هذه الاربع اوالخمس طبائع . ٢٠

فاما القول بانها تفعل افعالها ولا تشعر ففيه موضع نظر للنظار فان الشعور والمعرفة عرفناه في غيرها من الفاعلين بنطق الناطقين منهم وقول الواحد عن نفسه اني شعرت وعرفت وعلمت ولا يصح ذلك في غير الناطقين فيبقى الامر مجهولا عندنا فلا نعلم هل يشعر الفاعل او لا يشعر فنستدل حينئذ باختلاف الافعال

- على اختلاف الموجبات فنقول ان الدابة ما اكلت الشعير وتركت اللؤلؤ والصبر
الاذوق مثل ذوقنا شعرت منه بموافقة المأكول واستطابته وكراهة التروك
ومباينته فيلزم على ذلك ان نقول وماترك البحر جهة الفوق وطلب جهة الاسفل
الا وقد شعر بموافقة هذه ومباينة تلك ويتعذر حينئذ الجواب والرد فلا يقدر
القاتل ان يقول انه توجه الى هذا وترك ذلك ولم يفرق بين هذا وذاك فقد فرق
وشعر لاحالة ولكن في الشعور زيادة ونقصان وشدة وضعف وسعة وضيق
ومنه الشعور بالشعور ومعرفة المعرفة فالناطق يعرف بأنواع كثيرة من المعارف
وليستثبت ويعرف انه يعرف وبذلك المعرفة ينطق ويدل على انه يعرف وغير الناطق
يعرف بمعارف وليستثبت فيذكر ويتصرف بحسب ما يعرف وما لا يعرف (١)
انه يعرف ولا يدل على انه يعرف وينطق والنبات يعرف بمعارف اقل وليستثبت
ولا يعرف انه يعرف فلا يذكر والجناد يعرف بمعارف اقل والضعف ولا يشعر
بمعرفة فكل يفعل بمعرفة فارقة بين مطلوب ومتروك وتختلف المعرفة بالاكثير
والاقل والاشد والاضعف ويفعل بحسب ما يعرف فتتفنن الافعال بتفنن المعارف
فهذه الطبايع الاربعة او الخمس في الاجسام العنصرية اعني الداخلة في تركيب
المركبات من الكائنات الفاسدات قوى فعالة بشعور ومعرفة فارقة بين مطلوب
ومتروك وضد ومناسب لاحالة وستزداد بهذا معرفة فيما بعد .

الفصل التاسع

- في اتصال هذه الاجسام واتصالها ووحدتها وكثرتها بالذات والعرض
قد سلف القول في اجزاء الاجسام وتجزئها وما قيل فيه وانتهاء النظر الى حد
يقتضي الزيادة وهذا موضعها فان الحال في الوجود المحسوس من ذلك مختلفة
في الاجسام الموجودة اما السموات وما فيها من الكواكب فعلى حال واحدة
ابدا ان خربت السماء كواكبها بحركتها فيها وان تحركت السموات بكواكبها
واما الاجسام العنصرية فنارها وهواؤها وماؤها متصلة بطبايعها وتفصل اذا
انفصلت بأسياب عنصرية مفارقة بين الاجزاء المتشابهة منها كنار في هواء

او هواء في ماء وكذلك في سائرهما فاذا زال الفرق الحار جاز عادت الى الاتصال
 فهي متصلة بالذات والطبع منفردة بالعرض والقسر والاتصال بعد الانفصال
 يعيدها الى ما كانت عليه من الاتصال قبل انفصال لا تجدد في ذلك فراقا فانقول فيها
 هو الذي انتهى اليه حد النظر هناك وبقيت الزيادة في الارض التي اذا انفصل
 متصلها بفواصل لم يعد الى اتصاله مع زوال الفاصل واذا تشكل جزؤها بشكل
 بقي على شكله مع زوال المشكل فالارض والارضيات من المعادن والنبات
 والحيوان كلها هكذا فمتصلها ينفصل بعسر ومنفصلها لا يتصل بسهولة ويبقى
 على اتصاله واكثر الموجود فيها رمال وتراب متجزئة الى اجزاء صغار
 ويتسلط عليها التصغير بالندق والسحق الى حد يخفى آحاد الاجزاء عن ابصارنا
 ويبقى كذلك ومتصلها تؤثر فيه حرارة الشمس والنار والهواء تجزية وبحقا
 كذلك ايضا وانما متصل بالماء اذا خالطها محالطة بالغة في المزاج ويغلب الظن
 على ان الارض الصرفة هي التراب لان كل ما عداها اذا استحصلت منه المائية
 بالتجفيف والاحراق عاد الى الترابية - قيل في الكلام القديم الكل كان من
 التراب والى التراب يعود كذلك يظهر وبه تشهد الآثار الطباعية والصناعية
 وان لم يكن الكل فهو الاكثر والاكثر فننظر الآن في هذه الاجزاء الترابية
 وهل لها مقادير واشكال بالطبع يعيدها اليها عدم الاتصال الممازج بالمائية الواصلة
 بينها اوليس لها شيء من ذلك في الطبع بل هو موكول الى الاسباب العارضة مثل
 السحق والندق ونحوها .

فنقول قد سبق القول بان كل شيء له حالتان مختلفتان فصاعدا لا يخلو من احدها
 فلا بد ان يكون له احدها بالطبع لان الواحد الذي لا يخلو عنه اما ان يكون
 له عن ذاته او عن سبب خارج عن ذاته فان كان له عن ذاته فهو الذي بالطبع
 وان كان عن سبب خارج صح ان يجر د وجوبا او فرضا عن كل سبب
 خارج عن ذاته ولا يتجر د حينئذ عن احدها فالذي يبقى له منها مع التجريد هو له
 بالطبع والارض بحسب هذا التقرير اذا رفعت عنها اسباب الوصل كاملا
 والامتزاج

والامتزاج به واسباب الفصل والتجزئة كالسحق والمحرق والمفرق إما ان تبقى متصلة متحدة كالماء في البحر وإما ان تبقى اجزاء متفرقة كالرمل والتراب ولا يمكن غيرها ونرى كل متصل منها كالأحجار الصلبة ونحوها إذا اشتغلنا باستشاف رطوباته واستخراجها منه بجملة النار المصعدة لها عاد هو إلى الترابية في التجزئ والصغر وكلما امعنا في ذلك ازدادت اجزائه صغرا ٥

وإذا جمعنا بعضها إلى بعض من غير خلط داخل فيما بينها من ماء أو هواء لا يتصل بعضها ببعض كغيرها من الأجسام ولا يعود لها اتصال إلا بالماء فيألفها يتصل وباستخراجها ينفصل فالذي لها بالطبع إنما هو الاتصال والانفصال إنما هو لها بسبب خارج عن طباعها وهو الماء فهي في هذا الاتصال تنتهي إلى حدود من الصغر هي التي لها بالطبع لا محالة ولا قبل فيها الانقسام لأجل أنها بالطبع ولها ١٠

بحسب ذلك أشكال هي الكرية لا محالة فالحلأ واقع بينها إبداء الهواء والماء أو النار فإن كان الحلأ فهي على مقتضى الطباع وإن كان غيره فهي مترتبة إما بالماء ويصل فيما بينها ويتحد به في الوصل والمزاج اتحادا لا يقارقه بالحركة وإما بغير ذلك فيفترق بالحركة فتراه في الهواء تصعد غبارا كما يظهر لك في شعاع الشمس وفي النار دخانا وفي الماء الغالب كدورة ورأسها طينا لاختلاطه بمائية ١٥

تكافئه أو تقاربه في المقدار وإما مع غلبة المائية فيعدم الاتصال ونبقى متحركة في الماء مثل حركتها في الهواء طافية راسية ألا ترى أن النار تذيب الثلج ماء وتحيل الهواء نارا إذا تسلطت عليها ولا تفعل في الأرض كذلك بل تصعد لها فتصغرها وتصغرها تصعد لها لأن التصغير يحصل عن فعل النار فيها على وجهين أحدهما بتحريك الاجزاء من مركز وما يقاربه إلى محيط وما يقاربه فبذلك ٢٠

الاجزاء تتفاوت في أوائل حركاتها وتباعد في أواخرها فتتفرق والثاني بخروج المائية الواصلة فيما بين الاجزاء فأنها تسخن أسرع من بخونة الأرض وتصعد أسبق فتخلص الأرضية إلى اجزائها الأولية ولذلك ترى التصعيد يؤثر في التصغير ما لا يؤثره الدق والسحق لاستنشافه الرطوبات المائية الواصلة بين الاجزاء

ولا تمنعها الحرارة ولا تذيبها النار كما تذيب الثلج والأشياء المركبة من الأرضية والمائية كالذهب والنفضة وغيرها وكذلك لا يجمد البرد الماء أرضاً بل تليجا فترى الأرض تدخل في الكون وانفساداً بالاستحالة عن اليبس إلى الرطوبة بل بالمزاج والاستحالة عن البرد إلى الحرارة وحال الأرض من حيث هي كذلك هي التي يسمونها ييوسة لامن حيث أنها لا تنفخرق جهلتها بل من حيث أن اجزاءها الأولى لا تتجزأ لكثافتها .

فإن قال قائل كيف لا تتجزأ ولم لا تتجزأ لأنها لا يتصور ذلك فيها بالفرض أولاً لأنه لا يخرج الوجود وكونه لا يخرج إلى الوجود لعدم الأسباب الفاعلة أم لعدم القبول والانفعال .

- ١٠ قلنا إما كيف لا تتجزأ فإنها لا تتجزأ في الوجود أي أن ذلك لا يحصل في الوجود كما قيل وإما في الوهم والفرض فلا يستحيل ذلك ويلزم من قال بامتناعه من الردود والمحالات كل ما قيل - وإما لم لا تتجزأ فلعدم الأسباب المجزية إما النار والحرارة فأتيت في تصغيرها إلى الحد الذي انخرجت الأجزاء المائية الواصلة فيما بينها كما قيل وإما الصعود من المضيق إلى السعة الذي يوجب تجاذباً بين الصاعدين على الخططين المتباعدين فقد انتهى تفرقه بينهما إلى الحد الذي أزال الوصل العرضي بالمائية القابل للافصال بتجاذبها إلى التباعد وبعد ذلك فلا يبقى تجاذب إذ لم يبق جزآن بل واحد واحد وقد لا يبلغ هذا الموجب إلى أن يفرق بين أجزاء متمزجة لاستحكام (١) مزاجها مع دخول الأرق والالطف فيما بينها فيصعدان بقوة الحروهي بعد متمزجة كما يصعد لحمًا قبل أن يرمده في شرار النار فكيف إن يفرق الاتصال الطبيعي الذي لا بين له وليس فيه اثنتان يتجاذبان وإما القطع والسحق فإن الأصلب يقطع أو يسحق الأقل صلابة والأصلب في المركبات هو الأكثر أرضية مع مزاج محكم بالمائية والصلابة إنما جاءته من أرضيته لا من ما تتيه الخاطلة لها وإذا قلت هذه الرطوبة تكسر وتفتت وانفحق كالزجاج وإذا كثرت انطرق ولم ينكسر كالذهب بل ينقطع بما هو

- اصلب منه وانما عظمت مقادير الاجزاء الصلبة بالاتصال الذي حصل بالامتزاج مع المائية ولو وجد من اليا بس بطبعه جزء كبير لظهر انه اصلب من كل صلب من المتزجات وانما الصغر اخفى صلابته عن حسنا فهو في ذاته وبطبعه اصلب من كل صلب من المركبات ولا يوجد الا مثله من نوعه فلا يكون اصلب منه ولا يحق احدهما الآخر ولا يقطعه لانه ليس فيه رطوبة واصلة لاقليته فينشق ولا كثيرة فينطرق وينقطع او ما هو اقل صلابته منه لايته بالخلاط المتزج معه ولا يقطع اللين الصلب فقد عذمت الاسباب المصغرة فصارت الاجزاء التي اليها انتهى التفصيل بالتحليل لا تنجز فعلى هذا الوجه ومن هذا القبيل وجد في الاجسام اجزاء لا تنجز لاني كل جسم ولا على كل وجه قيل بما نأخذه المناقضون وجادله المجادلون .
- واذ قد عرفت هذا فقد عرفت الحال في غير الارض من الماء والهواء والنار .
- فان اتصا لها (١) بالذات وانقصا لها بالعرض وانفصال الارض بالذات وانصا لها بالعرض ولين هذه بالذات والبساطة وصلابتها بالعرض والتركيب المزاجي (بالارض - ٢) وصلابة تلك بالذات والبساطة ولينها بالعرض والتركيب المزاجي فقد عرفت بهذا ما سبق الكلام فيه في الفصل الذي قبله من حديث اليبس والرطوبة والصلابة واللين والكثافة واللطافة على اتم ما يكون من المعرفة .

الفصل العاشر

في اسباب الحركة العرضية والسكون للأجسام العنصرية

- قد سبق القول بان كل حركة قسرية تعرض لجسم ما فمن حركة طبيعية لجسم آخر وكل حركة بالعرض فمن حركة بالذات والاجسام العنصرية لا تتحرك بالطبع عن احيازها ولا فيها بل بالعرض والقسر وتعود اليها بالذات والطبع لكن القسر والعرض يكون لبعضها عن بعض كالنار تسخن الماء فتحركه صاعدا بالتبخير والتصعيد والهواء يسخنه ايضا بحرارة فيصعده ويبخره وتحركه الرياح حركة قسرية موجبة مفرقة ثقالة من مكان الى مكان وليس ذلك عن طبيعة النار ولا عن طبيعة

الهواء من حيث هـ كذلك ولو كان ذلك لاستمر الحاصل منه ابداً على سنين واحد وليس كذلك فان الرياح تهب تارة فتتحرك الماء والتراب ثم تسكن والنار تنسلط على كل منها بقربها منه فتسخنه وتحركه ثم تبعد عنه فيبرد وتسكن فالسبب الاول غيرهما وطار عليهما اما النار فمن مثل فعل الانسان حيث يقدحها بالزناد ويستخرجها ويربها بالآلات الصناعية فتشتعل منها الاجسام المستعدة للاشتعال هـ بها ثم يقربها من الماء فتسخنه وتبخره .

واما الهواء فتحرك ارضي كالحيوان والناس وباسباب سماوية نظراً عليه من حركات الاشخاص السماوية التي تقرب في افلاكها بعد بعد وتبعد بعد قرب ويجتمع بعضها الى بعض بعد افتراق ويفترق بعد اجتماع فيؤثر في الاجسام العنصرية خصوصاً في الارض والماء منها حرا بعد برد وبرد بعد حر وصعودا بعد هبوط وهبوطا بعد صعود وفي الهواء تحريكاً وتموجاً بعد ركود وسكون لتسخين ايضاً وتبريد في موضع دون موضع بوجوب حركة منه او اليه بعد سكون او سكوناً بعد حركة فتتحرك بذلك الاجسام العنصرية في اجزائها بالتوزيع والتخيير فتصعد اجزاء وتهبط اخرى وتقبل اجزاء وتدبر اخرى وتنبأ من اجزاء وتنبأ من اخرى فتتصادم المحركات في حركاتها الى الجهات المختلفة فينشئ بعضها ببعض فيختلط ويمتزج انواع الامتزاج وتصعد به لان يتكون بها انواع الكائنات الفاسدات فلا يقر منها عنصر بمجده ولا يتحرك بمجلته ولا تفتر الحركة في اجزائه الى سائر جهاته والقوى الطبيعية فيها منازعة مجاذبة في اعادتها الى الاحياء الطبيعية فتجتمع لها من المحركات القسرية والطبيعية والعرضية والذاتية حركات مختلفة الى جهات مختلفة في اوقات مختلفة فنشبه بذلك السموات في حركات الاجزاء وثبوت العلل (١) في الامكنة والاحياء الطبيعية وانما سكنتها الحسكة الناطمة للوجودات لصددها للفعال والتأثر والتحرك (٢) بهذه المؤثرات السائية فان احسن احوال القابل المتفعل في قبوله الفعل من القاعل المتحرك وانم استعداد هـ وتمكينه له يكون بالسكون لحركاتها عن الاحياء بالقسر وبالعرض

وعودها اليها باطبع وبالذات وقد تركب حركاتها من طبع ونسروما بالذات وما بالعرض كالجهر المدرج الى اسفل والنار المقدوفة الى فوق لانهما تجمع لهما حركة الطبع والقسر والنار الصاعدة بيد الانسان المتحرك الى فوق تجمع لها الحركة بالذات وبالعرض وبالعكس على الخلاف فباختلاف هذه الحركات والسكونات من هذه الاسباب المختلفة تتكون من هذه العناصر المتضادة بقوؤها والمتقومة وافعالها المختلفة واحوالها المتباينة انواع الكائنات المتفنة وبقاتها على احوالها وزوالها عنها بمدد مقدرة بين تأثير الفاعل وتبول القابل وموافقة الاسباب الخارجية الذاتية والعرضية فينتهي كونها الى فساد وفسادها الى كون وحركتها الى سكون وسكونها الى حركة .

- ١٠ . والاجسام الفلكية لما لم تكن معرضة للانفعال والكون والفساد والاستحالة والتغير بل للبقاء والثبات والفعل والتأثير في الكائنات الفاسدات لم تسكن بل تحركت في امكنتها حركة لا تخرجها عنها بل تكون اولى بلزومها وبمحفظ نسبتها اليها من سكونها فيها ألا ترى ان الحيوان يتحرك ليفعل ويسكن ليفعل كالأجنة في الارحام والنوم للهضم فقد خالفت الاجسام العنصرية المنفصلة الاجسام السبوية الفاعلة بان تلك متحركة وهذه ساكنة واشبهتها في حركة الاجزاء مشابها المعلوم للعلو والآخر للثقل فعمل هذا الوجه فعمل حركات الاجسام العنصرية والطبيعية القسرية الذاتية والعرضية في طلب الآن والكيف والم (١) بحسب هذا النظر الطبيعي فعند تمام الاعراض انتهى البحث عما ضمنه ارسطوطاليس في كتاب السماء والعالم وما يتصل باستقصاء النظر فيه - والحمد لله مستحق الحمد والشكر .

(بسم الله الرحمن الرحيم)

وبه استعين وعليه أتوكل واليه أنيب - ١)

الجزء الثالث

من العلم الطبيعي من الكتاب المعتبر من الحكمة يشتمل
على المعاني والأعراض التي تضمنها كتاب ارسطوطاليس
في الكون والفساد وتحقيق النظر فيها وهو أحد عشر فصلا

الفصل الأول

في التغير والاستحالة والكون والفساد بقول كلي

- قد عرفت فيما سلف من الكلام في المبادئ ما الهوى وما الصورة والوازم
والواحق من الخواص والأعراض التابعة فالتغير يقال لكل ما يصير به الشيء
غيراً من مقوم (٢) أو عرض فهو أعم الحوادث كما يصير الحار بارداً والبارد حاراً
والقصير طويلاً والثالث مربعا والنطفة حيواناً والحيوان ميتاً والمتحرك ساكناً
والساكن متحركاً والاستحالة يقال على استبدال الأحوال في زمان كسفونة
البارد وبرد الحار وصعود الهابط وهبوط الصاعد كل ذلك في الأعراض
والأحوال والكون يقال لحدوث الصورة في الهوى بل في المركب بل
لحصول المركب على ما هو عليه بهيولاه وصورته وقد عرفت أن الصورة هي
الأصل ويتبع حدوثها في الهوى حدوث خواص وأعراض ويتبع عدمها
زوالها والفساد يقال لعدم الصورة من الهوى بل لعدم كون المركب من
مادة وصورة على ما كان عليه من جهة الصورة فن الكون ما هو طبيعي كما
تكون الحيوانات عن النطف والنبات عن البذور ومنه صناعي كما يتكون
الكرسي عن الخشب فالصورة أيضاً منها طبيعية كالقوى الحيوانية والنباتية
ومنها صناعية كالهياكل والأشكال والألوان المعمولة بالصناعة البشرية

(١) من س (٢) بها مش س - ن - من صورة

- وتد يشتركان في العلية اعنى الصناعة والطبيعة فيكون احدهما سببا قريبا والآخر بعيدا كالزرع بالحراث والبذر والسقي والتربة بالترية الموافقة فتكون الصناعة مقربة بمدة ممددة والطبيعة فاعلة مكلمة وقد يكون الامر بالعكس كاليجاد الموضوعات للآلات من المعادن والنبات وتصويرها وتشكيلها بالصناعة فالطبيعة فيها ممددة مقربة والصناعة مشكلمة متممة بحسب الصورة المقصودة والعرض المطلوب فالكون انما يقال من ذلك لفعل الطبيعة ويخص به دون فعل الصناعة وان قيل عن الصناعى فعل طريق النقل والتشبيه في اشتراك الاسم والمكونات (١) تنتقل من حال الى اخرى في زمان كالخاربرد والبارديسخن وفي غير زمان كالحيوان يموت والجنين يتحرك والكون يخص من ذلك بما يكون في غير زمان فالذى يكون من ذلك في زمان قد يعد لما يكون في غير زمان كالغروس والبذور فانها تغرس وتسمى في زمان وتحل فيها الصورة الثانية (٢) في غير زمان ثم تنشؤ وتنمو في زمان وتثمر في زمان (٣) اعنى بروتة الثمرة عن الشجرة ثم ترفى في زمان ثم تفسد في غير زمان كما (٤) يموت الحيوان فالكون والفساد من جملة التناوب هوللصور دون الاعراض وما لا يقبل الاشد والاضعف والاقل والاكثر دون ما يقبلها فان الذى يقبلها يتبدى ويتبدى وتشتد ويكلى في زمان بعضه في بعضه وكله في كله والذى لا يقبل ذلك ولا بعض له حتى يكون في بعض الزمان فلا يحدث في زمان وعليك بالطلب في كل صورة وعرض فالكون يقال لحدوثه ما لا يقبل الاشد والاضعف والاقل والاكثر ولا يحدث في زمان والفساد لمقابلته واما ما يقبل الاشد والاضعف فيتغير من حال الى حال في الشدة والضعف والزيادة والنقصان فيحدث في زمان ضعفه في ضعفه وبعضه في بعضه وقوته في قوته وكله في كله فيقال لتغيره وحدوثه استحالة والاحوال المتغيرة في الشدة والضعف هى من الاعراض اللاحقة للصورة الثانية التى بها الشئ هو ما هو والكون هو حدوث الصورة التى بها هو ما هو وعلى ما قرأه تكون الصورة الصناعية مشاركة للطبيعة في مفهوم الصورية من حيث ان بها الشئ هو ما هو
- (١) مع- المكونات (٢) صف- النباتية (٣) مع- غير زمان (٤) مع- ثم يموت

الانها لا تشاركها في معنى الكون لان هذه زمانية تحدث بحركة وفي زمان
 باعدوا ضعف واكثر واقل وان كان في ذلك نظر فلا نستقصيه الآن لان الغرض (١)
 الآن لا يقتضيه فالكون والفساد والاستحالة والتغير كله بحركة وعن حركة
 وزمان (٢) وفي زمان الا ان منه ما يكون بفضه في بعض الزمان وكله في
 كل الزمان وهو المخصوص باسم الاستحالة والتغير ومنه ما يكون تمام استعداد
 المادة له في زمان ويوجد هو في طرف ذلك الزمان وذلك هو الكائن الفاسد
 وقدمتينا ذلك اعني الكون والفساد بمحجج كافية عن الاجرام السماوية وكواكبها
 ذوات الحركة الدورية ووجدناه في الاجسام العنصرية وعرفناه انه يتم بسكون
 المتغير والقابل وحركة الفاعل او بتغير كليهما معا حتى يقرب الفاعل من القابل او القابل
 من الفاعل قربا بعد بعد وبعدا بعد قرب يوجبان كوننا بعد فساد وفسادا بعد كون
 فان العنصر في حيزه الطبيعي لا يتحرك ولا يتغير بطبيعته بوجه من وجوه الحركة
 والتغير واذا لم يتحرك ولم يتغير لم يكن فيه كون ولا فساد ولا استحالة ولا استعداد
 فالكون والفساد والحركة والاستعداد في كل عنصر قابل يكون عن سبب
 خارج محرك ومغير ومعد وبصور وذلك المحرك المتحرك بعد ما لم يتحرك لانه
 يغير ويحرك تحركات الاستحالات والاستعداد والكون (٣) والفساد في هذه
 العناصر عن اسباب تتحرك اليها وهي في احوالها او محركها الى غير احوالها فهي
 اسباب خارجة عنها اما عن واحد منها لو احدث منها كتحريك الماء عن النار التي
 هي احد العناصر وهي غيره او عن خارج عنها باسرها كتحريك الشمس
 بالاحتقان والتبخير وهي غير العناصر كلها فعمل الكون والفساد في العناصر هي قواها
 المتضادة والاسباب المؤثرة فيها وبها اما فيها فكحركة الشمس يسخن الماء فيصعده
 الى حيز الهواء واما بها فتأثير الكواكب الدار في المجتمعة بعد اقترانها في
 تهيج الرياح وتوحيج المياه واصعاد الغبار والنقع من الارض بها فاذا تصنعت
 الاجزاء استعدت لقبول التأثير من التغير المحيل فان احواله الجزء الصغير اسهل
 من احواله الجزء الكبير واذا بعدت عن احوالها ودخلت في احوالها ضدادها

- تمكن ذلك الضد من الفعل فيها لقوته في حيزه وضعفها بغربتها وكثرته وقتلتها فيبرد حارها كالهواء ويسخن باردها كالارض والماء وقد عرفت ان الارض هي الاكثف والابرد والنار الاحمر والالطف والماء على الارض كثافة وبردا والهواء على النار لطافة وحرا وان السموات غير مكيفة بهذه الكيفيات المتضادة فمهي حارة ولا باردة وان من خاصية الانوار كشعاع الشمس ان تؤثر في الارض والماء الكثيفين حرارة باشر اقا عليها فاذا سخنا بحر الشمس عكسا السخونة على ما يليهما من الهواء فصار حارا خصوصا اذناه وبقي ما فوق ذلك السخين ابرد منه وهو الذي على نلل الجبال الشاخنة والذي منه في الاغوار يخالطه البخار الحار والدخان والغبار ويبقى ما فوقه مالم يسخن بذلك باردا بالقياس الى الارض والماء المتسخن بشعاع الشمس باختلاف شروق الشمس وغروبها ١٠ في الاوقات بطول النهار وبقصر الليل فيشتد الحر ويضعف البرد في الصيف وفي البلاد الطويلة النهار وينعكس الامر في الشتاء والبلاد القصيرة النهار فيستولى البرد على الارض والماء من طبعها فتجمد المياه وتنعدق الابحرة في الجحور تهبط منه مطرا وثلجا ونكن الحرارة الشمسية في الجواطن الفائرة من الارض فتمتزع (١) الابحرة في اغوارها ثم يتبدى طول النهار فتقوى الحرارة فيبرز من ذلك الامتزاز انواع النبات ويعتدل الهواء في الحر والبرد فيبريه ويربي اجسام الحيوانات ويذوب الثلج فيمد الاودية والانهار فالاستحالة تتردد في هذه العناصر فتسخن الباردة كالارض والماء وتذيب الثلج ماء وتبرد الحار من الهواء وتجهد السائل من الماء وتطفىء النار وتقسدها وتلهب الهواء نارا فان النار لا تبرد وهي نار بل تنطفى كما لا يمحى الثلج وهو ثلج جامد بل يذوب فالاستحالة في الحر والبرد في العناصر الثلاث دون النار فانها تكون وتقسد ولا تسخر وتبرد والارض تسخن وتبرد ولا تطفئ وترق والماء والهواء يبردان ويسخنان والماء يكتف ويجمد ويرق ويلطف فعلى هذا الوجه يعرف التغير والاستحالة والكون والفساد في عالم الازداد.

الفصل الثاني

فما يتغير ويستحيل ويتكون ويفسد من هذه الاجسام الاول
 اما الاجسام السبوية فقد بان من امرها ان النغير انما بعرض لها في حركاتها فقط
 ولا تعرض لها الاستحالة والفساد لبراتها عن الضدية وبعدها عن الاضداد واما
 الاجسام العنصرية فالارض منها تتغير بان تسخن وتبرد وتتحرك بالحرارة الى
 فوق وبالبرودة الى اسفل وتخالط الماء والهواء والنار ويعرض لها بذلك
 الاختلاط اتصال وانفصال فاما ان تتغير في الجوهر والقوام بان تكون وتفسد
 فمالم يظهر للحس ولم يتضح لعقل بنظر ودليل يعول عليه ومن قال بذلك قال
 تخميناً وظناً واحتج عليه بما لا يصدقه الحس ولا يشيده النظر لان اجزاءها الاول
 لا تتجزأ وكثافتها الطبيعية لا تطف ولا ترق كما يرق الماء ويلطف بعد كثافته
 التي تكون بالجمود ولا يستحيل غير الارض ارضا لا النار ولا الهواء ولا الماء
 اما النار فلان الاطفاء يحيلها هواء لا ارضا والهواء بعيد عن ذلك والماء يجمد
 ثلجا ولا يستحيل ارضا ومن ظن انه يستحيل ارضا قاس في ظنه على جوده ثلجا
 وكانت الارض عنده الباردة اليابسة والثلج بارد يابس فلم يفرق بين الارض
 والثلج والفرق هو ان الجمود والكثافة في الثلج تنحل وتلطف بتسيير الحرارة
 وترطب بعد يسه وليس كذلك الارض فان النار الشديدة لانذيتها وقوم ظنوا
 مع معرفتهم بان الثلج غير الارض ان الماء كما يجمد ثلجا يستحكم جوده بقوة البرد
 على طول الزمان فتثبت فيه الكثافة ويصير ارضا وغرهم انهم رأوا مياها سائلة
 من عيون جارية صافية يعدل بها عن سبيل جريتها الى موضع تقف فيه فتجمد
 حضرا جلهدا يعسر كسره ولا تذيبه الحرارة فظنوا ذلك استحالة من الماء ارضا
 وجعلوه من الكون الذي له ثبات وبقاء وما اصابوا في ظنهم وانما ذلك كالحص
 المبلول بالماء ويخالفه في منظره ويشبهه لصغر الاجزاء وجريانه بحرارته ودفع
 بعضه بعضا وهو ممتزج بارضية غالبة لا يمهله الجريان ريثما تنحل ما ثبته المخالطة
 حتى تجف وتجهد فاذا وقف تحللت المائية المخالطة بالتبخير وبقيت الباقية فيه على
 مناجها

منزاجها المستحكم بالارضية فانهقد كما ينعقد الجص المبول فلا تذيبه النار كما تذيب الثلج ولا تحلله بالتبخير كما تحلل المساء بل تحلل ما نثته بالاحراق وتعيد ارضيته كلها كغيرها من الاجزاء الارضية واوان الارض تذوب وتتحلل ماء بالحر لقد كانت الصناعة تتولى اذا بهتا عن آخرها فلا تتر مد ولا تتكلس وليس كذلك بل التصعيد والتحليل ينتهي الى ما لا يتصعد ولا يرق ولا يطف فما وجدنا هـ
فيما نأني بالصناعة والتدبير شيئا من الماء يصير ارضا ولا من الارض ما يصير ماء بل يفارقها (١) الماء وتبقى على ارضيتها .

واما الماء فانه ليسخن ويبرد ويمزج ويمتزج بالارضية كما نشاهده طينا والهوائية كما نشاهده زبدا ثم يدق عن الحس بالاختلاط والمزاج وبه اتصال الاجزاء الارضية .

١٠

والهواء ليسخن ويبرد ايضا ويمتزج بالماء والارض فيكون هو الغالب على كل خفيف من الممتزجات حيث يطفو على الماء كالخشب وغيره ويستحيل الماء بالبرد فيجمد ثلجا وبالحرارة يذوب فيعود ماء فاما ان الماء يستحيل هواء والهواء يستحيل ماء فلا بل اذا سخن الماء تنصعد اجزؤه وتفرق وتبدد رذاذا في الهواء فيخفي ويعسر على ابصارنا تمييز قتيله ومتفرقه عن الهواء ، واما كثيره ومجمعه ١٥ فهو الذي يكتنف الهواء ويغلظه بعد شفائه ولطفه فيصير سمعا وغيا ولذلك يعود اذا بردها بظا فيقطر مطرا الان صعوته كان من ضيق جامع الى سعة مفرقة كما عرفت وهبوطه بالعكس من سعة مفرقة الى ضيق جامع فكما تفرق في صعوده صغرت اجزؤه فتبددت رذاذا خفيا وكلما اتصلت في نزولها اجتمعت اجزاء كبارا ثقلت وهطلت مطرا اقوى استحالة عن برد الى حروكته صاعدا ٢٠ متقاربا بالحرها بظا مجتمعا بالبرد فاما تغير جوهره عن كثافة المائية الى رقة الهوائية فلا والهواء كذلك ليسخن ويبرد ويصعد وينزل بتحريك الحرارة والبرودة ويظن الاكثرون انه يستحيل ماء بالبرد فانوا لان الكوز الفارغ اذا دفن في الثلج مع تغطية رأسه ومنع ما يدخل اليه اذا ترك زمانا وجد فيه

ماء ولم يدخل اليه ترشح (١) من الجمد فان الكوز قد يكون من الاجسام التي لا ترشح كالذهب والرجاج ولودخل اليه رشح من (٢) الجمد لقد كان دخول الماء اليه اسهل ولا نجد فيه ذلك اذا تركناه في وسط الماء زمانا كما اذا تركناه في الثلج زمانا وكذلك اذا ملئ الكوز ثلجا وجد محيطه يتكثل برذاذ الماء وما ذاك لرشح والالكان الماء به اولى فهو في الحالين لا يستحالة الهواء المحيط والمحوى ماء .

والجو الصافي الراكد الهواء يتكدس في زمن قصير وينعقد صخابا ويتسع من غير مدد يتصل به من موضع آخر بل يتبدى قليلا ثم يتسع اتساع استحالة حتى يصير صخابا كثيفا عما فيه قطر مطر اكثير اولو كان عن بخار صاعد لرئ مدده في زمان اتساعه وزيادته فاذا كان البرد احوال ثم احوال واتسع في الاستحالة حتى عم وكثر وقطر وهذه اشياء توجب ظنونا بمسحها الامعان في النظر .

اما الكوز المدفون في الثلج واجتماع الماء فيه فلوانه لاستحالة الهواء لوجب ان يتصل المدد في الزمان على التشابه في الزيادة حتى يمتلئ ولا تراه كذلك بل يصير فيه قدر من الماء في زمان ثم لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان ولا نصفه في ضعفه بل يبقى على حد لا يزيد عليه فاذا كانت استحالة الهواء ماء بالبرد والا لاتصلت الاستحالة حتى يمتلئ بل لاجزاء مائية كانت في الهواء المحصور في الكوز فلما بردت نزلت واجتمعت فاتصلت وانفصلت عن الهواء الى قعر الكوز فلما استصفاه (٣) البرد المصفى من الهواء بالاحدا كما يستصفىها الحر عن الارضية بالتصفيد لم يتصل مددها وبقي الكوز بعد ذلك في الثلج ما بقي فلم يزد ما فيه من الماء وكذلك يكون الحال فيما نرى على سطحه من الاجزاء المائية .

واما الجو وما قيل فيه فلا يلزم ان يكون عن الاستحالة بل عن برد عرض لردا مبدد في موضع من الجو عال هيط فاجتمع اجتماعا صخابيا مكثرا للهواء فلما برد اجتمع فقوى برده وفشا وامتد الى اجزاء اخرى فبردت واجتمعت

(١) سح رشح (٢) صنف - رشح الجمد (٣) سح - استصفاه .

- فانصلت ثم كذلك سرى في الرذاذ المبدد في الهواء بجمعه لاني الهواء فاجاله .
 والدليل على ذلك ان السحاب لا يتلاشى في الجو كما يجتمع بل بقطر ويتبدد
 بالرياح وحركة الهواء ولو كان باستحالة لاتصل بمدد المطر والرياح لاتصل
 مدد البرد بالتلج الواقع على الارض فكان لا يصحى الجو بالبحر حادث اود رخ
 مبهدة وليس كذلك فان يوم الصحو عن الثلج والمطر ابرد من يوم المطر .
 والهواء الملاصق للثلج النازل على الارض اولى بالبرودة من الذي في اعالي الجو
 فلم لا يكثف وبصير ماء او ثلجا كما كثف في الجو حتى قطر والهواء الذي
 عندنا اكثف من هواء الجو واشد استعدادا للاستحالة بالبرد فيما رأينا الى
 آخر نظرنا هذا المستقصى هواء استحال ماء ولا ماء استحال هواء بوجه من
 الوجوه ولا ادى الى ذلك النظر ولا ثبت بحجة بعند بها بل رأينا الهواء يستحيل
 ١٠ نارا بالاشتعال (١) والناثرتسحيل هواء بالانطفاء ولا يمكن ان يكون ذلك باجتماع
 اجزاء بعد تفرقها ولا بتفرق اجزاء بعد اجتماعها كما كان في الماء (والهواء-٢)
 فان الشرارة الواحدة تحيل في الساعة الواحدة بالاشتعال ما يكثر عن ان يقال
 انه لا اجتماع تارة ثم البرد يجمع اجزاء الماء ويحركها الى الاتصال والحر
 يفرق الاجزاء النارية ويدها بالاقصا فلا يجمع الشرارة الى نفسها من
 ١٥ الاجزاء ما جمعت القطرة الى نفسها بل الامر بالعكس والاحالة اسرع واكثر
 والحال اشهر واظهر وكذلك في الانطفاء فان النار الملتبهة تطفأ بالسد عليها والحصر
 الذي لا تنفذ فيه اجزاؤها وان نفذت في الاثاء الحاصر في زمان اطول من
 زمان الانطفاء بكثير لانها تنطفئ كما يشد الاء فالعناصر التي نراها تنعبر وتستحيل
 من غير كون ولا فساد هي الارض والماء ان لم تقسم استحالة الماء الى الثلج
 ٢٠ بالجمود والثلج الى الماء بالذوبان كونها وبجوزان تسمى لانه يكون في غير زمان
 والذي يكون منه في الزمان هو في اجزاء بعد اجزاء لجمود بعد جمود (٣) ولا يجوز ان
 يكون بعض الجمود في بعض الزمان كما تكون بعض الحرارة والبرودة

(١) سع - لا بالاشتعال - (٢) سقط من سع (٣) بها مش الاصلين - لجمود بعض
 لا لبعض جمود .

في بعض الزمان وكذلك بعض الذوب لا يكون في بعض الزمان بل ذوب البعض .

ويستحيل الهواء ناراً والنار هواء وذلك كون ايضاً لانه يكون كذلك في غير زمان والحرارة في الهواء نشئت وتضعف من حيث نعدده لذلك ونقربه واما من حيث تحيله وتقلبه ناراً ففي غير زمان ايضاً فانه لا بعض للنارية ولا فيها اشتداد ولا ضعف فلا يكون بعض النارية في بعض الزمان بل نارية بعض الاجزاء وما يشكل هذا على متأمل ولا يشبهه الحال في المركبات من هذه العناصر كالحال في البسائط لان اجزاء البسائط في التركيب يعرض لها فيه من الاستحالة والتغير ما يعرض لها في حال البسائط فتسخن وتبرد وتضعف وتتهبط وتجتمع وتفرق ونكون وتفسد وتتغير المركبات بحسب ذلك انواع التأثير فيكون بذلك كونها وفسادها ونشؤها واضمحلالها ونموها وذوبها وزيادتها وقصانها وتقلبها في احوالها واختلاف انواعها واشخاصها في اصنافها واجناسها كل ذلك بالاختلاط والامتزاج والتحليل والافتراق .

الفصل الثالث

في المزاج والامتزاج

فاذا نصغر من هذه العناصر اجزاء بالحرارة المصعدة والرياح المحركة والاسباب الاخرى تحركت صاعدة وهابطة ومختلفة المآخذ في الحركات بحسب المحركات وتصادمت في حركاتها فاختلطت الاجزاء المائية بالارضية فاتصلت بها ووصلت بينها اتصالاً يخالطها فيه الهواء ويتداخلها الخلاء (١) فاذا كانت الاجزاء على حد من الصغر ينفى معه آحادها عن الحس وتضعف قواها عن الحركة المفرقة سمي ذلك الاختلاط مزاجاً وامتزاجاً .

اما الخفاء عن الحس فكسحيق الكحل مع صحيق الاسفيداج فانهما اذا اختلطتا لم يدرك الحس احدهما على انفراد بل يراها بلون وسط بين اللونين .

- واما ضعف قوى الاجزاء عن الحركة المفرقة فان الاختلاط بين الاجزاء يكون في حيز غريب عن بعضها كما يختلط الماء والارض في حيز الهواء والارض والهواء في حيز الماء وطبيعة الاجزاء تحركها الى احيائها ومجاورة اجناسها فتقتضى التفرقة بينها وبين كل جزء (١) يتحرك يخرق بحركته ما يتحرك فيه فيخرق الهواء ان تحرك في حيز الهواء والماء في حيز الماء فاذا صغرت الاجزاء ضعفت قواها فان قوة الاكبر اقوى وقوة الاصغر اضعف على ما ترى عليه صورة الذهب المسحوق المهيا تطفوا جزاؤه على الماء فلا ترسب واورسبت لما طفت فطفوها كان لعجزها بصغرها عن خرق الماء واذا اجتمعت وكثرت حتى تصير بقدر الخشخاش واكثر قليلا قويت على الخرق بحركة ابطأ من حركتها لو كانت اكثر من ذلك واقوى فالتصغير يضعف القوى الطبيعية من الاجسام العنصرية ١٠ فلا تتحرك بطباعها الى احيائها فلا تفرق وان افرقت ففي مدة اطول وبحركة ابطأ وكلما امنت في الصغر كانت على الاجتماع ابقى واختلطها وتجاورها في الامكنة واتصال بعضها ببعض مع غرابة الطبائع يوجب فيها اختلاطا فيما يدركه الحس من قواها وتوسطا فيما يقتضيه العقل والاقعال من كيفياتها ١٥ اما القوام فان اليابس اذا امتزج بالرطب والكثيف اللطيف لم يكنف الكثيف اللطيف ولم يطف اللطيف الكثيف كما علمته من حال بساطتها بل ترى المجموع بحاله من اللطافة والكثافة والصلابة واللين متوسطة بين حاتى المتزجين فاعلم بحسب الاغلب والاضعف بحسب الاقل كاختلاط الماء والارض فان الطين الحاصل من ذلك الاختلاط والامتزاج يكون ارق بغلبة مائته واغلظ بغلبة ارضيته .

٢٠

واما الكيفية المستحيلة فان الحار منها يسخن البارد والبارد يبرد الحار في الامتزاج والتجاور حتى يصير للجموع حالة متوسطة بين حر الحار وبرد البارد بحسب الاغلب والاضعف والتوسط - وانما مل يريك ان البارد والحار اذا تجاورا يبرد الحار يبرد الياد ويسخن البارد بحر الحار والحار الاقرب من

احدها الى الآخر يستحيل اسرع واكثر من الابد وكلما كان كل واحد منهما اعظم كان الاختلاف بين حره الاقرب (من ضده - ٢) وحره الابد منه اظهر وكلما كان اصغر كان التشابه بين قريبه وبعيده اكثر حتى ينتهى به الصغر الى حد لا يتبين فيه الاختلاف ولا يظهر فتصير الكيفية المتوسطة بين الكيفيتين واحدة متشابهة في المخرج وهكذا يكون المزاج والامتزاج وهو اختلاط اجزاء من اجسام مختلفة الاحوال بحيث لا يدرك الحس في مخلوطها حال واحد منها على انفراد بل حالة واحدة لمجموعها عن مجموع حالاتها المختلفة وتسمى تلك الحال الواحدة مزاجا وهي مجموع احوال الاشياء المختلطة المختلفة الاحوال والعناصر التي تبقى على المزاج زمانا يعتدبه هي الارض والماء والهواء وما عساه يتخللها من الخلاه .

واما النار فلانها لا يتسلط عليها التوسط بالامتزاج لانها لا تقبل في حرارتها الضعف والاشتداد بل الكون والفساد يظن فيها انها لا تدخل في المزاج ولا تبقى على الامتزاج زمانا لا يمدد بخلف فيه الكائن الفاسد وذلك المدد انما يكون باستحالة كونية كاستحالة الدهن والحطب التي يتصل اولها بانيها ومقدمها بتاليها ولواتاخر التالي عن المقدم باقصر زمان لا تقطع المدد وانما الحر انما يعد يحيل في مثل الزمان الذي فيه يصعد بد لا يخلفه فقبل ان يتفصل يحيل خلفا وكذلك الثاني والثالث على الولاء والاتصال فان كانت الاحالة اقوى سبقي الكون الفساد وزاد الكائن على الفاسد والبدل على الزائل فيما الاشتعال وكثرت النار وان كانت الاحالة اضعف سبقي الفساد الكون وزاد عليه فتقص الاشتعال وقلت النار واذا لم تلحق الاستحالة بالمغارة والكون بالفساد انطفئت فانها لاتمدى في الصعود حتى تنطفئ ولا يعلو لهيها الا بقدر كثرتها لان الكثير يحفظ بعضه بعضا ويقوى على الحار المحيل والضد المفسد فيعاضه بحسب عظمه وقوة مدده واذا قل قل واذا انقطع انقطع فاذا كان الحر الكثير الذي يقوى على الضد الذي يطفئه لا يبقى في الحيز الغريب زمانا يعتدبه الا بمدد الاشتعال والاستحالة

والكون فكيف يبقى الصغير المضميف على مجاورة الاضداد المتعاضدة عليه من سائر جهاته في الحيز الغريب .

- ولعمري ان هذا موضع اشكال ونظر دقيق الا ان ترى من ذلك في العيان ما يحيله ويرده وهوان النار والنارية تبقى في حجارة النورة المحرقة مدة مديدة وهي باردة الملمس كغيرها من الحجارة التي لم تحرق ثم يطرح عليها الماء ولوبعد مدة فيظهر ما كان كامنا من النارية فيها فيشتعل الكبريت ونحوه ويطبخ ما ينطبخ ويحرق ما يحترق فقد كانت لا محالة كامنة في الحجر موجودة في خله ما انظفت في تلك المدة ببرد الهواء ولا ظهرت حرارتها على ظواهر الاجزاء بل خفيت عن الحس لتفرقتها وتبددها في خلل الاجزاء فلها ورد الماء عليها برزت فكذلك تدخل النار في المزاج مع غيرها من المتترجات ويظهر اثرها في الفعل والافعال .
- واللون والطعوم والروائح على ما تراه بتفصيله واعنباره في انواع المتترجات ولا تبرد حرارة اجزائها ولا تضعف بالبرودة كما تسخن اجزاء الارض والماء والهواء وتضعف برودتها بالحرارة بل تختلط عند الحس وتخفى وقد يختلف المزاج فيما بين المتترجات بالامتزاج في (١) التخلخل والاندماج بحسب ما يتخلله من الخلاء ويدخله من النارية والهواء واتصاله بالمائية وثباته بالارضية المتترجة بها على قدر الامتزاج الذي كلما امكن في الخفاء باعوان الاجزاء في التصغير والاتصال (الذي يملأ الخلاء ويقلل النار والهواء او يعدمهما كان المزاج اوثق (٢) وابقى وعلى المفردات والمخللات اعصى وكما كبرت الاجزاء وتخللها الخلاء وداخلها الكثير من النار والجليل من الهواء كانت عرضة للاختلال والانفصال فاذا اختلطت النارية والهوائية بالمائية والارضية اختلاطا عاما بالامعان في تصغر الاجزاء مع عدم الخلاء كان المزاج ثابتا ايضا فاحكم الازواج اصغرها اجزاء واقلا خلاء وهواء واثبتها ما جادا متزاج مائته بارضيته مع غلبة الارضية وعدم الخلاء والهوائية والنارية والامتزاج بين الاضداد هو من كثيف بارد ولطيف حار خفيف وارضية منفصلة ومائية واصلة متصلة والهوائية داخلية على

المزاج والنارية داخلة على الهوائية اولاً وعلى الارضية والمائية ثانياً وانحلال المزاج انما يكون بالتفريق والفرق بالطبع هو الثقل والخفة المتجاذان والفرق بالعرض والقصر هو التقاطع والحرق والسحق فانثقل المتزجات اكثرها ارضية واقلها خلاء وهو ائية ونارية واخفها اقلها ارضية واكثرها خلاء وهو ائية ونارية واعدلها متوسطها في ذلك الذي تتساوى فيه مقتضى الخفة والحرارة الهوائية والنارية والبرد والثقل الارضية والمائي وما يقال من الاعتدال بين الاضداد وان المعتدل لا يوجد اماً لانه لا يقر على اعتداله واما لان الاعتدال بما لا يحصل فسياق الكلام فيه.

الفصل الرابع

في اعداد المزجة المختلفة لاصناف المتزجات

للقوى الفعالة

وهذه العناصر تدخل في المزاج فيوجد في المتزج بين (١) كل حالتين مختلفتين حالة متوسطة واغلبة زائدة بحسب الاكثر ناقصة بحسب الاقل من الدخال في المزاج منها فيين الحار والبارد الفاتر الذي منه احر ثم احر وبارد ثم ابرد ومعتدل متوسط وبين الرطب واليابس اما معتدل او رطب او يبس وبين الخفيف والثقيل معتدل ايضاً واخف واثقل الا ان الاخف والاثقل يتبع الاكثف والالطف على الاكثر والاحر والابرء على الاقل فان رسوب الكثيف وثقله بكثافته اكثر من خفته بحرارته وخفة اللطيف بلطافته اكبر من ثقله ببرودته ومن الحرارة والبرودة ما هو قار في الحار والبارد وهو الذي يكون له بطبعه كحرارة النار والهواء وبرودة الارض والماء ومنه ما هو غير قار وهو الذي يكون للشيء بالعرض ومن غيره كحرارة المساء والارض عن النار والهواء وحرارة الهواء وبرودته الزائدتين على ما له بطبعه من حرارة النار وبرودة الثلج والارض والماء وكذلك تكون في المتزج حرارة وبرودة طبيعيتان قارتان هماه بالطبع من بساطته التي هو متمزج منها وحرارة وبرودة عرضيتان

- زائتان كحسبان مما يحاوره ويقرب منه من نار وهواء خارجين عنه والمزاج
الاول انما هو بين الطبايع الاول التي هي الحرارة والبرودة واللطافة والكثافة
والمضادة الاولى هي بين الحار والبارد وبحسبها يضاد اللطيف والكثيف واللطيف
الالطف هو الحار الأحرأعنى النار ويليه الهواء والكثيف الاكثف هو الارض
ويليه الماء والهواء يقارب النار في اللطافة مع تخافتها في الحرارة والرطب
هو الماء المتوسط بين الكثيف الاكثف واللطيف الالطف والخلاف الاصل
بين العناصر انما هو بـلقوام الذي هو الكثافة واللطافة والحرارة والبرودة
قد تعرض بعضها وتزول عنه سوى النار فانها تخالف سائر ما بمرادتها والارض
تخالف سائر ما بكتابتها والماء والهواء متوسطان اما الهواء فن جهة النار واما
الماء فن جهة الارض والتباين الضدى الذى يكون فيه غاية وتوسط هو بين الحرارة
والبرودة والكثافة واللطافة فالنار احرا والطفها والارض ابردها واكثفها
والمتوسطة متوسطة ومن قال ان النار يابسة فاما ان يكون هو ما عرف ما قال
اونحن ما عرفنا ما عنى فان الرطوبة في عرف القدماء لاتليق (١) بغير الماء واليبوسة
لا تليق بغير الارض وليس في النار غير الحرارة واللطافة ولا في الارض غير
البرودة والكثافة فان كانت الكثافة هي اليبس فما النار يابسة لانها ليست
بكثيفة وان كانت النار يابسة فاليبس غير الكثافة لانها ليست بكثيفة لكننا
نستعمل في العبارة ما استعملوه ونجعل الرطوبة في المزاج عوض اللطافة واليبوسة
عوض الكثافة ليجرى الكلام على سنته المشهور .

- ونقول كما قالوا ان الطبايع اربع منضادة حرارة وبرودة ورطوبة ويوبوسة
ونجعل الرطوبة ضد اليبوسة ونعنى بذلك ان اللطافة ضد الكثافة والحرارة
ضد البرودة فتختلف المتزجات في امتزاجها (٢) بانواع من الخلاف احدها الذى
يكون بزيادة واحد من هذه الطبايع ونقصا نه في المتزج من جهة زيادة
واحد واحد من العناصر ونقصا نه فيكون منها ما يزيد حره على برده او برده على

(١) سع - ما لا تليق (٢) سع - امتزاجها .

حره اوتساويان ورطوبته على يبوسته اويبوسته على رطوبته اوتساويان فالزائد
الحرارة يسمى حار المزاج والزائد البرودة بارد (١) والرطوبة رطب واليبوسة
يابس فيكون في الامزاج معتدل وهو الذي تساوى حرارته برودته ورطوبته
يبوسته حيث يكون فيه من اجزاء انمنا صر بقدره ايتكافؤ في القوى الحار بارزاء
البارد والرطب بارزاء اليابس ويكون فيها خارجا عن الاعتدال وذلك على ثمانية
وجه اربع منها مفردة وهي الحار اعنى الزائد الحرارة او البارد والرطب
او اليابس واربعة مركبة وهي الحار اليابس اعنى الذى تزيد حرارته على برودته
ويبوسته على رطوبته والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب والمعتدل
واحد وفي كل واحد من هذه الثمانية الخارجة عن الاعتدال اختلاف بزيادة
ونقصان قليل وكثير وقررب وبعيد تختلف فيه المتزجات وتختلف بعدهذا الاختلاف
الذى في حدود من اجها باختلاف امتزاجها في صغر الاجزاء الممتزجة
وكبرها واختلاف ذلك فيها بحيث يكون في سائرهما بالسواء على حد من الصغر
والكبر اوفى بعضها دون بعض بزيادة ونقصان كما تكون الاجزاء المائية في
بعض المتزجات على غاية من الصغر وان كان ذلك مما لا غاية له والاجزاء
الهوائية والنارية ليست كذلك في الصغر بل الهوائية اكثر من المائية والنارية
من الهوائية او مساوية لها وبالعكس اوبعض المائية اكبر وبعضها اصغر مع
تساوى الاجزاء الهوائية والنارية اولاتساويها اوتساوى اجزاء كل واحد منها
مع مخالفته لاجزاء الآخر اولاتساويها فتختلف المتزجات بحسبه ايضا اختلافا
لا يتناهى اوتنهائى عند كبره لاحتصرها الاذهان فيكون فيه اعتدال وهو تساوى
سائر الاجزاء وهو بعيد الامكان فيكون فيه ان كان مع التساوى صغر الاجزاء
وذلك مما لا يتناهى عند الاذهان ولعله يتناهى في الوجود عدد حد لا يكون اصغر
منه والاشبه ان يكون عند مساواته للأجزاء الارضية الا ان تلك لا تنجزأ على
الانفراد ولا في التركيب ليبسها وصلابتها على ما قيل وهذه وان لم تنجزأ في
الوجود على الانفراد فتجزأ مع الاتصال اعنى ان الفصل قد يقع منها عند الوصل

(١) كذا - ومقتضى السياق بارد - وما بعده مثله - ح

- في غير موضع الوصل الاول وتلك انما يقع فيها الفصل في موضع الوصل لانها في ذاتها لا تقبل الفصل وتختلف المتزجات في الامتزاج بعد هذين النوعين من الاختلاف بنوع ثالث في المزاج وهو اندماج الاجزاء وتجاورها في الامتزاج او تحاذيها وتباعدها بما يتخللها من الخلاء الذي يفرق بينها ويكون في الكل على السواء او مختلفا في بعضها دون بعض او في بعض كل واحد منها دون بعضه في الكل .
- او في البعض على اختلاف زيادة وقصان فيكون منه ايضا ما لا يتناهي او يتناهي في الوجود الى كثرة لا تحصرها الالذهان فالمزاج والامتزاج يختلف في المتزجات بهذه الوجوه الثلاث ويستعد بحسبها للقوى والافعال والاقعالات والآثار والحالات المختلفة في انواعها واصنافها واشغاصها واختلاف حالاتها في اختلاف اوقاتها كما تختلف المواد الطبيعية في صلوحها للصنوعات والآلات الصناعية .
- فيصلح الحديد لثقل السيف والسكين والمطرقة والقناس والابرة وما جانسها ولا يصلح لها الخشب ويصلح الخشب للباب والسرير وما جانسها ولا يصلح لها الشمع ونحوه فكذلك تستعد بهذه الأجزاء المختلفة اعضاء الحيوانات بصلاصة العظم ورطوبة اللحم ولدونة العصب ولين الجلد لأفعال مختلفة تصرفها القوى فيها كما يستعمل الصناع آلاتهم في اعمالهم بحسب اغراضهم .

الفصل الخامس

في اقتصاص مصاديق مخالفة لما

قيل في الاستحالة والكون ومناقضتها

- لناس في الاستحالة والكون مذاهب كثيرة لا تطول بارادها ومناقضتها بل تقتصر على الاشبه منها بانظار (١) المحققين وما عساه يشتهى على كثير من العقلاء فمن ذلك ان قوما قالوا يبطلان الاستحالة والكون في حقائق الامور وان الذي يظهر للحس من ذلك انما هو اجتماع وافتراق وكون وبروز من اجزاء متجانسة ومتباينة فاذا اجتمع شيء من المتجانسات في شيء وغلبت فيه على ما يباينها ظهر ذلك في طبع الشيء فنسب اليه وسمى به مثاله فيما يسخن ويبرد ويشعل ناراً

وينظف أن الماء يسخن بالنار لان اجزاء من النار كانت كما منه في عمقه فظهرت
بورود ما يجاسها وهو النار عليها وانفصال اجزاء من الماء عنها فاذا غلبت تلك
الاجزاء بحرها على برده رثى بخينا واذا لم تغلب بل غلب برده على ما فيه منها
رثى بارد واذا فارقت ظاهرة عائدة الى الكون عاد الى برده ايضا فاستحال
وانما اختلطت فيه اجزاء حارة برزت ظاهرة على اجزائه بعد كونها اوردت عليه
من النار او كليهما فرثى كذلك .

قالوا لان اجزاء كل شيء في اجزاء كل شيء وان اجزاء الاشياء كلها مثل الذهب
والفضة وغيرها في كل شيء ولا يخلو شيء عن شيء بكثرة وقلة و اجزاء الاشياء
كلها قديمة الوجود تجتمع وتظهر فيظن كون واستحالة وتفرق وتكن فيخفى
فيظن بذلك فساد والحس يدرك الشيء بأغلبه وظاهره فاذا عاد الغالب منه مغلوبا
باتفرق اجزاء واجتماع اخرى وكمون اجزاء وظهور اخرى ظن الذي يشاهده
بحسه ان ذلك لاستحالة فيه والاستحالة محال وكذلك في الكون .

وقالوا ما اشتعل الدهن ولا الخطب نار ابل النار الواردة عليه من خارج
ايرزت نار اكا منه فيه من داخل و فرقت ما بنا فيها من اجزاء اخرى كما اظهرت
ما يجاسها فغلبت الاجزاء النارية على ظاهرها لبروزها وكثرتها على الاجزاء
الاعرى لقلتها وكونها لان النار عندهم تجذب الاجزاء النارية التي في المشتعل
من عمقه الى ظاهره فيرى مشتعلا كالجمرة ثم تنفصل عنه تلك الاجزاء او تكن
تعود لهمة و ما فسد ولا تكوّن ولا استحالة جزء الى طبيعة غيره .

فهذا مذهب في ابطال (١) الاستحالة والكون يصلح ان ينظر فيه ويحجب عنه .
ومذهب آخر لقوم قالوا بالكون ولم يقولوا بالاستحالة فانهم قالوا ان التغير
الحادث في الاشياء المستحيلة يكون لا في زمان وانما الزمان لا كوان تتالي
وتتصل في شيء بعد شيء وان الماء الذي يسخن لا يحصل في كله بعض السخونة
في بعض الزمان (كما يحصل كل السخونة في كله في كل الزمان - ٢) بل
يحصل كل السخونة في جزء جزء منه في غير زمان وفي اجزاء كثيرة منه في

- زمان فالخاصل في بعض الزمان ليس بعض السخونة في كله بل كل السخونة في بعضه بل في جزء جزء في غير زمان والزمان في ذلك يساوي (١) تنال الاكوان فلم تبعض السخونة ولم يكن فيها ضعف وشدة في نفسها بل تقل الاجزاء السخينة في المتسخن وتكثر وكذلك فيما يبرد ويتكون ويستحيل في انواع الكيفيات (٢) ألا ترى ان المصبوغ بشيء من الاشياء كمارد عليه ازداد صبغا الى حد يشابه الصانع فما قص اللون في اول الصبغ وانما تبدد في بعض المصبوغ حتى معها مساوي الصباغ في لونه وقد يزيد عليه في فنه لتحصن الاجزاء الصبغة في المصبوغ بتصفيتها عن اشياء كانت تحتلها فتضعف صبيغتها كالمصبوغ بالزئبق والعصفر ونحوهما فكل استحالة عندهم كون لانها تحصل في غير زمان وهذا ايضا يشبهه على العقلاء ويصلح ان ينظر فيه ويحاج عنه .
- ١٠ وبعد هذين مذاهب كثيرة لا تشبهه على العقلاء ولا تشكل على اهل النظر ولا يتعذر حل شكوكها على من تدرب في العلم فمن احب ان ينظر فيها وفيما قيل من اجوبتها وجده في الكتب القديمة مشروحا واضحا .
- واما المذهب الاول الذي ابطال الاستحالة والكون وقال ببرز الكامن وتقوذ المخاط في الكون وكونه وانقضاله في انقضاء غيره النظر اما الكون
- ١٠ فان ارادوا به ظاهر مفهومه من ان الكامن يكون في عمق الشيء فالجس ينال العمق كما ينال السطح والكامن يجتمع في الباطن فيكون اثره فيه اظهر ونحن نرى الماء المتسخن قبل سخونته وان من يدخل يده فيه يحس من البرد اكثر مما يحس من سطحه وظاهره فاین الكامن منه .
- ٢٠ فان قال ان ذلك لتقوذ اجزاء مداخلة من النارية له لزم ان لا يسخن الماء ولا غيره الابتضاعف مقداره حتى تغلب الاجزاء الحارة على الاجزاء الباردة غلبة ظاهرة وليس كذلك بل تنقص على الاكثر فان لم يلزم زيادته في السخونة لتبدد اجزاء منه بالحرارة لزم نقصانه اذا عاد بارد اباقتصال الاجزاء الحارة عنه وان لا يبقى على النصف من مقداره بل اقل لان الغالب اكثر ولا يزم الامر

هكذا ثم ماذا الذي تحرك من السكون الى الظهور ان قيل المجانس فهلا تحرك
النظائر الى الكا من كما تحرك الكا من الى انظاره وليس منها جهة طبيعية
بحركة حار ولا بارد .

فان قيل يتحرك القليل الى الكثير المجانس لم يكن الامر كذلك لأن الشراة
الواحدة تحيل اضعاها من الحطب فقد برز اليها من الكون اضعاها مضاعفة
وان عتوب الكون ما نعينه من القوة وبالبروز مانعينه من الفعل فقد اتفق الرأيان
في المعنى وان اختلفت العبارة .

قال قوم ما ارادوا به الا الكون والبروز واستشهدوا بالزنا حديث يقدح
بالحك وبرز النار منه فقالوا هذا كان كما من برز وما قالوا حقاً لأن الشراة
البارزة ان كان هذا سببها لا الاستحالة فأضعاها المشتعلة بها ما سببها ومن اين
برزت واين كانت كأمته .

واما المذهب الثاني القائل بالكون دون الاستحالة وقوله بان الحرارة تحصل
بكالها في جزء جزء ولا يحصل بعضها في اجزاء كثيرة في بعض الزمان فلا تكون
ضعيفة وتشتد فان النظر يرده حيث تعتبر حال هذه الاجزاء فترى انها لا تخلو
ان تكون اجزاء متشابهة او غير متشابهة فان تشابهت لم يتميز منها جزء عن
جزء في استحقاقه قبول التأثير بحال سوى القرب من المؤثر والبعد عنه فيكون
المتكون المستحيل اولافاً ولا هو الا قرب فالاقرب ولا يجوز ان يبقى بين جزئين
مضا جزء لم يسخن وهو اقرب الى الاول من الثالث ولو كان كذلك لكانت
السخونة اذا ظهرت في الاجزاء احست فيما تظهر فيه بكالها وتماها فيما تسخن
كما تظهر فيما يشتعل ويحترق بالنار ولست ارى الامر كذلك فيما يسخن ويبرد بل
رى بعض الحرارة في الكل تبتدى ضعيفة ثم تشتد ولو كانت لتخلل اجزاء
لم تسخن البتة بين اجزاء صححت في الغاية حتى شاهد الحس المختلط منها كما قالوا
وظنه قد سخن بعض السخونة كانت الحرارة تكون قد تعدت من اول جزء الى
ثالث في الامتحان وتركت الوسط حتى ظهر في الكل مختلطاً وذلك محال والا فلم
لا تسخن

لا تسخن تلك الاجزاء في المتشابه الاجزاء او المتقارب الاجزاء وهي اقرب الى المتسخن مما سخن وكيف يسخن جزء في غاية البعد من المسخن والجزء الذي في غاية القرب لم يسخن وهو شبهه في طبعه بالبعيد الذي سخن .

- وان اختلفت الاجزاء من المنسخن فاختلافها اما ان يكون بحر وبرد او كثافة ولطافة فان كان اختلافها بحر وبرد فالخار منها ان كان على غاية الكمال في الحرارة كما يقال فيها يحتاج الى ان يسخن كرة اخرى من المسخن وان كان ضعيف الحرارة وتشدد حرارته بالمتسخن فهو ذا قد وجد الضعف والشدة في الحرارة وذلك يناقض ما قيل وان كان اختلاف الاجزاء بكثافة ولطافة حتى يسخن الطفها قبل اكثفها فما يبالغ الفرق بين اللطيف والكثيف في القبول مبلغ القرب والبعد وكيف وقد نرى ذلك في الكثيف الاكثف من الاجسام مثل الحديد كما نراه في لطيفها كالماء والهواء فان كل واحد من الكثيف واللطيف والمختلط ١٠
- تبتدى فيه الحرارة من ضعف الى شدة كما تسرى من قرب الى بعد وما الحال في ذلك على وفق ما تقتضيه الكثافة واللطافة وهذا حكم عقلي باعتبار حسي لا يشتهيه عند التأمل والقول الذي نوقض مع كونه يخالف المحسوس عند التأمل فهو (١) متكلف متمحل لم يدع اليه داعي نظر ولا ساقط اليه شبهة عرضت بل ١٥
- اوجه التخيل الوهمي والقول الا مكاني كما يقول القائل قبل التأمل يمكن ان يكون كذا اعني يمكن ان يكون بعض الاستحالة في كل المستحيل في بعض الزمان وكل الاستحالة في كله في كله وان يكون كل الاستحالة في بعض المستحيل في بعض الزمان وفي كله في كله وهذا التوهم موجود بكل قسميه في الوجود ٢٠
- الاول (٢) في الاستحالة والتغيرات الزمانية والثاني في المبدعات والكائنات الغير الزمانية وقد كان الرأي الاول القائل بان الكون والاستحالة المحسوسين ليسا مما تكون في الوجود الحقيقي وانما هو اجتماع واقتراق دعا القائلين به الى القول بسبيين موجبين لما يظنه النظار على رأبهم من الكون والفساد احدها يقول انه المحبة وهي التي تجمع الاجزاء بعضها الى بعض فتوجب الكون

المظنون والثاني الغلبة وهي التي تفرق بين الاجزاء فتوجب الفساد ونحن حيث
ابطلنا هذا الرأي استغنينا عن ابطال لميته وموجباته والحق يشهد بأن المحبة تجمع
المصالحين (١) والغلبة تفرق المتباينين اذ اعنى بالمحبة التناسب والتشابه في الطبايع
وبالغلبة التضاد والتباين لكن الاستحالة والتنير والكون والفساد غير ذلك على
ما انضج وصح بدليل النظر العقلي والاعتبار الحمى .

الفصل السادس

في انواع الكائنات واختلافها في كونها وفسادها

- ١٠ من الكائنات ما يكل كونه بجملته معاكلة لؤة في الصدفة والقطعة من الباقوت
في معدنها وامثالها مما لا يزيد مقداره بعد كونه يل يبقى على حازة واحدة زمانا
طويلا كالذهب والياقوت والاماس ونحوها ومنها ما لا يكل كونه في مرة واحدة
بل في زمان يتكون فيه جزء بعد جزء وهذا يكون منه اصل اول ومدد متصل يزيد
على ذلك الاصل حتى يكل ويسمى هذا المدد غذاء وهذه الزيادة نموا والغذاء
لا يكون من طبيعة الاصل بعينه والا كان زيادة لا غذاء وانما الطبيعة تكون
الاصل اولا كائنات من الحبة والحيوان من النطفة ثم يستمد له الغذاء من
الشيء الذي يقرب من طبيعته باستعداده للاستحالة الى طبيعته فتتغذى اجزاء
فيما بين اجزاء الجسم المتغذى به فتستولى الطبيعة التي في اجزاء المتغذى على اجزاء
١٥ الغذاء الذي تفتد فيها وتحيلها الى طبيعتها فيفسد بها عوض ما يتحلل منها وينمو
بزيادتها وذلك المتغذى يكون فيه تملخل يتم به نفوذ النافذ المتبدد بين اجزائه
واتصال ولين رطوبة يقبل بها التمدد الذي يوسع للأجزاء الواردة مكائنا حتى
يعظم بذلك المتغذى فينمو وهذا اللين الرطب يلينه يتعرض للانفعال والتأثر
٢٠ بمر الهواء من خارج وحرارة تكون في جوهه من داخل فهو دائما يتعرض
لأن يتحلل منه اجزاء كما تتبخر من الماء بحر الشمس والهواء فيخلفها
في امكنتها ومسامها الخالية عنها هذا الوارد من الغذاء فان كان الوارد مساويا
للتحلل بقي المتغذى على حده في عظمه لا يزيد ولا ينقص وان زاد الوارد على

- المتحلل عظمه قدره وزاد بحسب تلك الزيادة وسمى ذلك العظم تمواوان
 نقص البذل عن التحلل نقص المغذى وسمى ذلك ذبولا ونقصا فالمغذى
 يزيد بزيادة الغذاء على المتحلل ويقف بمساواته وله وينة نص ويدبل بنقصانه عنه
 وهذا الغذاء يستحيل الى جوهر المغذى باحالة القوة الطبيعية الموحدة
 في اول الكون ويجرى في الجسد النباتي والحيواني متوزعا الى الاعضاء
 المختلفة الجواهر فكلما ورد على عضو تمسكت به اجزائه واحالته بقوتها
 الثابتة الى مثل طبيعتها وميزت منه ما يخالف جوهر المغذى ويبعد عن
 طبيعته فأعادته فضلا ونقصته في البخار والدخان واستفرغته من سبل معدة
 له في الحيوان وهذا يكون محل ومزج وطبخ وعقد اما الحل فيكون بالماء
 حيث محل فيه وبه الغذاء والمزج يكون بفعل الطبيعة الموجودة في الاعضاء
 والاجزاء المدة لهذا في النبات والحيوان حيث يبقى منه الزائد من عناصره
 على الحاجة ويدخل فيه ما يتمم النقص عن الحاجة منها فنقص الاجزاء
 النارية والهوائية من الاجزاء اللطيفة مما يحتاج اليه والارضية من الاكثف
 الاغلظ مما يحتاج اليه ويزيد في المائية في اليابس وينقص منها في الرطب فيتحلل
 مزاجا ويمزج غيره بحسب الحاجة العامة لساير اجزائه تقريبا لان المناسب
 لكل واحد منها غير المناسب للآخر فتترب الجلمة المشتركة بالاعداد للتصبل
 ثم تطبخها طبخا جاعا بين ما يمتزج منها ومفارقة بينه وبين ما ينفيه عنها وفي ذلك
 الطبخ يتحلل ما يراد تحلله وتنقيصه من المائية التي كانت مركبا لهذا الحل
 والمزج ثم يندفع الى موضع آخر في الاشخاص الكبيرة الجثث من الحيوان
 فتحله الطبيعة هناك حلا آخر وتفصله الى اجزاء اخرى منها احر وبارد واكثف
 والطف فتوزعه بقسمة ونسبة ومزج ثان على الاعضاء المختلفة الاجزاء
 وينطبخ عند كل عضو انطبا خافدا محلا لباقي المائية التي فيها طبخ والفضلات
 التي تخلص منها وتعود الفضلات الى السبل المعدة لها من داخل تنقص الى
 المسام الظاهرة من خارج فهكذا يكون الاغتذاء (١) والنمو في المغذى والثاني .

والطبخ هو تسلط الحرارة على اجزاء المطبوخ في الماء دون الهواء لان الماء يمنع احراق النار للطبوخ فانه لا يتكيف من النار بكيفية يبلغ حدھا الاحراق بل الى حد يفعل في المطبوخ باسحقانه تمزيقا وتفرقا لتحريك الحرارة اجزاءه .

حركات مختلفة بحسب اختلاف طبائعا فيتفرق بذلك اجتمعا ويبعد السابق من اللاحق واللازم عن المفارق ثم لا تتبدد فيه مع تفرقها كتبددھا في الهواء بل تبقى موجودة مغمورة بالماء مع تفرقها فهذا يخالف الطبخ الاحراق والبش

فان المحترق تتبدد اجزائه وتفرق اقترافا لا تجتمع والمشوي تحل منه رطوبات وبخيرة فآثاره متبددة عنه والمطبوخ يحفظ الماء الذي يطبخ فيه ما تفرق من اجزائه مع وصوله برطوبته الطبيعية وحرارته المكتسبة الى عمق المطبوخ ودخوله في مسامه وبين اجزائه فيفرقها والعفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به في الأمزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل بحركتها ما تلقاه من هوائية الى طبيعة النارية فتزيد بذلك وتستولى فتسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها وما لم يستحكم مزاجهما استحكم مزاجه فينحل الممتزج اما الى بساطه الاولي فلا تبقى مزاج او يبقى منه بقية لا تستولى عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة وميل المزاج الى اليس واما لوجود الامتزاج واستحكامه فلا تتحرك اجزائه الى الانفصال والعقد هو تحليل المائية الزائدة عن المطبوخ حتى لا يبقى منها ما يسيل به بل ما يحفظ اتصاله مع امتزاجه بالاجزاء الأخرى .

والحل ضده وقرق بين الحل والاذابة فان الحل بالماء المخاط والاذابة بحرارة النار دون مخاطها فانها تذيب بحرارتها كل ما يجمد به البرد من ماء او مائي والحل هو تفرق اجزاء الممتزج في الماء الحافظ لها مع تفرقها لانها تتبدد في الهواء فتفرق الماء باختلاط والامتزاج الذي يزيد في الكمية بالمخاطة وتريق النار بالاذابة للجمد بالحرارة من خارج من غير اختلاط يزيد في كمية بل قد ينقص الذائب بالتحليل والتبخير وما ينعقد بالنار فانهقاده بالعرض حيث يحلل ما يئته

مائيته بالتبخير وفصل النار الذي بالذات هو الحل والاذابة والترقيق وتبغيبها وتكثيفها بالعرض والتخانة والخلوة تجتمعان في معنى الانقصاد والتقليظ المتوسط الذي لا يبلغ غاية الجود والانقصاد التام لكن التخانة بالارضية والخلوة بالهوائية فكل ممتزج يرق ويسيل بمائيته وينتقد بما عداها من ارضيته او هوائيته فان الرطب السيل من جملة العناصر هو الماء .

والابتلال هو تعلق اجزاء مائية بظاهر جسم خشن بين خشوته من ظاهره مسام (١) تلج فيها المائية .

والانقاع هو نفوذ المائية البالة الى العمق بحيث لا يخرج عنه نروجا كليا بالعصر كما يخرج من المبلول الذي لم ينتقع .

- والنشف هو اجتذاب المتخلخل المائية الى مسامه بخروج الهوائية منها كالقطن . ١٠
والخفاف تحليل المائية البالة من المبلول والغائصة من المنقوع او ما جرى مجراها في الطبع كروطبة الفصن الاخضر الطرى وما لا يتبل بالماء لفصل سطحه وعدم مسامه اولدهنيته والادهان فيما يقال ممتزجة من مائية وهوائية وارضية قد تماثلها نارية الا ان المائية والهوائية عليا اغلب وامتزاجها بها احكم فان الهوائية لا تثبت امتزاجها بالمائية الا بعد امتزاج المائية بالارضية وبلوغها في ١٥ ذلك الى غاية في النعومة وصغر الاجزاء والالم تثبت المزاج للطاقة الهوائية ونشفها للمائية ألا ترى ان المياه الغليظة يبقى زبداء زمانا اطول فلا يتفقا والكدرة (٢) من الغليظة اكثر فبالارضية يبقى الامتزاج في كل مزاج وقد يغلب الثقل الارضى في بعض الادهان على الخفة الهوائية فيرسب في الماء كدهن البلسان وقد تغلب الهوائية والنارية في بعضها فيطفو على الماء وعلى غيره ٢٠ من الادهان كالنفط المسعد .

واقول ان الدهنية كعنصر ثان (٣) في الممزجات بعد العناصر الاول في اكثر

(١) سع - ظاهره مسام (٢) سع - القليلة يبقى ومعها زمانا اطول فلا يتتقى

والكل الخ (٣) سع - ثان آخر .

الكائنات بها يثبت المزاج الرطب ويقتى انصاله بين ارضيته ومائته ولذلك كانت اكثر الحبوب والبرود واللبوب دهنية والامتزاج يتدرج في النعومة وجودة الامتزاج في انواع الكائنات درجة بعد أخرى فيعد بعضها لبعض كما يكون الماء الكدر مادة لساق الشجرة وخلاصته التي جاد مزاجها فيه مادة لاعضاؤها وخلاصة ما وصل الى الاغصان مادة للثمرة فتكون اللوزة الدهنية وما يشبهها هي المادة الزرعية وكذلك يتدرج المزاج والامتزاج في الانواع والاشخاص للكون وتكون له في كل درجة قوة تتولاه ونوع يصلح له فالادهان في المتزجات عناصر ثمانية (١) بعد الاول للكون على ما قيل والماء في الكون مادة للمائات وكل ممتزج به داخل عليه في اعداد لحال بعد حال والارضية في المعدنيات لا يزيد نصيبها في عنصريتها على نصيب المائي فان الكائنات التي لا تقتضى كلها ارضية تبقى بصلايتها فتلازم اجزاءها بالرطوبة المائية الواصلة فيها بينها واستحكام امتزاجها بها حتى يصير حالها في تلك النعومة والامتزاج كحال ما ينسبك من الاجزاء الذي ينطبق في احراقه وينعقد ثم تجرى ارضيته مع مائته لتلازمها بصغر اجزائها وكله من نوع الثقيل الذي يرسب في المساء

١٠ لثقل ارضيته والذي يقتضى من الكائنات كله رطب مع اختلاف انواعه في زيادة الرطوبة ونقصانها وما يشاركها من البارية والهوائية الذي به يختلف انواع الحبوب في طول البقاء وسرعة الفتاء والخفة والثقل والسرعة في الحركة والبطء ويختلف بذلك انديتها لبعدها وقربها في مناسبتها وقوتها على احانتها فيكون الغذاء الاوفق لكل منها ما يوافي مزاجه فيها فنفسه الطبيعة به وله

٢٠ فلا يجعله الغذاء احر ولا ابرد ولا اربط ولا ايس مما زاد فيه وما يكون مقدار البذل الحاصل منه في الزمان زائدا على ما يتحلل فيه منه وبعدها من الموافقة ما يخالف مزاجه مزاج المتزج فيجعله احر او ابرد او اربط او ايس ولا يخلف عليه في الزمان بقدر ما يتحلل منه فيه .

(١) س - ثمانية اخرى

الفصل السابع

في الالوان والاشكال والحركات الخاصة بأنواع المتزجات

- يوجد وزى في انواع الكائنات من المتزجات احوالا وافعالا اخرى غير التي في عناصرها التي امتزجت منها وغير ما هو مجموع ومترج من تلك الافعال والاحوال التي في العناصر الاولى اعني غير الحرارة والبرودة وغير الرطوبة واليبوسة وغير اللطافة والكثافة وغير الخفة والثقل وغير الوسائط التي تحصل من تركيب كل متضادين منها فان الذي بين الحرارة والبرودة هو على ما قيل قبل حرارة ان غلبت الحرارة او برودة ان غلبت البرودة او اعتدال ان اعتدلا وتما وبالتكا في وكذلك في الرطوبة واليبوسة والكثافة واللطافة والخفة والثقل وزى في المتزجات بعد ذلك احوالا وافعالا غير هذه فمنها الالوان كالبياض والسواد والحرمة والخضرة والصفرة والزرقعة على اختلاف اصنافها فننظر فيها في اسبابها وموجباتها في الكائنات وما هي له اولا وما هي له ثانيا ومن اجل الاول وما هي له بالذات وما هي له بالعرض .
- فنتقول ان الهواء شفاف لالون له ولا يحجب النواظر عما وراءه البتة والنار كذلك ايضا اذا كانت بسيطة صرفة لا خلط فيها على ما سلف القول به والماء شفاف لا يحجب ما وراءه لكنه دون اشفاف الهواء فله لون ما يبصر به ويفرق بينه وبين الهواء الذي لا يرى البتة فان البصر لا يدرك الهواء بالذات بل بالعرض كما ان البلور والصابون من الزجاج يفرق البصر بين منظره ومنظر الماء وهو شفاف ايضا واقل اشفافا من الماء .

- واما الارض فانها كثيفة ملونة ترى بلونها ويقف البصر عندها وتحجبها وراءها وهي كذلك دون غيرها من العناصر الاخرى وتختلف الوانها فتجد ارضا بيضاء وغبراء وحمراء وصفراء وخضراء ورزقا وسوداء وغير ذلك من الالوان فننظر ونتأمل لتعرف الوانها وما الذي يخص الارض الخاصة منها فنقول انا اذا مزجت الماء بالهواء مزجانعا بمحض خضبة مفرقة لاجزائها مدخلة بعضها

- بين بعض كالأبيض نرى لما يختلط منها لونا أبيض وليس هو لاحدهما فان الهواء لالون له والبياض فما هو لون الماء ولا ما زوجها في خلطنا لها ثالثا فننسب اللون الأبيض اليه ونعلم ان الألوان كلها لا تتم لأبصارنا إلا بنور يقع عليها كنور الشمس وغيرها وان ابصارنا اذا ادركت جملة مؤلفة من آحاد حدها في الصغر بحيث لا تقدر على ادراك الواحد منها بانفراده وكان لتلك الآحاد ألوان مختلفة كالبرادة الناعمة المخلوطة من الذهب والفضة فاننا نرى لجلتها لونا واحدا غير لون كل واحد من لونيها فنعلم ان ذلك اللون لا وجود له في الملون المنظور لكن البصر غلط فيه فتخيله لونا واحدا متوسطا وهو كثير مختلف واذا تأمل آحاد حباب الزبد كلا على انفراده رآه شفافا كالماء والهواء من وراء الماء الرقيق الذي فيه ومالا يتأمله جيدا يراه أبيض ام لانه رآه عن بعد لا يمكن فيه تأمله واما لصغر الحباب الذي لا يصح معه تأمله وكذلك نرى اختلاف الانوار والاضواء بحيث يكون لكل نور بحسب كثرتة وقلتها وشدته وضعفه مرأى ولكل ملون بحسب النور الساطع عليه ايضا مرأى فاذا جمعنا محصول البصر من ذلك علمنا ان اللون المرئى على الحقيقة هو النور وغيره من الألوان هو حاله بحسب ما فيه يرى فلذلك نرى من الملونات ما يختلف مرآه بحسب موقع البصر والنور منه كزيت الطاووس فانه يرى اخضر واحمر واصفر وذهبيا وازرق في لحة واحدة اوفى لمحات متقاربة بحسب اختلاف حالة البصر والمبصر والنور والمثير كل واحد منها من الآخر فنعلم بذلك وامثاله ان البياض الذي عرض للماء المزيد انما هو عارض للبصر حيث انعكس عن خلط الماء والهواء في الاجزاء الصغار التي يختلف مرآها ويختلط المختلف منها اختلاطا لا يتميز فينعكس البصر عنه فيصير نوره لونا لان اللون المبصر هو وقوف البصر عند نور على سطح مرآى بحالة ما لا يتعداه البصر الى ما وراءه نافذا فيه وما لا ينعكس البصر عنه بل ينفذ فيه كالشفاف فاللون له وكذلك يرى الزجاج الشفاف الذي في غاية الصفاء بل والاحمر والاخضر ايضا اذا سحق ناعما عاد سحيقه ابيض قال قوم ان ذلك لكثرة

لكثرة السطوح الحادثة وانما هو لا اختلاف منظرها لالكثرتها فان الكثير المتشابه عند البصر كالكثير المتصل وانما الأجزاء الصغيرة يعجز البصر عن ادراك آحادها والمربوطة المختلفة المجتمعة في مبصر واحد عند الموقع الواحد من لمحاته له يعجزه عن تمام الابصار فلا ينفذ فيها اذا كانت شفافة بل ينعكس عنها فيكون ذلك بياضا .

- وقد قيل ان البياض لون مفرق للبصر وليس لهذا القول معنى يرجع اليه فانهم ان عنوانا بتفريق البصر ما عساه يعرض له من ضعف وكلال عند ابصاره فاللون والشعاع بهذا اولى ثم ان هذا القول لا يعرف اللون باحواله الذاتية وانما يعرفه بحالة تعرض للبصر عند ادراكه ويعرف اللون الابيض من لا يعرف هذا الحد ولا يعترف به بل اللون الابيض يعرف من حيث هو احد المحسوسات الاولى بغير حدود وانما الكلام في معرفة اسبابه وكذلك قالوا ان السواد لون جامع للبصر وليس اللون جزء البياض جزءا من حقيقة اللون الابيض وانما البياض هو جزء معرض لعماء عند الذهن في المعرفة العامة والخاصة وذلك ذهني لا وجودي ولا اللون علة والابيض معلول على ما يراه شيعة افلاطون في المعاني الكلية من ان العالم منها علة للخاص ولا كلاهما علة اللون الواحد الشخصي بل اللون الابيض واحد في الوجود لا يتجزأ باللونية والبياضية ويتكثر في الذهن بالعموم والخصوص ثم نرى ان اختلاط الهواء بما له لون كالعسل يبيضه اذا دخلت اجزاؤه اجزاءه كما يفعله الصانع بالحلواء من تحريك العسل حتى يبيض بدخول الاجزاء الهوائية في التحريك المفرق بين اجزائه فنعلم ان البياض ليس هو لون الارض الصرفة ولا الحجرة ولا الصفرة ولا الخضرة فان الطينة الحمراء اذا احترقت بالنار احراقا بالغا عادت غبراء او بيضاء والنار انما تخرج منها اجزاء ما تية فتعيدها الى اللون الاقرب الى صراحتها ولان الارض في طبيعتها وجودها غير متصلة كانواع الاحجار الصلبة بل منفصلة الى اجزاء على ما قلناه وانما تتصل باختلاطها باجزاء الماء فمطلوبنا هو معرفة لون هذه الاجزاء فانه اللون

الاصلي للارض الحقيقية .

فقول انا نرى الألوان تبتدى من لدن الاشفاف واللطافة آخذة في تريدها الى حد الغلظ والكثافة حتى يكون اقربها الى الاشفاف ابيضها ويبعد منه الى كثافة وغلظ فينتقل بياضها الى صبغة بعد صبغة فاعبروا قتم واسودا واصفر واخضر وادكن واسودا واصفر واحمر واقم واسود فرى السواد في سائرهما عند غاية الكثافة وتعله النار في كل اسراق لا يبالغ فيه فاذا بالغت فيه حتى يعدم الاتصال المائى اعادته الى غبرة وبياض وكذلك رأينا الزجاج الملون بمحضرة او حمرة او زرقة يبيض عند سحقه لدخول الهوائية بين سحيق اجزائه فقسنا على ذلك وحكنا بان النار اذا قلت الرطوبة المائية في المحترق سودته واذا اغنتها ببيضته او غبرته بما يخلطها بين الاجزاء من الهوائية فنعلم ان السواد من اللون (١) والكثافة في الغاية المقابلة للبياض والاشفاف من المراتب ونعلم ان السواد لون الاكثف اذا لم يخلط به غيره وان الاجزاء الارضية لا تدرك آحادها بل وانها لصغرها ولا تنصل الابالمائية وان الهوائية تخالطها في نوعيتها ولهبها فتغير من لونها والنار انما تسودها لان النار سوداء بل لانها تخلص الاجزاء الارضية من المائية الزائدة والهوائية وتنقيها على اجتماع تنقية من المائية فاذا افترطت في تحليلها فرقتها فدخلت الهوائية بينها فربيت بيبضاء كسحيق الزجاج الاخضر يرى ابيض فيغلب على ظننا ان لون الارضية السواد لانه لون الكثيف المظلم وان باقى الالوان انما يوجد في ممتزج معها بالهوائية والمائية والنارية .

والذى يقال من انها غبراء لاجل ان اكثر الترب والرمال كذلك فقول لا يلزم فانه كذلك لاجل مخالطة الهوائية وكثير من الاراضى والترب سود والذى لا تشك فيه هو ان الممزج من الارض والماء اذا استولت عليه النار لونه وكلما امعنت سودته حتى اذا استنفدت المائية من سطحه المنظور يبيضته او غبرته فاما النار فانا ترى لشعلتها وحررتها لونا ونورا فاما ان يكون ذلك النور للنار من حيث هي نار واما ان يكون لمخلوطها مع دخانية الارضية الكثيفة

الجوهر .

- والحكاء إلا قد مون لما رأوا النار تصعد بطبعها (١) حكوا بأن حيزها هو الأعلى
 وإنها محيطة بالهواء كحاطة الهواء بالماء والماء بالأرض ولو كانت منيرة كما ترى
 شعلها الموجودة عندنا لرئى ذلك النور محيطا بمنير أجدا ولالم يروا ذلك كذلك
 قالوا بأنها لا لون لها ولا نور كالهواء وإنما اللون والنور يظهران من قوتها
 وطبيعتها على الأجزاء الأرضية المختلطة بها . ولذلك تكون بغلبة الدخانية
 اشد فأشد تلونا حتى تنتهى إلى ظلمة دخانية لا نور لها ومن لدن اشتغالها وقاعدة
 صنوبريتها ترى شفاة وأقل لونا قالوا وإنما ذلك لقلة الدخان عند انقباضه
 وكثرته عند الطرف الأعلى فتكون الأجزاء الأرضية بحسب هذا الرأى مستنيرة
 من النار التي لا نور لها وتقف الأذهان في قبول هذا فيشيد ويوضح بأن يقال ان
 الجسم الناري فيه هوى جسانية شفاة لطيفة وصورة نارية هي حرارة محرقة
 وتلك الحرارة تصدر عنها أفعال في موضوعها الهوى لاني وفي غيره اما ما يصدر
 عنها في موضوعها وهوى لاها فتحرىكه بالاستقامة إلى فوق نحو الحيز الأعلى
 واما ما يصدر عنها في غيره فان توجد فيه حرارة أخرى من نوعها وتحركه صاعدا
 كما حركت موضوعها وتلطف أجساما وترققها كالبخار من الماء وتفرق أجساما
 وتفرقها كالدخان والخطب وكذلك تنير أجساما كثيفة أرضية قابلة للأشوار التي
 لا يقبلها موضوعها الشفاف ولا ينيره ولا ينير الهواء لحرارة النار منيرة لأشياء دون
 غيرها كما هي محرقة لأشياء دون غيرها ومبيضة لأشياء وسودة لأشياء
 وعاقدة لأشياء ومسيلة لأشياء كل ذلك بحسب الاستعداد والقبول وبهذا
 التشييد والإيضاح لا يتم قبوله ولا يتحقق يقينه عند أهل النظر ويعارض بأن
 يقال ان النار غير موجودة بالفعل في الحيز المحيط بالهواء ولاني غيره بل تحدث
 حرارتها باحتكاك الأجسام الصلبة كما ترى فتتعلق بموضوع قابل كالكبريت
 والقصب فتظهر فيه وتستولى عليه ولا تقف في مكانها بل تصعد ولا تبقى زمانا
 طويلا بل تنفسد وإنما يبقى منها ما يبقى بالاستبداء والمدد ولو كانت النار

محيطه بعالم الكون والفساد لاحت حرارتها كالمحوي كرتها كما هو مشاهد
من فعلها وقوتها ولما كانت تكون الجبال الشاغرة والعالى من الجوى القريب
منها اقل حرا واشد بردا ولا كان المطر والثلج ينزل من اعلى الجوى والبرد الاعظم
من الجوى الاعلى والنور لا يحدث عما لا نور له وانما النور يحدث من النور
واحل اشكاله ببيان وبرهانه فأقول ان وجود النور على حالتي خفاء وظهور
اما خفاؤه فمن حس بصرتنا وفي الاجسام اللطيفة الشفافة كالنار الصرفة والهواء
والسباء ولم تخلق لنا حاسة ندركه كذلك بها واما ظهوره فعلى الاجسام الكثيفة
كالشمس والقمر والكواكب والنار المتجمرة والمتلتهب في الحطب والذهن
وتدركه ابصارنا ما دام عليها ويخفى عنا حيث يرتفع عنها والنار كالنور في ذلك
لان جسمها الشفاف كنورها في انهما لا تدركهما ابصارنا والنار العنصرية الداخلة
في التركيب هي تلك البسيطة الشفافة اللطيفة الخفية عنا لا هذه الكثيفة المشتعلة
التي تظهر لنا وانقطاع هذه بعد اشتعالها انما هو بفارقتها للجسم الكثيف وانقطاعه
عنها بحاجز غير مناسب كالماء وغيره مما يميز بينهما وكذلك تبقى الاجسام النارية
في التركيب وهي صغار جدا ولا تبقى هذه المتلتهب على طبيعتها مع كبرها وهي
موجودة اعنى النار البسيطة في تركيب الاجسام وهي التي تستخرجها الحركة
بالحكاية والانفراة لا تحدث حرا وانما وكيف تحدث ولا يتخلوا عنها ان يكون
مبدوره عنها من حيث هي حركة كيف كانت او من حيث هي حركة جسم
او اجسام هي بحالة او على حالة ما ولو كان ذلك لها من حيث هي حركة لكانت
الحركة الاسرع فيها والادوم اشدا سخنا واعظم فكانت حركات الافلاك بما فيها
تحميل الموجودات باسرها نارا في اقصر زمان وليس كذلك فبقى انها من حيث
هي حركة اجسام بحالة او على حالة ماء والاجسام التي نراها كذلك هي الاجسام
الكثيفة اذا تصادمت في حركاتها وتحاكت في مصادفتها فما ذلك الا لانها تستخرج
النارية منها من اجل انها لطيفة تنجز في الحركة بلطافتها فتبرز وتحمل ما تلقاه بقوتها
في حركتها فتشعل المستعد منه للاشتعال نارا فيظهر ويكثر ما نارا ما لا نور له
ولا

ولا يخفى ما لحرارة فيه الا ترى ان القضاء بين الارض والسماء مع طلوع الشمس لا يرى فيه نور فاذا دخله كثيف استنار بنور الشمس فقد تأدى نور الشمس فيه الى الكثيف المستنير به وظهر على الكثيف ولم يظهر في اللطيف لاشغافه فهذا هو النور وهكذا هي النار في الوجود بلون ولا لون لها وترى ولا ترى والارض لا ترى بنفسها لظلمتها وكثافتها ولا ترى غيرها وبمجموع النار والارض يرى ويرى .
يرى بنورية ناريته ويرى بكثافة ارضيته لانه ينير بناريته ويستنير بارضيته فالنارية في الارضية روح لطيف في جسم كثيف والالوان كلها تظهر بينها بهذه وفي هذه بحسب تركيبها وما يتركب معها ويختلط بها وبالنور المشرق على المركبات وعلى السباط من الاجسام التي ترى فالجمرة من الالوان والصغرة والفتمة للنارية والبياض للهوائية والمائية والخضرة للآتية والارضية والسواد للارضية والمائية والتركيب بحسب التركيب والزيادة بحسب الزيادة والنقصان بحسب النقصان في اختلاف الامزجة بالامتزاج والمزاج والتركيب في التخلخل والتكاثف ولولا ذلك لم يسود الزاج العفص وما منها ما هو اسود . والكلام الحري في هذا موكول الى من احب وتأني له النظر بحسب هذه الاصول
والكلام الحري فيه بشرحه واستيفائه لا يليق بهذا الاسلوب .
فاما قولهم باحراق النار المحيطة ما في داخل كرنها فضاظ لان النار انما تسخن وتحيل ما يرد عليها في حيزها وتلقاه في وجهتها الى حيزها فتحرق وتسخن ما فوقها ولا تسخن ماتحتها وترى الملونات بعد اختلافيها في الالوانية تختلف باشكل تخالف الطبع والطبيعة في مقتضاها وفي الاعضاء التي هي فيها باختلاف اوضاع الاجزاء من كثيف عال كدماغ الانسان ولطيف مستقل كركنه ومرارنه ولطيف بين
كثيفين وكثيف بين لطيفين واختلاف في ذلك يخالف منهاج الطبع ويرى مثله في الالوان على احوال واشكال بجمية كريش الطاووس ونحوه الذي ننظم نقوشه بالوانه المختلفة التي عن طبائع مختلفة في سطح واحد وفي سطوح على ضد النسبة الطبيعية وخالقها فما هو عن الاسطعسات وطبائعها الاول ولا عن

امزجتها بالقلبة والكافي. وكذلك ترى الافعال والحركات الطبيعية والارادية في النبات والحيوانات على خلاف مقتضى طبائعها وامزجتها فهي لا سبب اخرى موجودة فيها فلنتطلبها.

الفصل الثامن

في اثبات قوى فعالة وطبائع اخرى

للمتزجات غير التي في عناصرها

ولانا نجد في المتزجات اشكالا واضاءا وافعالا لا يقتضيها ما فيها من قوى عناصرها كما نراه في اجزاء الحيوان والنبات من الاشكال والهيئات والمواقف لافعال تخص انواعها كخلب المفوس ونابه وسن الراعى ومنقار اللاتط ومنسر الجارح في الحيوان واشتال الاكمام على الزهر والاوراق على النمرة والقشر على اللب واللحم على القشر والانشاء على اللحم فصلب يحيط بلين ولين يحيط بصلب وبارد بخار وحار يارد على غير مقتضى طبائع البساط ومنزاجها وامتزاجها فنحكم من ذلك بان في المتزجات قوى وطبائع (بل اشياء -) اخرى عنها تصدر هذه الافعال وتوجد هذه الاحوال هي صور خاصية بانواع من المتزجات محفوظة الصفات متشابهة الافعال والحالات على عمر انزمان يشبه خلفها سلفها في اشخاص كل نوع كشابه الولد والده في انسانيته وافرسيته مع اختلافها في امزاج واشكال واحوال لا يفرجها عن ذلك المعنى الجامع الخاص كما يختلف نوع الحمام في الوانه واشكاله اختلافا لا يفرجه عن نوع الحمامية ولا يلزمه في تناسله بل يختلف فيه فيكون ذلك المعنى النوعي لصورة خاصية هي قوة طبيعية نباتية او حيوانية هي الحافظة للصفات النوعية في الاشخاص المختلفة في الازمان المختلفة فهذه قوى طبيعية اذ اعني بالطبيعة مبدؤ كل حركة وسكون فاما ان عني بالطبيعة معنى اخص حتى يقال على مبدء كل حركة تكون بغير ارادة وعلى نهج واحد كالبلد الذي يهبط بالحجر ويصعد النار فهذه القوى لا تسمى بامرها طبيعية بل التي تكون منها متفنتة الحركات بغير حس ولا حركة ارادية تسمى قوة

- نباتية والتي تكون كذلك مع حس وحركة ازادية تسمى قوى حيوانية وربما قيل لكل منها نفس من حيث إن حركاتها متفتنة ومختلفة التأخذ والجهات في الامسكة كاشجرة تعرق وتفرع اغصانها آخذة في جهات وتورق وتثمر والحيوان يتحرك ذاهبا في صوب وراجعا فيه مقبلا ومذبرا متيامنا ومتياسرا مستقيما ودائرا وتوجد هذه القوى في المعادن ايضا كالقوة التي يجذب بها المغناطيس الحديد ونحوها وقد تكونت هذه القوى اسبا بالبعض الالوان في بعض الملونات والاشكال الموجودة في الالوان من النقوش والتصاوير كما يوجد في ريش الطاووس والوان الزهر كالورد ذات الالوان في الورقة الواحدة والنيلوفره واما كلهما بما يكثر ان يعد ويعمل بعلم جزئية ويحد فيكون من الالوان ما وجوده عن المزاج والامتزاج على ما ذكر ومنها ما يكون عن هذه القوى الاخرى كالاشكل والافعال التي لا تنتسب الى الممزجات والمزاج ويكون المزاج في ذلك الممزج النوعي حاصلا بوجود فعل هذه القوة اذ تكون هي التي تمزجه وتحصله ويكون محفوظا بها وتكون هي التي تحفظه واحدا بانعدد والاستبدال والدد الذي يخلف بدلا عن المحلل بالغذاء كزاج الشجرة والثمرة او متبدلا بدلا خاصيا على غير مقتضى المزاج كزاج الصبي والشاب والشيوخ فالامتزاج ان سبق اعد للقوة وان سبقت القوة مرجت كما سيأتي ذكره بالتفصيل عند الكلام في النبات والحيوان فالامتزجات تختلف بامزجتها حيث يوجد منها الاحر والابر والاييس والارطب وامتزاجها بها حيث يوجد فيها الناعم الصغير الاجزاء والخشن الكبير الاجزاء اعني الاكثر امتزاجا والاقل امتزاجا وبما يتخللها من الخلاء الموجب لتباعد الاجزاء وتخللها او عديمه الموجب لكثافتها وتلزها ويختلف ايضا بمواضعها من الارض العالية والمنخفضة المستورة والمنكشفة والمسائمة لمدارات كواكب دون غيرها قبولها القوى وطباع دون غيرها فانها تستعد بامزجتها الموافقة للافعال دون غيرها لقبول قوى تصدر عنها تلك الافعال

وتحصل لها وفيها ما يحصل من هذه القوى بعد الامتزاج والامزاج بحصولها في مواضع من الارض مسامتة لمواضع من تلك ومداركها كواكب باعيا عنها فتعمل فيها منها وتصدر اليها عنها قوى خاصة مثل ما نبذ الرحلة في الارض التركية وتسقى بالماء الصالح في موضع موافق بحسب طلوع الشمس عليه طلوعا مناسبيا كافيا لطبيعة ذلك النبات لا محرقا ولا منفضجا فكذلك لحلول كل قوة مزاج مستعد وموضع موافق وفي القوى ما يمزج ويعد لنفسها كالنفاذ في الحيوانات والنبات ومنها ما يعد لغيرها كالمولدة تعد المنى في الحيوان والبذر في النبات في شخص موجود لوجود شخص آت وقد تكون القوتان اعني المازجة لنفسها والمعدة لغيرها واحدة كالقوة التي في الكبد تمزج لنفسها ما تقتضى به وتعد لما بعدها من الاعضاء وتكون المازجة هي الحافظة كالنفس في الحيوان ويكون الحافظ المزاج بصلايته وعسر افعاله كما في الذهب والياقوت فبالمازجة لنفسها توجد المعادن والنبات والحيوان المتولد وبالمعدة لغيرها يوجد النبات والحيوان المتولد .

وقد ظن قوم ان ذلك باسره عن المزاج وبه لا غير فقالوا ان الحيوان انما يخالف النبات بمزاجه لا غير ولم يفكروا فيعلموا ان المزاج لا يقتضى من حيث هو مزاج جناح للطيران ورجلين للسمي وقفا للرعى وقفا للنطاح وغلبا وثابا ومنسرا للاقتراس وقالوا ان اختلاف الافعال والاحوال الموجودة في الممزجات لاختلاف الامزجة لا لقوة طبيعية ولا نفسانية وكيف يقتضى المزاج حركة ذاهبة في صوب وعائدة فيه كصعود الطائر متعاليا وانحطاطه مستقلا وذهاب الفرس ذاكضا الى جهة العلف وعوده فيها هاربا من السبع كيف تغير مزاجه الى الضد في لحظة حيث رأى السبع والحشيش في جهتي الهرب والطلب وكيف اوجب المزاج النقوش المنتظمة وغير المنتظمة حتى طوق الحمامة وسود رأسها وذهبا مع بياض جسدها ونظم النقوش في ريش الطاووس بحسب الطيران وفرق الرشب على شكل مستدير وامثال ذلك من الاحوال والافعال التي لا يحد

- العقل مساعدا في نسبتها الى الامزجة وكذلك قالوا في المعادن على اختلافها ولم يفكروا في خواصها وافعالها فيقولوا باي مزاج يجتذب المغناطيس الحديد ويهرب الحجر من النحل وقوم نظروا فعرفوا ذلك في النبات والحيوان واعترفوا بان خواصه من الاحوال والافعال تكون عن قوى خاصة لا عن مزاجه وامتزاجه واتضح لهم ذلك في النبات والحيوان لظهوره يتفنن افعاله واحواله وهيكاته واشكاله على ما قلنا ولم يقولوا بذلك في المعادن لان شاهدها بعد وتفنن احوالها وافعالها اقل بجزء والقول وحتموا النظر فيها على ان اختلاف انواعها وخواصها وطبائعها لاختلاف امزجتها وتشعب لهم من هذا النظر ان يحاولوا بتدبيرهم الصناعية عمل انواع من انواعها الطبيعية لا اعتقادهم ان الطبيعة لم تفعل فيها غير المزاج والامتزاج وذلك مما يقدر عليه الانسان بصناعته ويتصرف فيه وبه بدق وسحق وطحن وشي وطبخ وتصعيد وتقطير وحل وعقد وغفوا عن الامتزاج والمزاج بين اجزاء الممتزجات مما لا يدركه حس فيتصرف فيه ولا عقل فيقدره ولا تجربه تستحصله وغفلوا عن القوة المعدنية والخاصية التي تفعل بادرالك الصغير الباطن قبل التحليل الظاهر ويعدها المزاج ويستعد لها الممتزج بحسب امتزاجه ومزاجه فلا يعلم ولا يعرف
- كيف يقصد حتى يعمل فان قلبوا وبدلوا وزادوا ونقصوا وقصدوا بذلك ان يحدوا الغرض المقصود بين حدود الزيادة والنقصان وفي طريق التقلب والتبديل فذلك مما لا يتناهي ولا ينضب فيما لا يتناهي فاذا وجد المزاج بان يعثر عليه المتصرف في تعلياته وزياداته ونقصاناته لم يتم الغرض بغير كمال معدني زمني كالبيضه التي اذا وجدت لا تولد بغير حضان وفي كمال الزمان والحضان
- في المعدنية هو في المعدن الذي لا يعرف فيطاب او يعرف فلا يهوج الى هذا الاعداد الصناعي ومثل الذهب والياقوت ونحوهما من تقايس المعادن انما يتكون في مدد مديدة ومواد مستعدة عتيدة فان الطويل البقاء من الكائنات طويل مدة الكون كما نجد في الحيوان والنبات وعملوا في ذلك قانونا علميا

- سموه بصناعة الميزان وزعموا أنهم يقدرون به المزاج والامتزاج فيحلون ويركبون ويقدرون ذلك في كل موضع بحسب ما يحتاجون اليه فيما يعملون ويعلمون ويحلون ويقدرون انواع المعدنيةات من زئبق وورصاص ونحاس وحديد وفضة وذهب كل شيء عند حده في مزاجه ويعرفون به اعنى بهذا الميزان نقصان هذا عن هذا وزيادة هذا على هذا فينقصون الزيادة ويزيدون النقصان في الحل والتركيب حتى يتموا الى الحد المحدود في المزاج بالزيادة والنقصان وفي الامتزاج بالتدبير كالسحق والدق والطبخ والشى والعقد فيفصلون بالحل ويمزجون بالتقدير ويركبون بالطبخ ويكملون بالعقد ومنهم من يوافق على القوى والطباع الخاصة وتسمى القوة المعدنية والتكيمات الزمانية
١٠. وتقول ان المزاج والامتزاج وان لم يكن به كمال الغرض المقصود فهو كالمداواة والعلاج بعد نقاش الطبع من القوى فيفعل ويكمل فان الاعداد اذا كل لم تتوقف القوى عن ان تحل فيه وتعمل ولم يعلموا ان زمان هذا الاعداد ومكانه لا يحصلان بالتجربة ولا يفي بهما عمر الصانع المحرب ولوعرف الطريق انجر الى كلف التجربة تعرج به ذاهبا وعائدا وميتا منها
١٥. وميتا سراتارة الى طريق الكون وتارة الى طريق الفساد والاصل الذى يقصده من ذلك وهو المزاج لا يصحده ولا يحصل معرفة حدود مزاجه وامتزاجه اللهم الا ان يكون ما نرومه من ذلك يوجد بالخاصية في مواد باعياها كالزئبق والكبريت والشبه الاصفر من المس والتوتيا فلا يكون هذا علم ولا اصل بل توقيف الا ترى ان المحرب بغير معرفة لمحرب الدهر في مزج الاشياء لما اهتدى الى تصفير المس بالتوتيا ولو صح وكان اليه سبيل لم يكن عليه دليل سوى حصوله والاعمال في طلبه انما يعمل خبط عشواء ويسير على غير السواء وما ادعى القوم هذا فان كانوا اکتتموه او كان الغافل به احادا منهم هم المحققون دون غيرهم فكل ذلك التسويد في المزاج والميزان تضليلي وهذيان وكل ذلك الاحتجاج والنظر جهل وضلال وتلك الدعوى في ذلك

- ذلك العمل انما يجب حجبها عند الهداية الى محبتها فيكون الامر شاهد نفسه ومن طلبه بالمزاج والامتزاج من كل شيء وفي كل شيء طال تبعه وامتنعت اصابته والذي غر في ذلك وأوهم (واطمع) (١) هو ثبات هذه المعذبات على التصرفات الصناعية كالتقطع والوصل والسبك والخرق والجمع والفريق وكونها تتأثر ويؤثر بعضها في بعض ومن بعض ويمتزج بعضها ببعض في السبك ويفصل بعضها عن بعض بالتصفية والحل وتغير الوانها بذلك كما تتلون الفضة عن الكبريت باللون الذهبي ويبيض النحاس والذهب بالزئبق ويصفر النحاس بالتوتيا ويحمر الزئبق بالكبريت وظنوا ان تلك الألوان تستقر فيها وتغوص في عمقها كما استحالت اليها ولم يفرقوا بين الاستحالة والكون فيعدوا ان النحاس في استحالته الى الشبه لم يتكون من نوع آخر من الانواع الوجودية فان الشبه ليس هو نوعا من الموجودات انقلب النحاس اليه كما يرومونه من قلب الفضة الى الذهب وهما نوعان طبيعيان وقد قال في هذا قوم انه يستحيل من جهة انه قلب الاعيان ولعمري ان قلب الاعيان مستحيل لان الشيء بعينه لا يكون شيئا آخر وانما الموضوع الزائل فالخاصل يكون واحدا فان البياض لا يتقلب سوادا وانما يذهب البياض ويطلق ويوجد السواد ويحصل وما هذا قلب الاعيان فانهم لا يرومون ان يجعلوا بياض الفضة بعينه حمرة وانما يرومون تحمير الفضة بازالة بياضها وتحصيل الحمرة في الموضوع بعينه وما ذلك قلب الاعيان وانما هو تبديل الالوان وانما لا يتم من جهة انه يكل باقلاب الانواع الذي هو كون وفساد والكون يتم بمحصول الصورة النوعية لا بالاستحالة المزاجية التي قد تحصل بالتدابير الصناعية ولا تثبت على التصرفات الطبيعية .

٢٠

الفصل التاسع

في الحرارة الطبيعية المزاجية والفريزية

الموجودة في النبات والحيوان

الحرارة حالة بسيطة مدركة بحس اللمس معرفة عند المدرك والمسمى من

المدرجات الاول اتى لاحتياج ان تعرف بغيرها في حد ولا رسم والسمون
يعبرون بلفظها عن اشياء متشابهة تختلف اختلافا ظاهرا بشدة وضعف تكرارة
النار وحرارة الهواء وحرارة الماء المسخن والحديد المحمى ويعنون بكل واحد
من هذه شيئا يعرفونه معرفة حسية اولية بغير حد ولا رسم فاذا ارادوا الفرق
قالوا اشد واضعف وان زادوا في التعريف نسبوها الى ما هي فيه تكرارة
النار وحرارة الشمس وحرارة بدن الانسان وحرارة الحمى الطارئة عليه فما منها
ما لا يفرق المدرك له بينه وبين غيره فرقا اوليا في الادراك ولا يشتهه على اكثر
الامسين والمتأولين ما يدركونه ويعنونه ويفهمونه من ذلك واذا اردوا
الفرق في المفارقة اوميزوا بعد الاشتراك لكل واحد بما يتميز به من شدة
وضعف وتأثير وفعل فيقولون ان حرارة النار لطيفة بحرارة الشمس لطيفة
مسخنة مصلحة مفسدة منمية مذبة بحسب التأثيرات واحوالها المختلفة واز ما منها
المتفاوتة وحرارة الحيوان اينة نافعة وحرارة الحمى فيه مشرقة مؤذية وربما قالوا لذاعة
محرقة فننظر الآن في اصناف الحرارة واختلافها واتفاقها ومشابهة بعضها لبعض
ومباينة فنقول ان الاشياء المتفقة في حال عرضية قد تتفق وقد لا تتفق في القوة
الجوهرية والحقيقة النوعية فان الفضة والبرصاص قد يتفقا في تقارب المرأى
وتشابه اللون وهما نوعان مختلفان والماء الحار والبارد مختلفان عند حس اللمس وهما
نوع واحد وطبيعة واحدة وقد يشتد التشابه ويبعد الخلاف بين النوعين المختلفين
من المحسوسات كضوء القمر وضوء المصباح وقد يكثر الاختلاف بين المتفقين
في الحقيقة والنوع كالانسان الحبشى والانسان التركى فلا يلزم من اختلاف
الحالين والنشئين اختلاف الطبيعتين والنوعين ولا من اتفاقهما اتفاقهما
ولا من اتفاقهما اختلافهما ولا من اختلافهما اتفاقهما فكذلك نقول في الحرارة
النارية والشمسية والحيوانية والمزاجية والغريزية ونستدل على الاتفاق
والاختلاف بعد الاتفاق في الاسم وما وضع الاسم بحسبه بدلائل اخرى ان
وجدناها.

- فنقول ان اسم الحرارة يقع على هذه الاصناف بحسب الادراك والاحساس وتشابه المحسوس منها عند الحس او تقاربه مع اختلافه الظاهر عند الحس بالشدّة والضعف فان حرارة النار قد تسخن الماء فيسخن الى حد ما وتسخن حرارة الشمس مثل تلك السخونة فينشابه الأثران عند الحس ثم يزيد سخان النار الى حد الغليان فلا يفرق اللامس بينه وبين غاية سخان الشمس الا بالشدّة والضعف ولا يدرك الاختلاف الذي بين نوعي الحرارةين ثم ان النار قد تشتعل من حر الشمس فيظن ان حر الشمس وحر النار واحد في المعنى ولا يلزم منه ان تكون كذلك حرارة الحيوان فاننا نعلم ان في الجسم الحيواني بعد موته حرارة عنصرية مزاجية بها يعفن ويفسد وليس فيه الحرارة الغريزية التي كانت نلّس وقد تدرك في بشرته وهو حي ولا تعفنه ولا تفسده ونجد حرارة الحمى تؤذيه وتؤله وتضر بأفعاله وهذه الحرارة لا تضره ولا تؤذيه بل تحسب بها احواله وتم افعاله وتصرفاته الأخرى انها في الشاب القوى اقوى واوفر منها في الشيخ وتصدق بها شهونه للغذاء وهضمه له ونقل بقلتها ولا تكثر بكثرة الحرارة الدوائية والغذائية ولا تنوب عنها ولا تقوم مقامها ولو قامت ونابت لثلا في الانسان بتدبيره باغذيته وبإدائه تقصير قواه وافعاله في شيخوخته ولا نجد الامر كذلك فان هذه الحرارة المزاجية الغذائية والدوائية تزيد فتضر ولا تنفع ولا تتلافى خلل ما واجبه تقصير تلك فان الشيخ الذي تضعف حرارته الغريزية فيضعف بضعفها هضمه وحركاته وقد يسخن مزاجه بحرارة الهواء والغذاء والدواء فيمرض ويزداد ضعفا ولا يتلافى منه تقصير تلك الحرارة فنعلم ان بينهما فرقا وان بهذه الحرارة يحى الحيوان ويصح ويقوى بالغة ما بلغت في الزيادة وباعتدال الحرارة المزاجية يصح ويزادتها وتقصانها يمرض وتلك لا يضر بزيادتها فانها في السبع والحية اكثر منها في الانسان ولا تضرهما بل يطول بها عمرهما وتقوى قواهما وافعالهما والمحموم يستضر بحماه ويضعف بل ترى الشخصين اللذين من نوع واحد يختلف حرارتهما الغريزية في القوة والضعف فترى اكثرهما حرارة غريزية اقلهما

استضراراً بالأشياء الحارة والباردة وأقلها منها أكثر استضراراً بهما فنعلم من هذا أن الحرارة الزاجية إذا قصرت أو زادت على الحد المناسب لطبيعة الشخص ضرته وامرضته وقتلته وإن تلك كلما كانت أكثر كان أقوى وأصبح فهذه غير تلك وهذه موجودة في الميت من الحيوان ومزاجه وتلك منقودة فيه وبهذه يعفن الميت ويفسد جسده وبذلك تبطل العفونة فإن العفونة كما قلنا تكون بحركة الاجزاء النارية في الأمزجة الرطبة التي لم يستحكم امتزاجها بالحرارة الغريزية تمنع هذه الحركة بدوام الطبخ والمزج فلا تعفن مادامت تطبخها وتستولى عليها كما لا تعفن ما تستولى عليه حرارة طابخة نارية أو شمسية فإذا زالت عنه وفي مزاجه الرطب قلة استحكام في الاستزاج بحركة ناريته التي لم يستحكم مزاجها إلى الانفصال فاشتعلت بهوائيته واغلت ما يئته فافصلت أروضيته بعفونته فهذه هي الحرارة العفنية والحرارة الغريزية أخرى لا عمالة وهذه الحرارة توجد في بدن الحيوان عن نفسه وصورته التي بها هو حيوان في روحه وبوساطة الروح في أعضائه فمحلها الأول من بدن الحيوان الروح والثاني الأعضاء التي تغلظها الروح فهي في الأعضاء من الروح وفي الروح من النفس وبها تتصرف القوى النفسانية في المواد البدنية والأغذية الواردة إليها فتطبخها وتحيلها وتمزجها وتشبهها وتعقدتها وتعيدنها خلفاً عما يحلل من الأعضاء وزيادة للنمو كما مضى وكلما ضعف تشبثت نفس الحيوان ببدنه ضعفت هذه الحرارة فيه حتى تفارقه تلك فتبطل هذه منه فيلمس بارداً بعد ما كان حاراً ويبقى في مزاجه ما فيه من الحرارة العنصرية النارية التي لم يستحكم مزاج اجزائها بما هي ممزجة به فتعفن الجملة بحركة هذه الاجزاء فيها فيفسخ بالعفن فلا تكون الحرارة العفنية التي يفسد بها الجسم الميت من نوع تلك الحرارة التي كانت بها حياة الحي ولو كانت هذه الحرارة عنصرية مزاجية لآخلف الغذاء بدلها وحفظها التدبير بالدواء فما كانت تضعف في الشيوخ ولا تقل ولا الحيوان يشيخ ولا يضعف لكنه يضعف ويشيخ مع اختلاف التدبير ولا تعجلها عوضاً من الحرارة التي في الأدوية والأغذية التي إذا زادت

- زادت حمى وامرضت وعفنت وانسدت وزادت في الضعف فهي اخرى
 لاحالة واسم الحرارة يقال عليهما بالاشتراك مع اختلاف الهوية والمعنى ولحوم
 الحيوانات التي الحرارة الغريزية فيها قوية تناسب هذه الحرارة في التذوي بها
 ولا تعدمها (١) كما يجده من تأثير لحوم الأفاعي في ابدان الناس فانها تؤثر في
 آكلها حرارة قوية مصلحة لا مؤذية كحرارة الأفيون ونحوه من الادوية
 الحارة وانما لا تضر بها ولا تزيد لانها تنفصل عن لحوم الحيات يموتها وانما تدخل
 في الاغذية وهي ميتة لاحية وكما لا تنتقل نفس من بدن الى بدن آخر كذلك
 لا تنتقل حرارة غريزية من جسد الى جسد آخر فانها في الحصول والذوال
 والاقامة والانتقال تبعاً لنفس الحيوان تحل حين تحل وتزول حين تزول ألا ترى
 انك لو احتلت بكل حيلة ودبرت بكل فن وفي اى زمان لم تقدر على احالة اللبن
 دماً وهو قريب من جوهره وعما قليل استحال اليه ولا غيره من الاغذية بقدر
 الانسان بالصناعة وطبخ الحرارة النارية والشمسية ان يحمله دماً والبيضه
 تحضن بغير حرارة الحيوان في الرمل ونحوه فيولد ما لا يولد لقصور الحرارة
 الغريزية عنه في الحيلة الاولى وليس هذه الحرارة في الحيوان فقط بل وفي
 النبات فان بها لانغفن العنبة في شجرتها كما لانغفن اذا قطعت منها ولا يكل طبخ
 الحصرمة بعد قطعها كما يكل وهي في شجرتها بل الطبخ في النبات من فعل
 حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسها ظهورها في الحيوان ولولا ان حرارة
 اخرى غير الحرارة النارية لما قتل السم بحرارته وسرى في بدن الانسان على
 ثرائته (٢) وفعل ما لا يفعل اضعافه من النار وليس الغريزية حرارة فقط بل وبرودة
 ايضا لولاها لما فعل الكافور والشوكران في تير يد بدن الانسان ما لا يفعله اضعافه
 من الثلج ولا فعلت السمكة العادة في التبخير بلبس الصياد حبل الشبكة التي
 وقعت فيها ما يبطل حس يده (٣) وأعجب من اذ لك انه يأكلها ولا يظهر فيه اثر

(١) صفت لا تعرمها - وبها مشه - ولا تضر بها (٢) كذا (٣) بها مش الاصلين -

قال من يؤمن به بل اكل لحمها يؤثر في الآكل برداً وخدراناً ولا عجب ولحم
 الافعى يصلح في هذا المثل عوضاً حيث لا يقتل آكلها .

منها وإنما ذلك لأنها ماتت وفارقت غريزتها التي بها كان تأثيرها فتأثير القوى الأخرى النفسانية التي بعد القوى الأولى العنصرية ظاهرة بين المتزجات الكائنة ومن جملة الحرارة الغريزية لا يجمده الأمن يجمله ويتبعه من لا يتبعه ويتأمله وهولن تأمله بفضة ظاهرة لا يخفى .

الفصل العاشر

في الحر والبرد الزمانين وأسبابهما

قد سبق القول في الحرارة الصادرة عن شعاع الشمس وإنما تصدر عن الشمس في الأجسام الكثيفة الأرضية والمائية دون اللطيفة الهوائية والشفافة السائية وإن الشمس نفسها وباقي الكواكب ليست بخارجة لما وجدناه من برد أعالي الأرض والحوالي يليها ولو كانت الشمس حارة لأضحت الأعلى فالأعلى لكونه أقرب إليها وإن هذه الحرارة تصدر عن الشعاع والشعاع إنما يصدر عن نور الشمس ويظهر على سطوح الأجسام الكثيفة وخاصة الصلبة منها فإنه يتصل فيها بالتصال السطح كما نراه على المرايا الصلبة فإن ظهوره فيها بحسب صفاها يكون أشد وبحسب شدته يوجب الحرارة حتى تبلغ حد الاحتراق خصوصاً إذا كانت المرايا مقعرة ينعكس شعاع أطرافها على وسط واحد فيحرق عند مجتمع الشعاع المنعكس وما ليس بصقيل لا يتصل فيه النور لا تقطاعه وتفرقه بما في السطح الخشن من نتوات صاعدة ومسام نازلة فالشمس توجب في عالمنا هذا حرارة تشتد صيفا وتضعف شتاء وتشتد في موضع من الأرض وتضعف في آخر فيكون من الأقاليم والاصقاع ما هو أحر ومنها ما هو أبرد وكذلك من أوقات السنة ما تشتد فيه الحرارة ومنها ما تشتد فيه البرودة فننظر الآن في الأسباب الموجبة لذلك في فصول الزمان وفي الأقاليم والبلدان .

فنقول إن الحريشة في كل موضع يطول نهاره الذي هو زمان طلوع الشمس في ذلك الموضع وذلك هو الحر الصيفي ويقابله في كل موضع البرد الشتوي الذي يوجهه قصر النهار في كل موضع فإن طلوع الشمس في كل موضع يوجب الحرارة

- الحرارة من شعاعها الواقع على ما تطلع عليه من الارض ودوام ذلك الطلوع
يوجب زيادة في ذلك الحر لحرارة النهار الاطول اشد واقل وبهذا الاعتبار
يكون الزمان الذي نهاره اطول اشد حرا وذلك هو زمان الصيف في كل موضع
والزمان الذي ليله اطول اشد بردا وذلك هو زمان الشتاء في كل موضع والموضع
الذي يساوى نهاره ليله ابدا تشابه وتتقارب احوال زمانه في الحر والبرد ولا يشتد
فيه حر ولا برد والذى يتقارب والذى يتفاوت يتفاوت وبحسب التقارب
والتفاوت يخالف الصيف الشتاء في شدة الحر والبرد الموجودين في الشتاء والصيف
في كل مكان وتتفاوت بعد ذلك الاقاليم والاصقاع في شدة الحر والبرد فالذين نهارهم
الاطول اطول لا يكون حر صيفهم اشد من حر صيف الذين اطول نهارهم اقصر من
اطول نهار هؤلاء وكان القياس يقتضى ان تكون زيادة الحر على الحر مثل زيادة النهار
على النهار ولا فيجد الامر كذلك بل تجد بالضد اذ يكون حر الصيف عند الذين نهارهم
اطول اضعف وبرد شتائهم اقوى واشد والذين نهارهم اقصر حر صيفهم اشد
وبرد شتائهم اقل والسبب في ذلك هو أن الحال كذلك في كل صقع بقياس
نهاره الاطول الى نهاره الاقصر واما في مقايضة صقع الى صقع فيختلف لأسباب
اخرى احدها ان الذين نهار صيفهم اطول من نهار صيف آخرين يكون ليل شتائهم
اطول من ليل شتائهم وطول الليل يوجب شدة البرد وبقاء الثلوج والبرودة
في الارض فلا يمتدل حرهم وبردهم في اعتدال نهارهم بل يغلب البرد لما استقر
في الارض من البرودة ولا يسخن الا في زمن اطول ثم لا تدوم السخونة مدة
في مثلها تعود اسباب البرودة من طول الليل ولا تبقى الحرارة في الارض مثل
بقاء البرودة لان البرودة للأرض بالطبع وتستقر بقاء الثلج فتكون البرودة
بعد انقضاء السبب الموجب اسباب حافظة وهي برودة الارض الطبيعية
وما اكتسبته من برد الثلوج والحرارة تنقضى مع انقضاء اسبابها ولا تثبت الا قليلا
لأن طبيعة الارض تضادها وتبطلها وليس لها مدد يتي كالثلج للبرودة ولذلك
تري البلاد التي يدوم بقاء الثلج فيها صيفها ابرد وحرها اضعف فالدوام يقتضى

حرا وبردا اليومى في اليوم والفصل في الفصل .

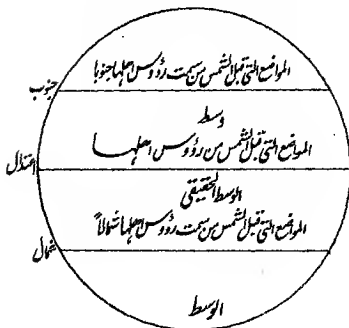
وسبب آخر وهو مسامتة الشمس لرؤوس سكان الاقاليم ولا مسامتتها وقد يتصور قوم ان المسامتة قرب واللامسامتة بعد وليس كذلك فان الشمس تدور في فلكها وبعد الفلك من الارض في جميع المواضع واحد لان الارض فيه كالمركز في الكرة تساوى الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط بعضها بعضا ولا تقرب اذا سامتت ولا تبعد اذا لم تسامت وانما المسامتة توجب الحر من وجهين - احدهما يخص والآخريهم - والذي يخص هو عدم الاظلال والافياء الحاصلة بالخيال والجدران فانها لا تبقى عند المسامتة ولا يوجد لها ظل في اوقات الظهائر وما يقاربها بل يستولى الحر عليها كما يستولى على البراري والاراضي المستوية ومع عدم المسامتة توجد فيها اظلال وافياء تسترعا عن الشعاع فتبقى مواضع الاظلال باردة مبردة فهذا من اسباب البرودة في البلاد الجبلية والذي يعم هو ان الشمس اذا اشرقت على الارض كان شعاعها على نصف كرة منها تدور بدورها فان كرة الشمس يجاذى كرة الارض منها نصف لنصف ابدا وهذا النصف يدور على الارض .

١٥ فيكون الناس كل يوم في كل صقع في كل غداة وعشية منه في طرفه وعند محيطه ثم يتوسطونه في وسطها رهم فيكونون في تحته ووسطه من جهة الطول فان كانت الشمس مسامتة لرؤوسهم كانوا في وسطها رهم في الوسط الحقيقي من دائرة الشعاع المذكورة وتحته وان لم تكن المسامتة لم يكونوا في الوسط من كل جهة على ما في هذا الشكل (١) .

٢٠ فيكون وسط النهار في الاقاليم التي تميل الشمس عن سمت رؤوس اهلها شمالا وجنوبا في وسط الوتر الذي يخصهم من الدائرة ولا يكون في وسط القطر الذي هو وسط الدائرة والذين في الوسط اعني الذين تسامت الشمس رؤوسهم يكونون في وسطها رهم في وسط الدائرة التي هي دائرة الشعاع وانت تعلم ان

(١) هذا الشكل من - سع - ومحله بياض في - صغب .

الحل المتعلق بالجذر الثاني من المقبر صفه ٢٠٢



- الوسط يكون احر من الاطراف لاحاطة الحرارة به من كل الجهات والطرف يكون اضعف لأن جهاته يضاد بعضها بعضا فتضعف البرودة الحرارة وتس على ذلك في مطلع الشمس على بقعة ما او مستوقد نار فانك ترى الوسط احر والتأثير فيه اشد فهذا هو سبب اشتداد الحر عند المسامسة لا القرب الذي تأثيره في ذلك اقل مما يظنه الجاهلون بعلم الهيئة فبالسامسة وطول النهار يزيد الحر في الصيف وبالامسامسة وتقصر النهار ينقص المسامسة طول النهار في زيادة الحر والبعده عن المسامسة قصر النهار في نقصانه فيتباعدان ويتقاربان ويتعدلان في ذلك فالبعده عن السامسة يقاوم طول النهار فطول نهار كل صقع هو سبب حر صيفه وقصره فالبعده سبب برده شتائه وسبب زيادة الحر في صقع على صقع آخر هو السامسة والقرب منها وسبب آخر وهو ان الشمس اذا كانت منحرفة عن السامسة نحو الأتقى امانى الشروق والغروب واما في جهتي الشمال والجنوب فان مسلك شعاعها يقطع بانحراف مسافة اكثر في البخار والغيار الصاعدين من الارض حتى يكون بالعادة والعشى معظم مسلكه في ذلك حتى يضعف به النور ويتكدر به الشعاع وفي الظهيرة والسامسة يكون سلوكه في صفاة اكثر وغبار وبخار اقل فيكون اشرق وانور فيكون حره اقوى واظهر بحسب قوة نوره لا كما قال قوم ان خطوط الشعاع تنعكس في صعودها على زوايا اوسع وكلما قربت من السامسة تقاربت حتى ينعكس في السامسة واردها على صاعدها فالوارد يكثف فيتضايف الحر بالنور من وارد الشعاع وصاعده فان الوارد لاهل له لأن الشمس لا تسخن الهواء كما لا تثيره وانما تسخن الارض بما ينيرها والشعاع الوارد ليس يسخن والصاعد فليس بشعاع بل هو الحر الذي اكتسبته الارض من الشعاع فأصغنت به الاقرب فالأقرب منها من الهواء حتى اذا بعد وعلا ضعف عند قلبك (١) از مهرير الذي في الجوف من جهة برد الارض والماء لان ذلك الهواء تنتهي اليه برودة الارض والماء فتبرده ولا ينتهي اليه حرها في الشتاء تسخنه بل في الصيف لقوة

الحر ينتهي اليه مدده وقد غلظت المسامته قوماً حتى اغفلوا طول النهار وقصره البتة وظنوا ان البلاد التي يساوى ليلها نهارها ابداً تكون شديدة الحر لمسامته الشمس رؤوس اهلها الا ان حرارتها لا تكون مؤذية مفسدة كحرارة غيرها من البلاد قالوا لأن تلك الحرارة المختلفة تختلف على سكان اقاليمها في حرا الصيف وبرد الشتاء يورودها بعد برد وانصرافها الى برد فتباين احوالهم وتختلف فيستضرون بذلك الاختلاف ولا يستضرون هؤلاء بدوام المسامته والحر لتشابه الاحوال وما علموا ان الحر الدائم على الحيوان والنبات اضر من الوارد بعد البرد وان الابدان التي لم تأخذ حظها من البرد وانعكاس الحرارة الفريزية واعداد الرطوبة الصالحة في بواطن الابدان شتاء لا تسلم صيفاً وان مضرة برد الشتاء يتلافها حرا الصيف ومضرة حرا الصيف يتلافها برد الشتاء حتى يكون الذين يفقدون الاعتدال في كل زمان يجدونه في جملة الزمان لان الاعتدال الذي لا يجدونه في كل يوم وشهر من سنتهم يجدونه في جملة سنتهم والذين يجدونه في كل زمان فالحالهم احسن ومثل هؤلاء كمثل من يجوع فيشبع ويمرض فيما في هؤلاء كمن لا يجوع ولا يمرض وكذلك يكون زمانهم ابداً كالربيع وتمامهم شهوية لاسنوية اذا ادرك منها شيئاً بداعيره لتشابه الاحوال في الازمان وانما ذلك عندهم لا اعتدال نهارهم وليلهم ابداً فالسبب الاقوى في حرا الصيف وبرد الشتاء في كل صقع هو طول النهار وقصره والسبب الاقوى في زيادة حرا الصيف وبرد الشتاء عند قوم دون قوم هو المسامته والبعدها ويقوم طول النهار في انجذاب الحر مقام طول الليل في انجذاب البرد ويبقى الترجيح للمسامته وعدمها ولولا الدوام لما كان الحر في وقت الزوال والى قريب من العصر اشد منه في وقت الظهر ولولا المسامته والقرب منها لما كان بعد العصر والى وقت الغروب اقل حراً فان الدوام لو كان هو سبب الزيادة لا غير لكان حراً آخر النهار اشد من حرا العصر وحرا العصر اشد من حرا الظهر ولم يبتدء الحر في التراجع الا مع ابتداء الليل وليس كذلك بل يبتدئ في النقصان من وقت العصر

- العصر او قبله ولو كان الكل من المسامة لا من الدوام لكان الحر والشمس في رأس السرطان اكثر منه وهي في الاسد وفي وقت الظهر اشد منه فيما بعده وليس كذلك بل الحريشند بعد انتقال الشمس من رأس السرطان الى نصف الاسد والشمس عائدة عن المسامة ومن وقت الظهر الى وقت العصر يكون اشد من وقت الظهر فالحريشند بدوام الطلوع وبالمسامة فاذا اجتمعوا وجبا واذا ارفعوا منعوا واذا اختلفا كانت الزيادة والنقصان والتكافؤ بحسبهما ويوجب الحر في البلدان والافاق اسباب اخرى فمنها انخفاض الارض واستواؤها وعلوها وجبالها فالارض التي هي اعلى ابرد والتي هي اخفض احر والغور احر من المستوية والجبل ابرد فالنور تنعكس فيه اشعاعات من المحيط الى الوسط كما في المرايا المقعرة ولا تهب فيه الرياح التي تجلب التسيم البارد من الثلوج والجبال الباردة وتطرّد الابخرة الحارة الومدة المتراكمة فيه والمستوية معتدلة والعالية باردة بضد ما في الغور من الشعاع ولما يهب فيها من الرياح ويتبدل عليها من الهواء والجبل ابرد لانه يعكس الحر على غيره ولا ينعكس عليه من غيره وتهب عليه الرياح الصافية ويبعد من الابخرة الومدة والكدرة واذا اجتمعت الكواكب الدراوى كالشعرى العبود (١) وكواكب الحيار الى غيرها من المتخيرة مع الشمس اوجبت من الحر باجتماع الشعاعات ما لا توجب مثله في تفرقها واذا هبت الرياح من برادى حارة قليلة الامطار والثلوج كانت حارة يابسة مسخنة لما تهب عليه واذا هبت من جبال باردة مثلوحة ومياه طيبة بردت ورطبت واذا هبت من جهة البحار اصفحت وعفنت والجبال اذا سترت عن الساكن الأهوية الحارة اليابسة كالأهوية البرية والحارة المغفنة كالبحرية نفعت
- ١٥ اهل المساكن وعدلت هواءهم بحجبها المؤذى عنهم واذا سترت عنهم الرياح الجبلية الثلجية والندية اصفحت ومنعت التبريد والترطيب عنهم فان كانت ارضهم حارة انتفعت واعتدلت بما يحجب الرياح الحارة وان كانت باردة اعتدلت وانتفعت بما يحجب الأهوية الباردة وان كانت معتدلة انتفعت بما يحجبها .

فان قيل اذا كانت الشمس سبب الحرارة الزمانية وموجبها بما يشرق على الارض من شعاعها فسبب البرودة المضادة لها اى شىء هو فان كان غروبها وعدم شروقها فالعدم لا يوجب امرا وجوديا وليست البرودة على ما قيل معنى عدمها لان العدم لا يكون سببا موجبا فاعلا والبرودة تبرد وتوجب البرودة كما ان الحرارة تسخن وتوجب الحرارة فما السبب الوجودى للبرد .

قلنا ان البرودة فى الارض والماء طبيعية لا يحتاجان فى وجود البرودة لها وصدورها عنها الى سبب موجب لها فيهما بل اذا زال السبب الموجب لضدها المانع لها وجدت فى موضوعها الذى هى طبيعية له وتادت منه الى ما يجاوره ويستولى عليه فلذلك كان السبب فى برد الشتاء عدم السبب فى حر الصيف لا غير فلما عدم عادت الارض والماء الى طبيعتهما وظهر عن الارض برد وحمد الماء فالسبب اما جاء مد بالطلع سائل بالعرض بالحر واما سائل بالطلع جاء مد بالعرض ببرد الارض والارض لا محالة هى الابرد لانها الاكثف والبرودة مكثفة مجمدة فالكثافة باردة مبردة فهذه اسباب الحر والبرد فى الصيف والشتاء والاعتدال والمقاربة فى الربيع والخريف .

الفصل الحادى عشر

فى الجبال والبحار والادوية

والانهار والعيون والآبار

لما كانت الارض يابسة ذات اجزاء لا تتجزأ وكان الماء يحيط بها والرياح تحرك الماء بالتمويج صارت الارض تتحرك اجزاؤها فى قعر الماء بحركته فتمتزج بالماء وتتصل به اجزاؤها ويبقى المتصل منها على شكل يفتق له فى حركته وامتزاجه بانعقاده وتنضف الى اجزاء بعد اجزاء من الاجزاء الارضية المحتلطة بالماء فيزداد عظمها بعد عظم وترى هذا فى مياه وفى مواضع فان قوما اذا ارادوا احجار البنيانهم القوا فى الماء البخارى نوى التمر وما يشبهه فيتلبس على كل واحدة اجزاء ارضية بعد اجزاء فتعظم كلما بقيت حتى تصير صخرة اكبارا بقدر

- ما يريدون فيرفعونه من الماء ويننون به بنياهم ويبقى بقاء صالحا كغيره من الصخر فكذلك يعرض لما ينفق ان يتشكل من الاجراء الارضية بالحرركات الموجبة في قعر الماء على طول الزمان ان تعظم ثم تعظم حتى تعاو على وجه الماء جبلا عظيما وتحفر فيها بياها ويقاربه واديا وسيل (١) بحرركات الامواج وسيلان المياه فاذا علت الارض مال الماء الى ما بياها ما هو اخفض منها وانكشف الجبل بنزوح الماء عنه وتزح المياه البحرية والباطنية والآبائية على طول الزمان باسباب سماوية من حركات الكواكب والرياح الموجبة فينتقل من مكان الى مكان وتتكشف ارض وتغطي اخرى كما نراه الآن في ارض النجف فان نجد آثارا محدود الماء في اجرافه كأن زمانها لم يعد فكذلك الجبال في كل ارض انما تكونت في البحار والمياه الفائرة والأودية والشعاب ينحفر فيها من سيلان مياه التلوج والامطار وجريانها ولا تزال الامطار والسيول تحط منها ترابا وحجارة والشمس تجفف وتحمل غبارا والرياح تلع ترابا ومدرا حتى تقنيا على مر الزمان وتتلأثي كما نشأت فتتوأم مسكنها اغوارا واعاليها منخفضة تنصير بطيخة وبحرا فهكذا يدور الكون والفساد على الجبال والبحار والنجد والافوار فيأخذ كل صقع من الارض بقسطه من ذلك في زمان بعد زمان مشابها للحركة الدورية الفلكية الموجبة لذلك في الاراضي المختلفة ولذلك ترى الجبال كالمبنية من اشياء مختلفة ذاهبة على سنن مستوكطبقات بعضها فوق بعض وتحت بعض لتكونها عند سطح الماء بقوة الشمس في انحطاط من الماء بعد انحطاط بنقصان بعد نقصان ومن الأودية ما يسيل من الامطار في وقت نزولها على ظواهر الارض العالية والجبال وتقطع جريتها بعد انقطاع المطر بقليل ومنها ما يجري عن التلوج التي تدوب من اعلى الجبال ويستمر جريانها مادام الثلج موجودا على الجبل ويزيد زيادته مع زيادة ذوبه وينقص بنقصانه ومنها ما تسيل عن مياه نزلت الى اعماقها وافوارها من الامطار والثلوج وبقيت محبوسة فيها ثم رشحت من اسفلها ومن مواضع متخلخلة منها فاجتمعت بعضها الى بعض وسالت اودية وبحر

انها را متصلة الجريان يلحق الصيفي منها بالشتوي والسابق باللاحق ولا ينقطع بل يزيد وينقص وقد يكون هذا الرشح والسيلان الى غور من الارض كثير يجتمع فيه الماء وينبع منه فينبجر عينا تغور كما ماء المحقون الجارى من موضع عال اذا وجد مسيلانا فانه يصعد ويفور كما انحط مدده وزل في محقنه ويكون من امطار فيجرى وينبع في وقت دون وقت بحسب الامطار ويكون من تلوج فيزيد وينقص ويجرى وينقطع بحسب التلوج في ذوبها وزياتها ونقصانها .

قال قوم وهم الاكثرون من الحكماء المتقدمين والمتأخرين ان الهواء المحتقن في باطن الجبل يبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواه ويرد فيستحيل ماء ويتصل ذلك على الدوم والدور ويرد عليهم بنزوح العيون ويس الآبار واقطاع الاودية والانهار اذا قلت التلوج والامطار وزياتها بزياتها ونقصانها بنقصانها ولا ينفعهم شدة البرد مع عدم المطر والتلج في زيادة الماء في العيون والآبار واستدامته .

ناظرني في هذا مناظر في مرج هذا ان زيادة مياه الآبار في ذلك المرج عند برد الهواء قبل الامطار والتلوج ونقصانها في شدة الحر تقال ما نقصت الا لعدم الاستحالة وما زادت الالوجودها واستحالة الهواء ماء والافناء وما جاء مطر ولا تلج بعد سفا جبهته بأن المياه ترشح من اعماق الجبال الى ما تحتها من المروج كرشها الى العيون والانهار فتقف فيها وتلوعلى وجه الارض حينئذ ينقص مددها بقوة الشمس وطول النهار ويكثر التحلل ما يتحلل منها كما يتحلل من مياه البطائح وغيرها ولا يزال يقوى ذلك التحلل كلما قويت (١) الشمس وطال النهار فيصير المتحلل منها لقربها من وجه الارض اكثر من الوارد اليها من رشح الجبال فلا يبقى البديل بالمتحلل فتنقص الآبار وما نزلت الجبال واغوارها بعد فاذا قصر النهار وبرد الهواء لم يتحلل منها ما كان يتحلل او قل والبديل على ما كان عليه او قريبا مما كان عليه في الانصباب فيزيد الماء ولولم يكن كذلك

- لكانت الانهار في جريانها كأبار المروج في زيادتها وليس كذلك فان البرد لا يبعدها ولا يزيد عليها دون الخطر والناج فان المياه المكشوفة للشمس تحل الشمس بشعاعها منها حلا بعد حل ولا يتبين ذلك فيما يجري لاتصال مدنه بياهه في الواقع فيرى الواقف كلما كان انبساطه اكثر كان تقيده اكثر فتجري اليه انهار كثيرة ولا تبين فيه زيادة بينة بل قد يكون البخارى اليه بقدر ما تحلله الشمس من سطحه فلا يزيد (ولا ينقص) وقد يكون اكثر مما تحلل الشمس فيزيد ولا ينقص وقد يكون اكثر مما تحلل الشمس فيزيد - ١) وكذا اذا انبسط وكثر التحلل، منه الى ان يصير المتحلل بقدر الزائد البخارى اليه فيقف ولا يزيد او يكون المتحلل منه اكثر من البخارى اليه فينقص و يضيى حتى يصير المتحلل منه بقدر البخارى اليه فيقف ولذلك ترى البحار لا يؤثر فيها كثرة الامطار وقتلها زيادة ونقصا بنا بينما كما يؤثر في غيرها ١٠ وترى الانهار العميقة التي تستمد من الأودية المطرية والانهار والعيون النزية والرشحية تزيد تارة بالأطمار اذا كثرت وتارة بالنلوج اذا ذابت وتارة بها ولا تزيد ببرد شديد مستول من غير مطر ولا تلج ومياه الآبار من مياه الثلوج والامطار تنزل وترشح من الاعالى الى (٢) المواضع النخالية والاغوار من الارض فيجدها المنتفرون في ارض دون ارض وفي موضع اعماق واغور ١٥ وفي موضع اعلى ولا يوجد في الصخرية ويوجد في الرملية والطينية وتنخرق الآبار الى اغوار عميقة كبيرة فيعتقد أن موضع الماء ابدًا تحت الارض ويوصل اليه بالحفر وليس كذلك فانك تجد أرضا عالية تحترق البثر فيها فتجد الماء قريباً ثم تنزل منها الى ارض مستقلة بقياسها استغلا كثيرا فتجدها فلاتجد ماء او تجده في عمق اعماق ولو كان ماء البثر هو الماء الذي تحت الارض لتساوى سطحه بالنسبة الى سطح الارض وانما توجد الآبار في الارض الطينية او الرملية التي تنتهي الى طينية ولا توجد في الصخرية ما لم تنته الى الطينية وربما انتهت الآبار الى الجبال وما يقاربها في الحفر الى مياه جارية لا يعرف صوبها ولا مصبها لجريانها من غور الى غور في العروق وربما استغلت الغور الثاني كثيرا عن الاول فلا يلحق

الماء بالحفر فيما بعد ذلك الموضع .

ويعتقد القائلون بالاستحالة ان البئر اذا حفرت فلم يوجد فيها ماء وترك فوجد فيها ماء بعد مدة من حفرها قالوا لان الهواء فيها يستحيل ماء وانما ذلك يكون اذا انتهى الحفر الى ارض ندية فيجتمع من رزها ما يملأ حفرتها ولواتهى الى ارض يابسة لما استحال ولا متلات بوجه من الوجوه ولو كان الامر كذلك لما قصت

الآبار صيفا وزادت شتاء عند ورود الامطار وكثرت بكثرتها وفلت بقلتها فان قعر البئر في الصيف ايرد منه في الشتاء فلم لا يستحيل في الصيف اكثر من الشتاء وماء البحر هو الماء الاصل الباقي على احاطته والارض المكشوفة كجزيرة

او جزائريه وسبب الجزائر مثل سبب الجبال من السائي والارضى ومراة ماء البحر وملوحته من تأثير الشمس في تسخينه والرياح الموجهة في منجته بالارضية فتعمرر المخرج وتبلغ بحرارة الشمس وكذلك تتولد الاملاح في المعادن من مياه كدرة وقفت على ارض سبخة فاستحات ملحا واختلاف

الطعوم في مياه الآبار مع كون مادتها من مياه الامطار هو لا اختلاف تربتها فنها ملحية ومنها زاجية ومنها شبية ومنها حديدية ومنها نحاسية ومنها كبريتية ومنها قصرية (١) ومنها عذبة لاطعم لها بحسب اراضيها ومجاريها والماء الخالص لا طعم له وانما تعذب المياه الجارية لانها من الامطار ويلطفها جريانها ولا تؤثر فيها الشمس

لاجله فان الماء الواحد لا يقف لقبول التأثير وقد عرفت ان التأثير يقبله المتأثر لسكونه لا لحركته والمتحرك لا يثبت لمؤثر واحد زمانا حتى يؤثر فيه . وجملة ما لا يؤثر لا يؤثر واكثر الانهار تجري من الشمال الى الجنوب لانها تسيل من الجبال الثلجية والاراضي الباردة الممطرة الى الاراضي النضة المستفلة ونصب الى البحار حيث كانت اقرب واخفض . والله اعلم بالصواب .

(١) كذا

الجزء الرابع

من العلم العامي من كتاب المعبر

يشتمل على المعاني والأعراض التي تضمنها كتاب (١) ارسلوا طائيس

في الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها

الفصل الأول

في السحاب والمطر والتلج والبرد

- إذا اشرق الشعاع على سطح الأرض والماء احدث فيها حرارة فيصعد بتلك الحرارة من الأرض غبار ومن الماء بخار ومن המתرجات مخرج وانصاعد بالحرارة من ذلك كما قيل يصعد من مضيق إلى سعة ومن جهة مركز إلى محيط فتصعد أجزاءه على خطوط مستقيمة كلما امعنت في الصعود تباعدت ١٠ فتفرق مجتمعتها وتباعد متقاربها وتشتت في طريقها وتنتهي حركتها بعضها ببعض فيتعلق الرطب بالرطب والرطب باليابس واليابس باليابس بواسطة الرطب حتى ينتهي إلى حد من الجوى يقصر الحرارة الشعاعية المنعكسة من الأرض إلى ما يليها من الجوى عن الوصول إليه والحرارة النارية أيضا ابعد موضعها الطبيعي عنه لا تنتهي إليه وذلك هو الجوى الذي بين الجوين الأدنى المستسخن تنسخن به ١٥ الأرض (٢) والماء عن مشرق الشعاع الأعلى المستسخن بحر النار وهذا المتوسط العديم الحرارة من الجانبين هو إلى الأرض أقرب ويدنو من رؤوس الجبال الشاخنة والظهور العالية فيكون إبرد موضع في الهواء وبرده انما يكون عن برد الأرض والماء إذا كانا على بردهما بغية اشعاع في الليل وضعف اشراقه في نهار الشتاء فان ذلك الجوى المصائب بما فيه من بخار وغبار يبرد ما يحاوره من الأرض والماء ٢٠ فإذا سخن وجه الأرض وسطح الماء باشرقا الشعاع اخذت السخونة تعلق قليلا قليلا حتى تنتهي منه إلى موضع يحسبها في ضعفها وقوتها فان القوية الدائمة كحر الصيف تنتهي إلى حيث لا تبقى في الجوى الهوائى برودة بل انما على طبيعة

(١) صف - كلام (٢) سخ - المستسخن بسخونة الأرض .

الحوادث واما احوال ذلك يقل او يمتنع البرد والمطر في الصيف ولا يكون الثلج
 الا في الزمن الابرد والبلاد الباردة (١) وفي الشتاء تبقى البرودة من ايلة
 الى اخرى الا لا يبقى حرائنها ربا زالة ما حصل منها ليلًا فاذا انتهت الابخرة
 الى ذلك الجو البارد ثم ساعدها سبب مبرد من ريح تهب عن جبال مثلجة
 ومياه باردة جلبت بجركتها الى ذلك الجو بردًا بجزء من ماء وتنج تحملها
 اليه فيشتد برده فيبرد ما في اعاليه من بخاراً صعدت اليه الحرارة فاذا برد
 ذلك البخار عادها بظا ولقي صاعداً فبرده (٢) فتراكم من ذلك صباب كثيف
 في المرأى ينقطر اما كله مطر او ينقطر بعضه ويتفرق البعض وانما ينقطر ما ينقطر
 من ذلك البرد الرذاذ المائي الذي يخفف فصعد وصعد فتفرق وتفرق فصغرت
 اجزائه وعاد بالبردها بظا من سعة محيط الى ضيق مركز فتقربت خطوط
 مسافات فتلقت الاجزاء في تقاربها فالتصت بعضها ببعض فكبّر صغيرها
 وبرد صغيرها فهبط مطر افان وردت من جوعال كانت مسافات اطول فكان
 اتصافها في مسافات اكثر وتطراتها اكبر وان كانت البرد اشد جمد الرذاذ
 ونزل ثلجاً وحبس البخار الصاعد بقرب الارض فلم يتصعد ولذلك ترى
 الجوالاد في يوم الثلج اذ نأفا ما اذ نزل الثلج واشتد برده وجه
 الارض اتغطت الابخرة فبرد الجو باسره وما علا منه وما دنا الى الحد الذي
 ينتهي اليه التبريد ولم يكن ما يقارب الارض احر من الجوالا على الذي هبط
 منه الثلج فان كان في يوم الثلج ريح تطرد البخار عن وجه الارض اشتد
 البرد فان نزل الثلج من عال ايضاً وحركته رياح في نوله صدمت الاجزاء
 بعضها بعضاً وتشبث بعضها ببعض ودارت بالحركتين الطولية التي بها هبطت
 والعرضية التي بها تشبثت فيدور فيشكل البرد النازل اويقارب
 الاستدارة وكلما كانت الريح اشد والسحاب اعلى كان البرد اكثر ولذلك يمتطر البرد
 في زمان احر من زمان الثلج والبرد الاكثر يمتطر في الزمن الاحر على الاكثر
 ولا يكون برد بغير ريح كما يكون المطر والثلج وهذا الموضع من الجو الذي

- بمقد فيه السحب وينزل منه المطر والثلج والبرد يسمى به الغدقاء، فلك ان يهزى
 وادته انبعاثه من جهة حيز الماء الطبيعي المحيط بجزء الارض وانما خلا من الماء
 لخروج شكل الارض عن الكرة بما قيل من جبالها واعاليها وانوارها وودبتها
 فنزل الماء الى الاعوار والودبة وانكشف منه الظهور والا على والجبال فبقى
 بعض حيز الماء خاليا من الماء وفيه القوة المبردة وامتلأ به المخل من حيز الارض
 من الارض حتى تغير بذلك شكلا الكرتين الارضية والمائية فيبقى من الحيز
 المائي ما لا ماء فيه اذ لم يحيط الماء بالارض من كل جهة ولولا الحرارة الشعاعية
 المسخنة للارض والماء وما يليها لما سخن هذا الجو للقوة المبردة التي فيه على ما قيل
 وانما يسخن من سخونها اذا افرطت وتعدتها وتكون السخونة فيهما اكثر وفيه
 اقل واذا اشتدت في الصيف والبلاد الحارة تعدت اليه فلم يقطر منه مطر
 ولم ينمد فيه سحب اللهم الا ما تجاوره البحار ويكثر ما يتراكم في جوه من
 صاعد البخار والسحاب ليس غير المطر والثلج في الجو اذا رؤى من بعيد وليس
 هو شيئا يقطر منه المطر كما يظنه من لا يتأمل ويتفكر فان السحاب قد يكون
 تحت الجبل ويراها الانسان وهو فوق الجبل والسحاب من تحته ويدخل
 الانسان في السحاب فلا يرى الا ما يراه في يوم المطر والضبباب والسحاب
 المتراكم كالضبباب المقيم بل هو هو والمضي كالجو المطير يرى ذلك من يراه من
 بعيد كذلك ثم يحىء اليه حيث هو من الجبل فيدخل فيه فيراه هكذا وكدر
 الهواء بالسحاب ككدر الماء بالتراب وليس هناك شيء يعمل الماء كما تظنه
 الدجاء وانما السحاب هو المطر بعينه حيث يرى من بعيد والسحاب الذي لا يمتطر
 يكون عن بخار تراكم فكدر ولم يبرد ولو برد لقطر وينجر السحاب بحركة
 الرياح من موضع الى موضع فتقاوم الحركة الريحية لقوتها حركة نزوله لضعفها
 فلا يمتطر حتى تكف الرياح عنه فيقول الناس قطع المطر الريح وانما انقطع الريح
 فنزل المطر او حتى يتراكم وتتصل اجزائه في حركته ويستدبره وتكثر
 قطراته فتقاوم بنقلها الريح ويمطر مع هبوبها والى جهة مهبها وكذلك يصعد

البخار من البحار وهو جاري في تراكم بمدده وبحركة الرياح ويكبس (١) بعضه الى بعض فيشتد تراكمه ويبرد بالترويح من الريح فيمطر على ارض قريبة او بعيدة من البحر في زمن البرد والحر ان الرياح الحارة قد تبهر (٢) كما علمته فترى اكثر السحب الممطرة بقرب البحار او برياح قوية تحملها من جهتها فكذلك ترى الرياح الجنوبية تمطر بلادا والشرقية بلادا اخرى والشمالية والغربية كلا بحسب قربها من البحر وهبوبه من الجهة القريبة ولا يكاد المطر الصيفي يكون الا من ابخرة البحار التي تحملها الرياح لا من برد الجو والسحب المتعقدة فيه والبلاد التي لا تمطر هي التي جوها (٣) احر والبحر منها ابعد وارضها اخفض وفي تربتها حرارة مزاجية كالسيخة المالحة والحماة والكبريتية التي ينعكس منها الى جوها اكثر ويكون هبوب الرياح التي من جهة البحر فيها اقل والارض الكثيرة المطر هي انقاربة للبحر واتي الرياح البحرية تهب فيها وبقرب الجبال الحاملة للتلوج وبقرب الانهار العظيمة والبطائح وتكون في نفسها من جهة حافظة للانداء من مطر الى مطر ومن شتاء الى شتاء .

وبالجملة فالمطر عن بخار ينحرف فصعد وتفرق ثم تراكم وبرد فاجتمع ونزل والاسباب الممدة هي الابخرة الصاعدة اما من بعد توصلها الرياح او من حيث صعدت فانعكست ونزلت كما تصعد الابخرة من الجبال فتعقد عليها بحباب في وقته ويمطر من وقته عليها وعلى ما يقاربها ويتأدى من الجبل الى موضع بعيد كما يتأدى من البحر الا ان جو البحر لحرارته لا ينعكس منه الابخرة على اكثر الامر اليه بل الى حيث تحمل السحب الرياح من جوبارد فيبرد وينزل فيه والجبال على الاكثر ابرد جوها تمطر ابخرتها من موضع صعودها او ما يتأربسه واولا ذلك لدام مطر البحر واتصل لاتصال بخاره الصاعد وقد يتفق للرياح العواصف ان تلج اغوارا من الارض وتشق في قعر البحر فتصعد في وسط الماء وهي ريح قوية فتصعد ماء وربما اصعدت معه اشياء اخرى كالضفادع ونحوها وتمطر على المواضع التي ينتهي بها حركة الرياح اليها وقد قيل ان منها ما رئي فيه تنين كبير في

(١) سم - يلبس (٢) سم - تبرد الماء (٣) صيف - جوها (٢٧) الجوامع

الجوامع السحاب ووانعاع على الارض مع المطر ومنها ما يحمل ترابا مختلطا بالماء فيمطر طينا وقد تحمل الريح ترابا من ارض وتنتهى به الى ممطر سحاب فيلشقي المطر والتراب فيختلطان في نزولهما وينزل وهو طين ايضا وقد روى ذلك كذلك في الحالين - قال قوم ان المطر والبرد والثلج في الجو العالي مقيم ينزل منه ماء ، ويترك فيبقى منه ما يبقى وما احتجوا على ذلك بحجة فتناقض ولادلوا عليه بدليل فيقبل او يردولهم انما قالوا ذاك لما راوه ينزل من فوق. فان قاله عالم يصالح ان يتأول قوله قيل ان الممطر والثلج في الجوائف القوة المذكورة وهى كالخزائن والينبوع للطر وغيره .

الفصل الثاني

- ١٠ في الرياح والزلازل والرعد والبرق والصواعق
- الريح هواء متحرك والهواء ريح ساكنة فاما الاسباب المحركة للهواء فمنها قربة اليها معروفة عندنا وهى حركات الحيوانات وتحريكها كما تحركه الروحة من يد الانسان فتحركه جملة من حيوانات بكشة من الخيل وقطيع من الغنم وجماعة من الطيور في الجوف هذه وامثالها تحرك الهواء حركة تتصل باتصال الحركة الموجبة لها وتقطع باقطاعها ومنها حركات الرياح من جهات السماء كالشرقية والغربية ونحوها فان هذه هى التى تسمى رياحا وتتصل اتصالا غير معروف السبب وتشتد وتضعف وتزيد وتقص وتختلف وتتصادم منها رياحان فصاعدتا ومنها الزوايع التى تصعد ملتفة من الارض الى السماء .
- وقد قال القدماء في الرياح والامطار أن البخار الرطب المائى مادة المطر والنبار الارضى الداخلى مادة الريح قالوا لانه يستخن فيصعد فيبرد فيهبط ثم يعترضه في نزوله البخار الصاعد فيجتنده به عن وجهته في نزوله فيأخذ عنه جانبا - فيا ليت شعري كيف كان هذا في النبار الداخلى ولم يكن في الرذاذ المائى حتى عاد المائى ها بظا على الخطوط التى صعد فيها مستقيا بنقله الطبيعى ولم يجد (١) عن وجهته لبخار يتلقاه صاعدا كما حاد هذا فكيف حرك هذا النبار والنبار وكيف

حركة هذا في عدوله عن وجهته بشدة وسرعة اشد من قوته وسرعته في حركته في وجهته الطبيعية فان الريح تدبيلغ من قوتها ان ترمى الجدران وتقلع الاشجار والنفار النازل في وجهته لا يهدم السقوف ولا ما هو اضعف منها فماسبب هذه القوة وما الذي احفز هذا النفار الى سلوك هذه الوجهة بهذه القوة والشدة التي لاتساويها بل ولا تقاربها قوة الصاعد من الغبار ولا قوة النازل منه ولو قوى الصاعد على النازل بهذه القوة لعكسه واصعبه فما كان يحركه يمنة او يسرة عن وجهته . هذا كلام ما يقبله قائله فكيف يقبله سامعه .

وقال المتأخرون ان من اسباب الرياح سخونه تعرض في موضع من الهواء فينبسط ذلك الهواء ويزيد مقداره فيتحرك منبسطا فيحرك ما بين يديه فتتصل الحركة باتصال السبب المسخن كحركة الماء في الغليان والتبخير بالنار وهذا لو كان لكانت حركات الرياح كلها صاعدة او منبسطة الى كل جهة على السواء فان النامي ينمو في اقطاره على السواء وكذلك المتخلخل والمتسخن انما يتحرك بسخونه صاعدا لا هابطا ولا منحرفا وكذلك لو جعل بدل الحرارة البرودة فأوجب التكتيف الجامع لبخار الهواء الجار للهواء اليه كما اوجبه بالحر المتخلخل الدافع لكانت الحركة اما الى اسفل وامام من كل جهة الوسط ما وليس كذلك فان ترى الريح تهب من مسافات بعيدة وتحمل صحابا وبرايا من موضع الى موضع شاسع السافة الى جهة واحدة لا الى جهتين متباينتين فكيف الى جهات عدة وترى الزوايج والهواء راكد الا يتحرك تلفت وتسير كسير الفارس في جهة واحدة وكلما يحيط بها من الهواء ساكنا اضعيف الحركة ولو كان لاتنفاف رياح لأحسننا بتلك الرياح من الجهتين المتصادمتين بتلك القوة ولقد رأيت ريحا زوبعية صعدت من وسط (نرگاه) تحملتها صاعدة في الجو واقلتتها عن الارض بقدر قامة الرجل ثم سقطت ومن يرى قوة الرياح لا يساويها بقوة النار في حركتها الصاعدة ولا بقوة التراب في حركته الهابطة فكيف يجعل سببها حرارة الصاعد من النفار وبرودة النازل ولو كانت الرياح عن الحر الباسط لكفت اذا بردت في اجتيازها

اجتيازها على الملوج والواضع الباردة فانها تحركت لسخوتها فكيف لا تكف لبرودتها وكذلك لو كان السبب البرد لكفت اذا سخنت ولحق نرى رياحا شديدة حارة جدا كالسموم وباردة جدا كالدماء ولم نزل لقدماء قولا في سبب الرياح سوى هذا وما يرضى به متأمله .

- و قوم من القدماء المتقدمين لم يفرقوا في عرف نعمتهم بين الرياح والارواح .
بل جعلوا الاسم لها واحدا ولم يفرقوا ولم يفسروا بل تداولوا ذلك في عرفهم تداول العارفين الواقفين (١) على المعنى المشترك والعارفين المعرضين عن طلب معرفته وتقول الآن ان الحركات بأسرها لا تخرج عما حددناه اولاً من طبيعية وقسرية وذاتية وعرضية ومن الطبيعية الارادية النفسانية وكل تسرية فمن طبيعية وكل عرضية فمن ذاتية فالحركة الاولى طبيعية ذاتية والحركة الاولى في الرياح هي التي ينبغي ان نطلبها .

- فنقول انها كانت تسرية فما الطبيعية المتأخرة لها وان كانت عرضية فما الذاتية المسببة لها وقد بطل ان يكون السبب هو ما قيل من حركة الغبار الدخاني في حره صاعدا او في برده هابطا وبطل ان يكون حرا لهواء بمسخن طارفي جهة كما قيل او برودة طارفي جهة كما قيل ايضا وليس في الطبيعيات اسباب اخرى ينسب ذلك اليها فالى ماذا ينسب .

- فنقول انه تنسب حركة الريح الى الريح بالذات كما نسبت حركة الروح الى الروح بالذات لان محركها فيها اعني ان فيها قوة محركة فان اقوى السائبة اتما ترد الى عالمنا هذا في الارواح والنيا وهي حواملها الاول ولا يبعد ان تكون الحركات الريحية قوى سماوية كوكبية حاملة للبخار والغباء والابراء الهوائية والبذر ومن النبات والثمار من الشجر والانداء والامطار والسحب الى جهات من الارض وبقاع لتتميم امر الكون والفساد ومن يرى الاربعة قائمة بنفسها تسير في الهواء الراكد كسير الفارس المجد ملتفة مارة في حركتها الصاعدة الصاعدة للغباء مع انجرادها على وجه الارض من مكان الى مكان تحقق ان تلك

الحركة ليست عن حرارة نارية مصعدة ولا برودة مهبطة بل عن محرك غيرهما اعني غير الحر والبرد ومن يرى نفث الرياح التي تهد الجبال وتقلع الاشجار يعلم انها ليست حركة بارد لبرده ولا حار لحره فهي عن اسباب غير الطبايع العنصرية والقوى البسيطة الاولى وهذه القوى اذا لم تكن ارضية عنصرية فهي سماءية كوكبية وليس غير هذا فتسمية الريح روحا والروح دينا يلحق ان يكون ممن عرفهما بالمعنى الجامع لها .

فان قال قائل ان هذه القوة في الريح كالنفس في الروح فالريح ذات نفس ومن ذوات النفوس .

قيل له في الجواب ان عنيت بالنفس انها المحركة بارادة والى جهات متفتنة فلا تسم هذه نفسا بل سمها قوة كما سميت القوة النارية فهذه قوى طبيعية غير القوى النارية والهوائية ومن الذي قال ان القوى الطبيعية هي تلك الاربع فقط وكيف وفي المركبات قوى اخرى كقوة المغناطيس^١ الجاذبة للحديد ونحوها فخرجات الرياح باسرها عن قوى سماءية واردة عن الكواكب في حركاتها بقربها وبعدها ومسامتها وانحرافها وليس هذه القوى فقط من السماء والسوايات بل وسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية وقد قسمت الرياح من جهة مهامها الى اثني عشر قسما تنسب عن اربعة اقسام اول شرقية وغربية وشمالية وجنوبية ويقسم كل واحدة من هذه بثلاثة اقسام فشرقية وسطى وشرقية شالية وشرقية جنوبية وكذلك في البواقي وهذه الرياح تهب في (١) الاكثر في اوقات معروفة من السنة يعرفها البحر يون بانواء لا تفل على الامر الاكثر بل نقل وتكثر وتقدم قليلا وتأخر وتأثير الرياح فيما تهب عليه ومن تهب عليه بحسب ما يجتاز عليه وتنتهي اليه من بحار وجبال وبرارومعادن ونبات وتلوج وانداء ومياه مختلفة جارية وواقفة وطبية وخبيثة فتأثيرها بحسبها وبحسب ما كان من حالات الجوقبها وبعدها فحارة تصلح اثر باردة سبقتها وباردة تصلح اثر حارة وحارة تزيد على حرارة سبقتها وباردة تزيد على برودة وقس على ذلك

و فرع وطول واختصر كما تشاء واستفد من هاهنا العلم الكلى والسبب الاولى واختصر ما عداها .

- والزلازلة هي اختلاج الارض عن حركة هواء محتبس في غور عظيم من اغوارها
 اما لسخونة عرضت له والقوة ريحية حركته واذا كانت الارض مستحصفة
 انظاها صخرية كالجبال او ما يقاربها كثرت وقويت حركة الهواء فيها يوجد
 من اغوارها وقد يكون لانهدام جبال في اغوار من الارض قفز لها ويكون
 ذلك في زلازلة على اثر زلازلة على الاكثر وقد يسمع دوى الريح في خروجها
 من الارض بانشقاقها ويكون له صوت شديد جدا فان لم يكن في البلاد الجبلية
 اغوار عظيمة لم توجد فيها الزلازل وان وجدت الاغوار في غير الجبلية ربما
 كانت فيها الزلازل اقل وعلى الاقل واذا كانت الاغوار العظيمة في الاراضي
 المستحصفة كانت فيها الزلازل اعظم فاكثر على الاكثر فقد تنزل اراضي
 فتخسف فيها خسفات وتظهر فيها مياه في اغوار الخسوف .

- واما الرعد والبرق فقد قال القدماء ان البرق هو نار تشتعل في السحاب والرعد
 صوت انفطائها فيه فان السحاب اذا تراكمت وتصادمت بحركة الرياح قدح
 منها نار كما قدح المياه المتصادمة بحركات قوية فاذا انطلقت تلك النار في السحاب
 كان لها ذلك الصوت ولذلك لا يرى برق ولا رعد معه بل لا يرى رعد لا يتقدمه
 برق وبعده صوت التصادم وقرع السحاب للسحاب ولكن تأخر الصوت عن
 البرق لأن النظر يسبق السمع من جهة ان السمع يتأدى اليه المسموع بحركة
 الهواء المقرع وتوجه البصر بالمحاذاة فيتساوى فيه القريب والبعيد وما اعنى
 الرعد والبرق في زمان واحد .

- والصاعقة قيل انها من اجساد معدنية كالحديد والنحاس تتكون بامتزاج في
 الجو من الابخرة الارضية والمائية الممتزجة هناك ويتم تكوينها بنار الاحتكاك
 المدنية لها فتبهط مشتتة وتتصل في نزولها كاتصال الرذاذ الثلجي والمطري
 فتنتهي الى الارض قطعة واحدة متصلة فتحرق ما تلقاه من اجسام ولكون

اتصالها لم يستحكم تنفيذ (١) في الاشياء المتخلخلة كالثياب (٢) ونحوها اجزاء متفرقة فلا تحرقها وتلقى الذهب والفضة ونحوها فتسبكها وما احترقت اعلی الكيس الذي كان فيه ونغوص في الارض سريعا لتقلها في هبوطها من عال على وقد عرفت ان الثقل يتضاعف ثقله بطول مسافته في حركته الطبيعية وقد ذكر قوم انهم رأوا قطعة من نحاس زلت في الصاعقة بكاورس مجتمع بعضه الى بعض وزنها سبعون مناسبيمة بحجر الشاذنج العدمي .

الفصل الثالث

في احداث الجوالا على مثل الشهب وكواكب

الاذناب والجواب والشموس والمصابيح

ونحوها والجمرة والهالة وقوس قزح

هذه كلها تحدث في البخار الدخان المتزج الصاعد (٣) الى اعلى الجو حتى تنتهي الى قرب كرة النار فتشعل كاشتمال الدخان الصاعد بنار فوقه وعود الالهة فيه هابطة الى المتدخن كما انك اذا اطفيت مصباحا وبقي دخانه يصعد ثم ادنيه الى مصباح آخر فوضعت تحته بحيث يصعد الدخان من المطفى الى المشتعل ترى النار تلتهم في ذلك الدخان وتنزل الى المطفى في عمود دخانه فنشعله كذلك هذه الشعل والشهب تشتعل بنار الجوالا على وتذهب الشعلة فيها على سنن الدخان ووضعه وشكله فاطلفه الشهب وهي التي تشتعل وتنطفئ سريعا للطاقة ما اشتعلت فيه وتلة مادته وما غلط من البخار يبتقي فيه الاشتعال تاراعا على طوله ويستدق عند طرفه الاعلى وينلفظ عند طرفه الادنى ويكون كصورة كوكب اتصل به ذنب وقد قال قوم ان كواكب الاذناب موجودة معدودة تظهر في اوقات محدودة وما قالوا حقا لا تارأيناها يبتدئ ظهورها في موضع من السماء غير الاقني ثم ننشئ وتبقى وتلاشي في موضعها وربما لم تنشئ بل تظهر على حد وتبقى (٤) عليه ثم تنقص وتضمحل تدريجا ولو كان كذلك لكانت تغيب

(١) سع - تبعه (٢) كالنبات (٣) سع - المتزج والصاعد (٤) سع - ولا تبقى

من حيث تقارب الشمس بحر كتما التي الى جهة المشرق واجهة المغرب وليس كذلك بل تضمحل في مكانها اوفيا يقاربه ولا تقارب الشمس .

- وقال قوم ان الذنب هو المحدث والكوكب من الكواكب الموجودة المعهودة اذا وقف تحته البخار رُئى كذنب له ولو كان كذلك لرئى الذنب ولا كوكب اذ ليس من ضرورته ان يكون تحت كوكب قيل بل من ضرورته ذلك لأن الكوكب يجر البخار اليه وهذا ركيك لان الكوكب نراه في موضعه جديدا ولا يراه احد الكواكب المرونة في الموضع الذي يظهر فيه ولا يبقى بعد زوال الذنب فهو من احداث الجولان كواكب السماء قيل ودبوسه (١) الذي هو كوكبه حيث يجتمع البخار وذنبه ذوائبه الصاعدة وانما لا يرى كذلك لاختلاف النظر في الوضع . والبحراب والمصابيح والشموس كلها من هذا القبيل .

- واقول ان حفظها لاشكال باعياها وبقاتها ايا ما كثيرة اوساعات قليلة يدل على سبب حافظ نوعي من القوى السامية يتعلق بجرم بخارى يظهر فيه فينبره اوشعله ناراً ولولا ذلك لما انخفضت لها اشكال ولا بقيت زماناً فانما نرى منها ما يشبه التنين في الطول وشكل البرق ولوبقي في الالتواء لبقى زماناً على ذلك الشكل ثم يضمحل ولم يستقم وما يشبه العصا يحى ولا يلتوى وكذلك ما يشبه الشموس المستديرة المضيئة المنيرة وذات الشعاعات المتفرقة كالشعر وهي الأعز والمصابيح التي كالكواكب الكبار لا تنتقل اشكالها في بقائها ولا بعضها الى بعض بل تضمحل وهي على شكلها والاشكال يقتضى لها اختلاف الحلال مع البقاء في الذهاب طولاً وعرضاً واتى منها كالكواكب يغفل الناس عنها على الاكثر لاختلافها بالكواكب الدائمة الوجود فتظهر ولا تضمحل قبل ان ترى .

- وفي تاريخ الجهمياري حكاية كوكب ظهر في ايام الموفق بالله وكان كبيراً على صورة انسان له ذوائب عدة وظهر في وقتنا هذا كوكب كبير قليل الضوء ذنبه قصير عريض يشف من ورائه اعنى من وراء الذنب ما يمر عليه من الكواكب

حتى يرى من ورائه كشماع الشمس النافذ من الكوى وكانت له حركتان طولية يدورها مع ذلك في كل يوم وليلة دورة وعرضية من الشال الى الجنوب قطع بها في احدى عشرة ليلة من عند صورة ذات الكرسي الى افق الجنوب في كل ليلة نحو من خمسة عشر درجة او ازيد قليلا قطعاً متساوياً في الايام واضمحل وتلاشى حتى اقترن فنأوه واضمحله بالافول وذنبه في مقابل جهة حركته ولا يمكن القول بانه حدث من اشتعال البخار اللطيف فان الاشتعال في مثله لا يطول بل ينطفئ كما يبتدئ كالشهب .

الهم الا ان يستمدد كاستمداد المصباح الدهن وكيف يتصل له مدد البخار المبدد مثل اتصال مدد الدهن المحصور في الالة وكيف يتحرك هذا المدد معه مع حركته ولو كان لكان الاشبه انتهاء الاشتعال الى حيث البخار لا البخار الى حيث الاشتعال وكيف يحفظ الشكل ولأى سبب لا يذهب الاشتعال طولاً وعرضاً ولا يمكن ان يقال انه حدث من اشتعال بخار كثيف لا يسرع تحله لانه كان يهبط بثقله كما هبط حديد الصاعقة ونحاسها اذا اجتمع وعلى كلا الامرين فما العلة في حركته بل في حركتيه الطولية والعرضية التي لا يتبع فيها متحركا من الافلاك والكواكب ولا يصح ان يقال الا ان الاولى بالعرض والثانية بالذات وبخاصية (١) واذا كانت له حركة خاصة فما هي طبيعية لانها لا عن المركز ولا اليه فهي ارادية والارادة عن نفس هي التي قلنا بروحانيتها وملكيته وظهورها في نورها وانها تتجلى وتظهر في سماء الدنيا بمحادثة غريبة تحدثها وكذلك اختلف اشكالها وجهاتها وحركاتها وتدرصد الناس هذه الحوادث على اثر ظهورها ورأوا آثارها في الديار التي تظهر فيها وبطل ان تكون من الكواكب الدائمة الوجود فان تلك تظهر وتخفى بحركتها على نسق تظهر على مثله فتغيب في افق وتطلع من افق فهذه تخفى باضمحلالها وتلاشيها في امكنتها وحركاتها الى جهات مختلفة فهي من قبيل ما قلنا لا غير .

ولقد رأيت في ليلة من الليالي المظلمة في الحلة في ربح عاصف انوارا كالأعمدة

- عظيمة جدا من الارض الى السماء بدخل الانسان الى وسط الضوء منها فيضي بها وهي شائعة معنة في الجو علوا تانيه مع تمويج الرياح للهواء يزيد ما رآيته منها على عشرين او ثلاثين اذ لم اعددها وأخير في من رأى منها في تلك الليلة مثال ذلك على مسافة بعيدة نحو فرسخ او فرسخين وما كانت بها خفاء ولا التباس وشاركني فيه جميع اهل البلدة من اهل الفطنة بحيث لا يقول قائل انها من الاحداث البصرية لأن الناظرين كلهم على كثرتهم اشتركوا في كل واحد واحد منها مما الذي يمكن ان يقال في تلك من هذا وما انتهت الى جو السماء الاعلى ولا كانت حارة ولا اختلف على الانسان حاله فيها عن حاله في ضوء القمر فما اشتعلت من نار الجوى ولا اتقدحت من اصطكاك الرياح اذ لم تكن محرقة ولا حارة ايضا ولا سريعة الزوال تحطف البرق الذي لا يثبت حتى يستثبت فهل يمكن ان يكون ١٠
الا من قليل ما قلنا واتفق بعد هذا ان عادت مثل تلك الرياح بذلك الغبار ونحن ببغداد وفيه مثل تلك الاضواء والأعمدة المستنيرة فتأملناه فاذا هو من اضاء المصابيح والمشاغل اذا وقعت على تلك الاجزاء الارضية من الغبار والتراب فتضي عليها بحيث تحققناه بمصباح كنا نزيله ونعيده فيعود الضوء في الجوى كالعمود بعوده ويزول بزواله بحيث تحققنا هذا ولم يبق فيه شك والذي كان منه غير متصل ١٥
بالمصابيح والمشاغل يمكن ان يكون من انوار الكواكب ولكن الحال نغير (١) يسكون الريح قبل ان يتأمل ذلك فيما لا يتعلق بالمصابيح ولا بدل هذا على بطلان ما قيل في كواكب الاذتاب والرياح والزواج ونحوها وكذلك يحكى البحر يرون انهم يرون امثال ذلك عند اشتداد الريح على دقل السفينة وما يقاربه لا يفارقه مع سرعة حركته وحركة الريح ويبقى عليه زما تا فينذر بالسلامة ٢٠
ويكون لهم بشرى -

والحجرة التي تأخذ قطعة صالحة من الجوى حتى ربما كانت من الافق الى وسط السماء رأيناها على اشكال المجرة ونحوها وتبقى ليال عدة في مكانها هي من هذا القبيل ايضا فكما قوى مما ثبتة تحمل في اجسام روحية دخانية بخارية وذلك من

ابد ان الحيوان محل النفوس ايضا اعنى الارواح البخارية الدخانية وهى
الحاملة للنور البصرى فى الحيوان ومحل القوى الفعالة فى جسده والجسد بيت
الروح التى هى محل القوة والنفوس فهذه القوى تظهر فى هذه الاجسام فى عالم
الكيان لحدوث امور غريبة مثلها رصدها انجيريون على طول اعمارهم
وتعاونهمهم فاستدلوا منها على ما استدلوا من الحوادث فأنذروا بها
ولا يحب .

- واقول ان الهالة للشمس والقمر وقوس قزح من هذا القبيل ايضا وان كان
قوم قالوا انها من الآثار التى تتخيل فيما بين الراى والمرئى انعكاس من النير
على السحاب كما يتمثل فى المرايا ولعمري ان النير الذى هو الشمس والقمر
سبب فى ذلك الا ان الحجرة والخضرة على الاستدارة فى الاستدارة المحدودة
يشكل تحليلها مع ان انرى الحجرة فى اقطاع السحاب اذا اشرقت الشمس على
ظهورها مع غيبها عنا ولا نرى الخضرة واذا نظرنا الى المصباح مع جمع البصر
رأينا هالة دائرة بحجرة وخضرة كما نرى فى السماء من القوس والهالة ونعلم انه
لأمر بين البصر والمبصر ولكن الالوان انما اختلفت فيه لاختلاف مواقع عليه
النور من السحاب فى كثافته ورقته واستواء شكل القوس والهالة من النير
واختلاف اللون لاختلاف السحاب بالقرب والبعد من الناظر والرق والكمافة
فى المنظور وتحدث الهالة والنير فى وسط السماء وما يقاربها والقوس عند كونه
بقرب الافق فيتسع هذا وتضيق تلك لاختلاف المنظر وترب السحاب وبعده
من الناظر ما ماعدد من كواكب الازمان والعصى والسمان والشموس
والاعز والمصابيح فانها كلها آثار قارة فى الجوتبقى زمانا وتضمحل فليسكل
واحد منها فى زمن البقاء سبب يحفظه وسبب يحفظ نوعه فى التكرار على
شكله وتلك قوى مماثلة لالهة والقوس والهالة وان كانا كذلك فى المرأى
فالسبب الجاعل للسحاب بحيث يراى كذلك قوة من هذه القوى ايضا فان القوى
الساكنة منبهة فى اشخاص الكائنات وهى مرتبة الافعال ان لم تكن مرتبة الذوات
وما

وما جعل للانسان حاسة تدركها كما لم يجعل للآله حاسة تدرك الانوار ولا تعرف ما عدا منا ادراكه لعدم الحاسة التي بها تدركه الا بدليل عقلي مما ادركناه على ما اوضحناه في هذه ويتضح في غيرها لمن ادرك غيرها مما يدله عليه .

الفصل الرابع

في المعادن والمعدنيات

- القيوى الفعالة في الاجسام (١) قد يمزج بعضها ببعض مناجا يعدها لقوة اخرى من نوعها وغير نوعها والمزاج الموافق يكون عن فعل قوة كالدّم عن القوة الغازية ويكون بالاتفاق ومن حركات تصدر عن محركات اخرى لا تقصده ولا تتحرك اليه ولا لأجله كما يتفق امتزاج الغبار والبخار في الجو بتحريك الرياح وحركات انحيوانات وتحريك المسخّنات والمبردات وهذه القوي التي تمزج مناجا تكون انواع باعيناها تتعاقب اشخاصها لبقاء انواعها في الوجود تكون في الجو على ما ذكرنا من حال الآثار العلوية وسائر الموجودات (فيها - ٢) في الجو ما يشاهدها وما لا يشاهده وتكون في مواضع من الارض تبرز من الايخرة والادخنة واجزاء الارض والماء والنار امتزجة لانواع يختص كل واحد منها ببقعة وموضع هو معدنه اذا نزع عنه عازة وتولد فيه كالزئبق والكبريت في عيونهم وارضيه والملح في اراضي اخرى بل والفضة والذهب والنحاس والرصاص والحديد فان لكل واحد من هذه معدنا في ارض توجد فيها مادته وتحمل فيها صورته وتعمل الصورة منه شيئا بعد شيء كلما نزع عن معدنه من ذلك جاءت تخلفه ومنها ما يكون في المتولد مع الارض الموافقة كالتي في البذور والحبوب والعروق والعقد من الاشجار ونحو (٣) انواع النبات ويتعلق بارض مخصوصة لكنه اذا نقل عنها منه شيء تولد من ذلك الشيء من نوعه في غير تلك الارض كما تنقل العروق والعقد والبذور والثر من ارض الى ارض فتزرع

(١) س - الامتزاج (٢) من صنف - (٣) صنف - وهو .

وتغرس وتنبت وتثمر والجنس الاول انما يكون في مدته لا غير والقوة
المكونة ليست في الشيء المتكون منه بل في المعدن الذي فيه تكون وذلك لا يكون
من الرصاص رصاص ولا من الذهب ذهب كما يتكون من الشجرة شجرة ومن
البذر نبتة لان القوة المولدة ليست في المتولد فتولد منه كما كانت في المعدن ومنها
ما يتسكون في الشخص المتولد كأشخاص الحيوانات التي تنوالد فان القوة
المولدة للخلف عن السلف تكون في السلف الذي هو الذكر والانثى وهذه
القوة في المعادن كالنفوس والقوى النباتية والحيوانية في الثبات والحيوان
وانما تخالفها بان تلك تنوالد اشخاصها وهذه تولد معادنها وانما نوالدت تلك
لخلول القوى المكونة في المتكون (ولم تنوالد هذه لان القوة المولدة لاتبقى
في المتكون - ١) منها بل في المعدن فلا ينبت من القضة لوز زعت فضة
ولا يتولد منها والقوى المعدنية تكون في الارض على ما قلنا بموافقة التربة في
مزاجها الداخل والتمد والخارج الحافظ المعد كالجبال والاعوار التي فيها
والترب والاطيان التي فيها بين حضورها وصورها الموقية لها حتى تصير المعادن
في الجبال وغيرها كالارحام في الحيوانات الموقاة بالصاي من اعضائها الحاوية
للسالحي ١٥ وانما يكون فيها كما رأينا صمغ البلاط يقطر من جبل في مغار
عميق في قوام العسل النخين وينعقد ويستحجر في مغاره (م) وهذا الاستراج
والانفقاد قد سلف الكلام فيه وان منه ما يمتزج ويتكون وينعقد في دهر
طويل ويبقى دهرًا طويلا فلا يستحيل ومنه ما يتكون في مدة قريبة وهو
اقل بقاء والزئبق يوجد في المعادن مبددا في التربة كالطل ويصفى ويستخرج
ويوجد ايضا وقد يصفى الى آبار فيعرف منها كالماء وكذلك الذهب والقضة ٢٠
توجد مخلوطة في الترب بين اجزاء صغيرة وكبيرة وقد يوجد معها المس في
معادنها او في معادن اخرى جرت في المياه مع الترب الى معادن الذهب فاختلطت
به وقد توجد عروق كبار وصغار كما يوجد الزئبق مجتمعًا ومتفرقًا ومن المعادن
ما ينطرق وكله يذوب بالنار وهو الذي مادته الاولى رطبة لدنة بحكمة الاستراج

دهنية لا تفصل منها اجزاء المتزجات بعضها عن بعض بسهوة كما في غيرها من
المائعات ومنها ما يذوب ولا ينطرق كالزجاج والبلور لقلة دهنيته وخشونة
ارضيته ومنها ما لا يذوب ولا ينطرق وهو ايسر من اجا واضعف امتزاجا
وان اختلف بغلبة الارضية والمائية والهوائية والثارية فشافه هو الذي يستحكم
من اج ارضيته بماثيته ومنظره اكثر دهنية واحسن امتزاجا بهوائية ومنكسره
اقل امتزاجا بهوائية وقد يصير المنطرق غير منطرق ويتفتت بدخلة الهوائية
والخللاء ألا ترى ان الشمع اذا دخلته هوائية غير متمزجة في ذوبه يتفتت في جوده
ولا يمتد والس مع الرصاص لا يمتزج امتزاجا جيدا فيتمخله خللاء والهوائية
فينكسر وان كان كل واحد منهما ينطرق ولا ينكسر والمنطرق اذا طرق كثيرا
دخلته هوائية غير متمزجة فكسره في طرقة حتى يعاد الى النار فيجلى فتخرج
الهوائية منه بالامحاض الشديد فتعود فيه لدونة ينطرق بها والسير من الرصاص
يفتت الذهب اذا سبك معه كذلك ايضا وقد يكون التكرس في المنطرقين اذا
امتزجا لاختلاف قوامهما في اللين والطارق اذا كان احدهما لين والآخر اصلب
فيفرق الطارق بين الاجزاء اذ يطبع بعضها بعضا بحركة التطريق اكثر مما يطبع (١)
الآخر فيخلف جزء عن جزء فيفترق وينكسر وتلك العلة في مخلوط النحاس
والرصاص مع ان الهوائية الداخلة لذلك ايضا .

وفي المعادن خواص وقوى توجد في المعدنيات تتناسب وتباين وتضاد وتتخالف
يعرفها المجرىون بتجربتهم ويتفقهون بما يعرفونه من ذلك في افعال واعمال طيبة
وغيرها قد ذكر من ذلك ما ذكر وسطر ما سطر واختلط منه صدق بكذب ومعلوم
بظنون لا يصلحه النظر ولا يحققه القياس بل التوقف والتجربة بلن تيسر له .
وبالجملة فان المعدنيات ،ها احجار صلبة تفتت وتحترق ولا تذوب ولا تنطرق . ومنها
الذاتبات المنطوقة وغير المنطوقة ومنها ما يشتعل بالنار كالكبريت ومنها ما لا يتعلق به
لهبها ومنها ما يذوب ويحول في الماء كالا ملاح ومنها ما لا يذوب كالحصا

(١) زيادة من سح - الاجزاء اذ يطبع بعضها لحرمة التطريق اكثر مما يطبع الآخر .

ومنها ما هو خفيف الجواهر متخلخل التركيب والزجاج كالزجاج ومنها ما هو قوى
 الجواهر والقوى الجواهر منه منطرق كالخديد والذهب ومنه ما ينكسر ولا ينطرق
 كالياقوت والبلور ويقولون ان الزئبق منها كالعنصر للنطرقات ويرون انها
 تتكون منه وهو ما يضعف التأمل الظن فيه لأنه يهرب من النار ويتصعد بسرعة
 كالماء مع ثقله وقلة (١) ارضيته وجوده مزاجه لانه يتصعد ولا ينحل ويبقى جوهره
 مع تصعده بحيث يجمع فيجتمع وتلقه خلطه بالر ماد ونحوه يتصفي بعد القتل
 وهو على طبعه ولا تراه في معادن الذهب والفضة وغيرها ولو كان كذلك لما كان
 يخلو من معادنها بل كان يكون فيها اكثر منها لانه الام والمادة ولا يوجد في
 معادن الزئبق على الاكثر فضة ولا ذهب ولا تجد الفضة والذهب على حال
 تدريج في الكون في اللين والصلابة واليباض والحمرة كما يوجد ما يستحيل في
 زمان وينتقل من حال الى حال وان وجد المخلوط الاجزاء بعضها مع بعض
 فان التصفية بالنار تميز كل نوع على حاله وفي حده والمستحيل ليس كذلك
 والشب والنوشادر والزجاج من جنس الاملاح الا ان نارية النوشادر اكثر من
 ارضيته فيتصعد بكليته والزجاج ارضيته اكثر من مائته وناريته اقل من ارضيته
 والكبريت غالب الدهنية بامتزاج المائبة بالارضية وتشبث النارية والهوائية
 وارضيته اقل وناريته اكثر لذلك يشتعل سريعاً وفي الزاجات مع الملحبة كبريتية
 وفي الزئبق مائية اغلب ونارية قليلة جداً وكذلك هو ائته فتقله لعدم النارية
 والهوائية ومعدانه لائبة وصعوده بالحر لمائته ونحوه امتزاجه بعسر انحلال
 مزاجه وبياضه وهوائيه القليلة الجيدة الامتزاج بالمائية ويعقده الكبريت بما يحل
 من مائته فيجعله كالرصاص فان الرصاص الذائب كالزئبق والزئبق المنعقد
 كالرصاص البامد والذين يرون ان الزئبق هو العنصر للنطرقات يقولون انها
 تتكون عنه وتختلف بحسب اختلاف الزئبق في نفسه واختلاف ما يخالطه بما يعقده
 فان كان الزئبق نقياً وكان الذي يعقده كبريتاً ابيض نقياً كان منه الفضة وان كان
 الكبريت احمر فوى النارية غير محترق عقده ذهباً وبنوا امرهم على هذا فطلبوا

- الكبريت الاحمر واعتقدوا انهم اذا وجدوه معدنيا او صناعيا اصابوا الكيمياء
وعملوا من الزئبق ذهابا وكذلك اذا وجدوا الكبريت النقي الابيض المصفى
وقدروا على خلطه بازئبق عملوا فضة واما وجدوا واما عملوا لما قيل من ان
القوة الفعالة لا تعرض (١) ولا توجد الا حيث يوجد وعما عنه يوجد ويقولون
ان من كل واحد من الكبريت والازئبق ما هو ظاهر ونجس وردى وجيد
ولا يبرون عن تلك النجاسة والرداءة الا بمخالطة ما يعسر تخليصه بالتصفية من
ترابية ونحوها وكل الزئبق زئبق وكذلك الكبريت فهى الفاظ تدل على او هام
لاحقا قى لها فيجعلون من ردى الزئبق والكبريت ونجسهما على لثنتهم الحليد ومن
ظاهر الزئبق وردى الكبريت الرصاص قالوا ولرداءة مزاجه وقلة امتزاجه
يضر وانما يضر لهوائيه مخالطة غير ممتزجة يفرجها المعصر (٢) وردى الزئبق وشتته
مع ردى الكبريت يكون منه الاسرب لما يرون فيه من ريح منتنة فعملوا الملول
بنفسه وعرفوا ننته بنته ومعرفة الاسباب القريبة والمتوسطة فى هذه الاشياء
متعذرة علينا بل ممتعة كما امتنع علينا وتعذر ان نعرف السبب المزاجى والفا على
الذى تدورت به النار نجة واحمرت وتطاولت به الاترجة واصفرت وحضت
به الرمانة وحلت فانها جزئيات تدق عن ادراكنا من جهة المزاج والامتزاج
فى المادة وحقيقة الفاعل ولية فعله بل نعرف الصورة من جهة المشاهدة والافعال
بالتجربة وكما لا نقدر ان نمزج من العناصر ما نتخذ منه اترجا ولا رمانا كذلك
لا نقدر على ان نمزج منها ذهابا ولا فضة ومعرفة المعرفة والجهل معرفة .

الفصل الخامس

- فما ينسب الى العلم الطبى من الكيمياء واحكام النجوم
يقول قوم ان لكل علم صلا هو كائنة للشجرة فعلم بلاصل كشجرة بلاثمر
وصل بلا علم خير من علم بلا عمل فثمره العلم الطبى وعمله الكيمياء والطب
واحكام النجوم فكل ذلك من علم المزاج والقوى الطبيعية فن تعلم العلم الطبى

ولم يعرف الكيمياء فقد عدم من شجرة اشرف ثمرها ولولاه لم يتكلم العلماء في الكون والفساد والتغير والاستحالة ولا في المعادن والمعدنيات وكذلك من عرفه ولم يعلم علم الطب وعمله فقد عدم من يستأنه انفع ثماره له ولولاه لما تكلم العلماء في النبات والحيوان وخواصهما وكذلك من تعلم العلم الطبيعى والتجوى ولم يعرف علم الاحكام فقد عدم من شجرة ثمراتها فاعا ويعنون بعلم النجوم علم هيئة الفلك والحساب وهو غير ما يعنون به علم الاحكام فهذه العلوم العملية الجزئية ثمار هذا العلم النظرى الكلى والذى نقوله (١) في ذلك هو أن العلم يراد للعلم والعمل والعلم اشرف من العمل في كثير من المعلومات لانه فضيلة ملذة للنفس مشرفة لها تشاقق اليها الفاضلة منها بالطبع وتلتذ بها لذة شبيهة بلذة الزهرة والفرجة الخالصة للنظر الى محاسن الاشياء وتزيد عند من حصلت له بكاملها على غيرها من اللذات والعمل شيء يحصل من العلم ونسبته ولولم يرد العلم لاجله والى آخر ما انتهى اليه النظر في العلم الطبيعى لم يحصل للتأخر فيه ولا في المنظور منه ما يحصل به عمل الكيمياء بل ما يبعده ويبطله ويؤثر الطامعين فيه منه وان كان لصناعة الكيمياء اصل من جهة التوقيف والتجارب فلا حاجة لها الى شيء مما قيل من العلم بل الاصول العلمية التى قيلت تدل على انها لا اصل لها ولا حقيقة واما علم الطب فانه قد يحصل اكثره بالتجارب والقياسات من الاصول الطبيعية والتجريبية ولعمري ان كلما كان ذهن الطبيب في العلوم الطبيعية انفذ وراضته بها اكثر كان على القياسات والاستخراجات الطبية اقدر وليس يضطر الطبيب في طيه الى معرفة قدم العالم وحدوثه وانتهى واللاتهاى والزمان والمكان والحركة والسكون بل الى بعض علم المعدن صر وقليل من علم القوى وافعالها وانفعالاتها وتضادها وناسبها والخليل من علم الكون والفساد والاستحالة والتغير بكيفية وما قبل في العلم الطبيعى من خواص النبات والحيوان له مدخل في الطب والطبيب يعرفه بالحس والتجربة كما يعرف التشريح وقوى الادوية واما علم احكام النجوم فانه لا يتعلق به منه اكثر من قولهم بتغير دليل بحركواكب

- وبرد هـا ورطوبتها ويوسنها واعتدالها كما يقوون بأن زحل منها بارد يا بس
والريخ حار يا بس والمشتري معتدل والاعتدال خير والافراط شرويتنجون
من ذلك ان الخريو يوجب سعادة والشر يوجب مـنحسة وما جانس ذلك مما
لم يقل به علماء الطبيعين ولم تنتجهم مقدماتهم في انظارهم وانما الذى انتجته هو أن
السماء ويات (١) نمالة فيما تحويه وتشتمل عليه وتحرك حوله فعلا على الاطلاق .
لم يحصل له من العلم الطبيعى حدودا لوقت ولا تقدير والقائلون به ادعوا حصوله
من التوقيف والتجربة والقياس منهما كما ادعى اهل الكيمياء والافن اين
يقول صاحب العلم الطبيعى بحسب انظاره التى سبقت ان المشتري سعد والريخ
مخس او أن المريخ حار يا بس (٢) وزحل بارد يا بس والحار والبارد من الملموسات
وما دله على هذا المس ولا ما استدلل عليه بلمس كتأثيره فيما يلمسه فان ذلك
ما ظهر للحس في غير الشمس حيث تسخر الارض بشعاعها وان كان في
السائيات شىء من طباع الاضداد فالاولى ان تكون كلها حارة لأن كواكبها
كلها منيرة ومتى يقول الطبيعى المحقق بتقطيع الفلك وتقسيمه الى اجزاء كما
قسموه النجومون قسمة وهمية الى بروج ودرج ودقائق وذلك جائر لتوهم
كجواز غيره غير واجب في الوجود ولا حاصل وتلقوا ذلك التوهم الجائر الى
الوجود الواجب في احكامهم وكان الاصل فيه على زعمهم حركة الشمس في الايام
واشهور فحصلوا منها قسمة وهمية وجعلوها حيث حكموا كالحاصلة الوجودية
المتيزة بحدود وبخطوط كأن الشمس بحركتها من وقت الى مثله خطت في
السماء خطوطا واقامت فيها جدرانا وحدودا وغيرت في اجزائها طباعا تغيرا
يبقى فتبقى به القسمة الى تلك البروج والدرج مع جواز الشمس عنها وليس :
في جوهر الفلك اختلاف يتميز به موضع منه عن موضع سوى الكواكب
والكواكب تتحرك عن امكنتها فتبقى الا مكنتها على التشابه فبأذا تتميز بروجها
ودرجه ويبقى اختلافها بعد حركة المتحرك في سمتها وكيف يقيس الطبيعى على
- (١) صف - السماء والسائيات (٢) صف - المريخ يا بس .

هذه الاصول وينتج منها نتائج ويحكم بحسبها احكاما فكيف ان يقول بالحدود
 التي يجعل خمس درجات من برج الكوكب وستة لآخر واربعة لآخر ويختلف
 فيها المصريون والبابليون والحكم يصدق مع الاختلاف وارباب البيوت كأنها
 املاك ثبت بصكوك وحكام. الاسد للشمس والسرطان للقمر واذا انظر الناظر
 وجد الاسد اسدا من جهة كواكب شكلوها بشكل الاسد ثم انتقلت عن موضعها
 وبقي الموضع اسدا وجعلوا الاسد للشمس وقد ذهبت عنه الكواكب التي كان
 بها اسدا كأن الملك ثبت للشمس مع انتقال الساكن وكذلك السرطان للقمر
 هذا من ظواهر الصناعة ومالا يمارى فيه ومن طالعه الاسد فالشمس (١) كوكبه
 وربة يتمو من الدقائق الحقائق النجمية بدرجات المذكورة والمؤتة
 والمظلمة والنيرة والزيادة في السعادة ودرج الآثار من جهة انها اجزاء الفلك
 التي قطعوها وما انقطعت مع انتقال ما يتقل من الكواكب اليها وعنهما ثم ينتجون
 من ذلك نتائج الانظار من اعداد الدرج واقسام الفلك فيقولون ان الكوكب
 ينظر الى الكوكب من ستين درجة نظر قد يس لانه سدس الفلك ولا ينظر اليه
 من خمسين ولا سبعين وقد كان قبل الستين بخمس درج وهو اقرب من ستين
 وبعد ما بخمس درج وهو بعد من ستين لا ينظر سفليت شعري ما هو هذا النظر
 ترى الكوكب يظهر للكوكب ثم يحتجب عنه اوشعا عه يختلط بشعا عه عند حد
 لا يختلط به قبله ولا بعده وكذلك الربيع من الربيع الذي هو تسعين درجة
 والثلاث من الثلث الذي هو مائة وعشرون درجة فلم لا يكون التخمين من
 الخمس والتسعين من السبع والتسعين من العشر والجل حار يابس من البروج
 النارية والثور باردا يابس من الارضية والحوزاء حار رطب من الهوائية
 والسرطان بارد رطب من المائية - ما قال الطيبى قط بهذا ولا يقول به واذا
 احتجوا وقاسوا كانت مبادئ قياساتهم ان الحمل برج منقلب لان الشمس اذا
 نزلت فيه ينقلب الزمان من الشتاء الى الربيع والثور ثابت لانه اذا نزلت
 الشمس فيه ثبت الربيع على ربيعته والحق انه لا ينقلب في الحمل ولا يثبت في

- التوربيل هو في كل يوم غير ما هو في الآخر - ثم هب ان الزمان انقلب بحلول الشمس فيه وهو يبقى دهره منقلبا مع نروج الشمس منه وحلولها فيه أتراها تختلف فيه أثرا او تحيل منه طبعا وتبقى تلك الاستحالة الى ما تعود تتجدها ولم لا يقول قائل ان السرطان حار يابس لان الشمس اذا نزلت اليه يشتد حر الزمان وما يجانس هذا بما لا يلزم لا هو ولا ضده ما في الفلك .
- اختلاف يعرفه الطبيعي الا بما فيه من الكواكب ومواضعها وهو واحد متشابه الجوهر والطبع - وهذه اقوال قائل قائل قبلها قائل وتلقاها قائل لحسن فيها ظن السامع واغتر بها من لاجرة له ولا قدرة على النظر ثم حكم بحسبها الحاكمون بجيد وريء وسلب وإيجاب وبت وتجويز فصا د ف بعضه موافقة الوجود فصدق فاعتبر به المعبرون ولم يلتفتوا الى ما كذب منه فيكذبون بل عذروا ١٠ وقالوا هو منجم ما هو نبى حتى يصدق في كل ما يقول واعتذروا له بان العلم اوسع من ان يحيط به ولو احاط به لصدق في كل شيء - ولعمرك انه لو احاط به علما صادقا لصدق والشأن ان يحيط به على الحقيقة لا على ان يفرض فرضا ويوهم وهما فينقله الى الوجود ويثبت في الوجود وينسبه اليه ويقيس عليه - والذي يصح منه ويلفت اليه العقلاء هي اشياء غير هذه الخرافات التي لا اصل لها مما حصل بتوقيف او تجربة حقيقية كالتقاربات والانقلابات والمقابلة من جملة الانقلابات فانها كالتقاربة من جهة ان تلك غاية القرب وهذه غاية البعد ومركز كوكب من المتحيرة تحت كوكب من الثابتة وما يعرض للتحيرة من رجوع واستقامة وارتفاع في شمال وانخفاض في جنوب وغير ذلك - وكأنني اريد أن اختصر الكلام هاهنا واوافق اشارتك واعمل بحسب اختيارك رسالة ٢٠ في ذلك اذكر فيها ما قيل في علم احكام النجوم من اصول حقيقية او مجازية او وهمية او غلطية وفروع ونتائج انتجت عن تلك الاصول واذكر الجاثر من ذلك والمنتهى والقريب والبعيد فلا ارد علم الاحكام من كل وجه كما رده من جهله ولا اقبل منه كل قول (١) كما قبله من لم يعقله بل اوضح موضع القبول

والزرد في المقبول والمردود وموضع التوقيف والتجيز والذي من المنجم
والذي، من التعجيم والذي، هما، وأوضح لك انه لو امكن الانسان الواحد أن
يحيط بكل ما في الفلك لاحتاج لها بكل ما يحويه الفلك لان منه مبادئ
الاسباب، لكنه لا يمكن ويعد عن الامكان بعدا عظيما والبعض الممكن منه لا يهدي
الى بعض الحكم لان البعض الآخر المجهول قد يناقض المعلوم في حكمه ويبطل
ما يوجبه فنسبة المعلوم الى المجهول من الاحكام كنسبة المعلوم الى المجهول من
الاسباب وكفى بذلك بعدا بل اجيب الى ملتصقك الآن واجعل الرسالة كلية
في علم الغيب بقول كلي حتى يدخل فيها هذا الفصل الجزئي الذي حاجتك الى
جميعه اقل من حاجة غيرك اذ ليس فيه ما لاتعلمه واختم الآن الكلام في الآثار
العلوية جادها لله تعالى وشاكر الانعمه والحمد لله وصلاته على سيدنا محمد النبي
وسلامه .

(الجزء الخامس)

من الكتاب المتبر من الحكمة يشتمل على المعاني والاعراض التي
تضمنها كتابا ارسطوطاليس في الحيوان والنبات وتحقيق النظر فيها - (١)

الفصل الاول

فما يشترك فيه النبات والحيوان من الخواص والافعال
يشترك النبات والحيوان في التغذي والنمو والتوليد فكل منهما يمتار الغذاء الى
باطنه وتجويفه ويضمه هضما اوليا مناسبا للجملة اجزائه ثم يوزعه عليها
بحسبها بتفصيل مزاجه الى الارق والافلظ والار والبارد وبالجملة الى الذي هو
بشكل جزء يشبه ثم اذا وصل نصيب كل جزء اليه احواله الى طبيعته بنقصان الزائد
في مزاجه وزيادة الناقص واعداده بالامتزاج ودفع الفضل الذي لا يحتاج اليه
اللان النبات يجتذب ما يجتذبه من ذلك بحركة روحية طبيعية جاذبة كما في باطن
الحيوان ويمسك ويوضم ويدفع وهو في مكانه لا يتحرك الى الغذاء وطلبه

- بانتقال كلي من مكان الى مكان كما ينتقل الحيوان بمجملته بل بعروقه الممتدة في طلب الغذاء الذي كما نالت منه شيئا امتدت الى غيره كما يد الراعي من الحيوان رأسه من بقعة الى بقعة وهو لا زملكانه لا ينتقل بمجملته وعروق النبات اذا انتهت الى موضع بالنمو للاجتناب قرت فيه وارسلت الى ما بعده زيادة اخرى
- في صوب الغذاء المجتذب تابعة لما يبقى مما يمتاره من المتصل به والحيوان يحرك
- اعضائه في رعيه من الموضع الذي ينفذه مما يمتار الى الموضع الذي يبقى فيه واذا لم يجد تحرك بمجملته من موضع الى موضع آخر تا طعا لساقة لاميرة فيها بحركة ارادية وشعور بطلوبه وجهته التي هو فيها وعروق النبات تحرك بالنمو من مكان الى مكان على طريق الامتداد حيث تجد ما يمتاره فاذا انقطع بها ما يمتار
- وقفت وان دام الاقطاع جفت ويبست ولم تشعر بموضع الميرة القريب من الموضع الذي انتهت اليه مما لاميرة فيه ولو كان قريبا جدا اذ لا يتسع شعورها لغير ما تلقاه فلا تتحرك بارادة تابعة للاحساس (١) البعيد كما يتحرك الحيوان وانما تشعر بالقرب فقط اذ لا يفضل شعورها عن جسمها وما يليه ونفس الحيوان يزيد شعورها ويقي وسعها بادراك البعيد كما يكون بحس البصار والسمع
- ويقي مع ذلك للحركة الارادية ولا يفي بذلك النباتية فتذاء النبات يتحرك اليه
- والحيوان يتحرك الى غذائه وفي الحيوان ما يقرب من النبات في ذلك كالجنيين في بطن امه وذوات الاصداف والاسفنج وغيره الذي نقل حركاته النابسة لاحساسه فأول الحيوان وضعيفه كالنبات ومنها ما يبعد عن ذلك كثيرا كالطائر الخفيف الحركة المتحلق في الجو الأعلى المنع في الانتقال لطلب الغذاء من البعد
- بعد ذلك لطبيعة النفس وما يفي به وسعها ففي النبات يضيق وسعها الاغن
- القريب الحاصل المهيأ وفي الحيوان يفي بطلب البعيد واعداده وبهيئته فيتحرك الى الموافق ويهرب من المؤذي ويعد ذلك ويصلحه ويدافع هذا ويظهره كما يغلته الحيوان المقاتل في طلب فريسته وتمهر عدوه ويقي مع ذلك الحيوان لشعوره واحساسه في التوليد بطلب الذكر للأثني والاثني للذكر وحضان البيض لتربية

الاولاد وتعليمها الى غير ذلك من حيل الحيوانات وصنائعها النافعة لها في الحياة والبقاء الشخصى والنوعى .

واما ان النبات لا يتحرك بالارادة كالحيو ان فعلوم مشاهد بالحس من حيث انه لا يهرب من مؤذ ولا يتوجه الى نافع بحركة ناقلة من مكان الى مكان .
واما انه لا يحس فعلوم بقياس من اعضا ئنا فان مثل تصرفاته في الغذاء من الجذب والامساك والهضم والتميز والمزج والدفع والفضلات تكون في ابداننا ولا تحس به ولا نشعر وانما ننتفع بالحس ونستعمله فيما نسمى لطلبه مما ليس بموجود عندنا ولا هو يسمى لذلك ولا يمتار كما يمتار من الاغذية الخارجة التي توصلها الحيوانات الى بطونها كما يمتار الاعضاء من ذلك الواصل الى البطن بعروق الكبد التي هي كعروق الشجرة من الامعاء التي هي الانهار وكل ذلك فينا بغير حس منا به .
وقوسنا اقوى من نفسه واكثر وسعا وهو بان لا يحس بذلك اولى ومن جهة الحكمة النظامية التي نعلم انها لا تخلق عبثا فانها جعلت الحس في الحيوان لطلب البعيد من الغذاء والهرب والمقاومة للمؤذى من المباينات والاعداء والنبات لا يتحرك لشيء من ذلك لغسه يكون لغير نفع بل لصرف العذاب (١) والاذى من اجل انه يحس بالمؤذى كالقاطع بالمنشار ولا يتحرك لدفعه ولا للهرب منه فكان يكون حسه لخالص الاذى .

ولا تلفت الى من يقول ان للنبات حسا فكيف الى من قال ان له عقلا ونطقا لانه مردود بما قلنا كما لا يلفت الى من قال انه لا شعور ولا تمييز له وكيف لا وهو يخار ما يمتار ويميز منه ما يوافق كل جزء من اجزائه فيرسله اليه ليقتدى به ويدفع الفضل الذي لا حاجة له اليه ليتخلص من كلفته حتى انه يشحن الاحلال للوقاية ويصلب القشر ويرطب اللب ويمزجه دهيئا حتى لا يفسد سريعا ويبقى الى وقت موافقة الهواء في ثباته كما تبقى البيضضة في الحضبان فكيف لا يشعر ويميز وفضله هذا .

وللنبات كالحيو ان تولد وتوليد واغتذاء ونمو وكون وفساد وحيات

- و موت فان لم نسم الحياة الا ما كان معها حس وحركة ارادة فلا فاما الموت فقد ظن قوم ان الشجر لا يموت كما يموت الحيوان مونا ضروريا بل يمكن ان يبقى منه شئ ابدا لما يرويه من طول بقائه وذلك محل لما نراه من انتقال خضرته ورطوبته الى اليبس اولافا ولا حتى يصير اليابس القديم منه ساقا وتصير الاعصان المستجدة في القابلة ارضا وكالارض وعرقا وكالعرق فتجذب منه .
- وتتذى وتنشأ ونمى ثم يبس الثاني في القابلة ويصير المستجد كذلك ايضا ثم لا يخلو الساق من الغذاء ولكن ليس كالاعصان فتراه ينمو ويغلف ويطول كلما جاء ويقل ذلك في اسفله اولافا ولا حتى يكاد ان يعدم اسفل الشجرة او تقل زيادته ويزداد من اعاليه طولا وهذا الطول يزداد مع السنين ويقل في السنين بلغمته في السنة الآتية اكثر من الجملة في الاولى وزيادته في الثانية اقل من زيادته في الاولى ولا تزال الزيادة تقل اولافا ولا حتى تضعف الاعصان بعد المسافة ويجزأ لظا ذبة عن الجذب منها لبعدها وتتناقص اولافولا حتى ينقطع خروجها ويفنى . هذا هو القياس فان لم نجد طول السنين فلا نجيب والشجر في الجبال تطول اعمارها لا اتصال موادها وتشابه احوالها الا ان اثر الشيخوخة والموت يرى فيها على ما قلنا ولولا ان الشجر كله قابل للفساد والفناء .
- لما احتاج شخصه الى التوليد الحافظ للنوع لكنه كله مولد في العقد والثمر فان العقد ام الشجرة وبدولها اذا حضنته الارض نبت فيها ونشأ وكذلك الثمر والعقد في الشجرة لقلع السيول وهد الجبال وسيلان الرمال وخسوف الاعوا اذا انقلعت فيه الشجر نقلها من مكان الى مكان فوقعت على الارض غطتها الرياح .
- والسيول بالتراب فصارت الارض لها حاضنة فاشأت من عقدتها شجرا والثمر تحمله الرياح والسيول كذلك من ارض الى اخرى فتحضنه الارض ايضا وينبت شجرا فاذا انقطععت المواد من ارض واستقلعت اشجارها خلفتها ثمارها المحمولة بالرياح والسيول الى اراضى اخرى في حفظ انواعها .
- ومن النبات ما يتوزع فيه التوليد على الذكر والانثى كالنخل فانه يجري الذكر منه

محري الديك والاني محري الدجاجة التي اذا لم تصل قوة الذكر الى بيضها لم يولد كذلك النخل اذا لم تلقح ثمرة الاناث بثمره الذكر لم يكن ثمرا ولم ينبت منه شجر مني الاولى فان الثمر في الشجر كالبيض في الحيوان والعقد في الشجر كبطون الاناث في الحيوان والتولد من العقد كالولادة من البطون ومن الثمار كالولادة من البيض فالشجرة الواحدة تلد وتبيض وليس كذلك في الحيوان على انه قد اخبر المحبرون بحمامة ولدت فراخا من غير بيض وهو بعيد لضيق آلاتها واقطاع المادة كدم الحيض عنها فان الذي يبيض من الحيوان لا يبيض لان البيض لا يتغذى من الدم واتما الصفرة فيه مني الاتي والبيض مني الذكر ومني الاتي منه غذاء لمي الذكر ولذلك تراه محيطا به كاحاطة ذي الجوف بماني جوفه ويستحيل في العروق التي في العرف (١) الى الدم فيغذ والفرخ من سرتة اولافا ولا تتميز الصفرة عن البياض اذا انعقد فرخا ويمتاز من سرتة من الصفرة كما يتغذى الجنين في بطن امه وعلى ان من الحيوان البياض انواعا يبيض في باطنها ويفقس البيض فراخا ثم يلد ها وذلك حال نوعها وخلقتها والحمام ليس هذه حال نوعها وخلقتها فان كان ما قيل في تلك (٢) الجائمة فهو هكذا ومثله في الثمرة فان المتغذى منه هو اللب الذي هو اللوزة والغاذي هو اللحم المحيط بقشرها يستمد منها اولاحتى يفتحها ويقوى بها الاستعداد من الارض كما يستمد الجنين من امه فالشجرة النابتة عن لب في قشرة معرأة عن لحم الثمرة تكون ضعيفة ناقصة كالجنين الذي لم يشع من لبن امه واذا بقي عليه لحم الثمرة اغتذى به قووى وكل شخصه في جاء كالراوى برضاع لبنه يعرف ذلك المحبرون في الثمار والاشجار خصوصا في النخل فان النخلة التي نبتت من ثمرة تثمر ثمرة من نوعها فيسببها البستانيون نوعا والتي عن نواة معرأة لا تثمر مثل نوعها بل تمر ضعيفا هن يلا ويسبونته دقلا والمادة الاولى للحيوان والنبات هي من هذه العناصر والاركان التي هي الارض والماء والهواء والنار لان الماء منها هو الاول والاوى وانما الارض تغلظها لتستمسك بها وتمحاز وتثبت على شكل وتبقى ، والهواء روحه الحاملة لقوته

- الفسانية ، والنار مصلحة فيه لمزاج الهواء ومعدلة لكيفيته حتى لا يبرده الأرض والماء . فاصل الجسد الماء والأرض . واصل الروح الهواء والنار . فالجسد يتكون من الماء ويبقى بالأرض والروح يمتزج من الهواء بطلائف من الأرض والماء يعدل كيفيتها ومزاجها بالنار وبامتزاج الأربع لتكون النبات والحيوان بالزيادة والنقصان وامتزاج بالحكام وغير احكام في صغر الاجزاء وكبرها وقلة الخلاء بينها وكثرته وعدمه ونفس النبات اشد تعلقا بجسده ونفس الحيوان بروحه فتبقى النفس النباتية في الشجرة المقطوعة المقموعة التي ليست وتحل روحها ولا يبقى الحيوان كذلك بل يموت سريعا ولا يبعد أن تصحب الروح النفس في المفارقة في الحيوان ولا تصحب الجسد وان كان قليلا كما في الحيوانات المحررة والحيات التي تقطع وحركاتها الفسانية موجودة فيها واجزاء النبات على اشكالها موافقة لبقائه فساقه يستمد وبأعضائه ينمو وبشمره يولد وبأوراقه يوقى الثمر والاغصان والزهر في اول خروج الثمرة وقاية لصغيرها وضعيفها وتحسين اللون الزهر واشكاله للوقاية ايضا فان الحسن تشفق النفوس عليه وتعف عن هلاكه وفساده فلا يبعد أن يكون ذلك نزهة لأعين الناظرين كما كانت الثمرة نعمة طيبة للأكلين . وقد يوقى كثير منها بالشوك وصلابة القشر ١٠ عن رعى الحيوان .

الفصل الثاني

في تولد النبات واختلافه بحسب البقاع

- والنبات في الارضين الموافقة المعدة لمواده يتولد كتولد المعدنيات في المعادن ويفارقها بتوليده فينتقل بذره وثمره وعقده واحبولة من ارض الى اخرى فيوجد ويتوالد في غير الموضع الذي فيه تولد لكن الاراضى والبقاع تغير من طباعه بقدر مخالفتها لارضه الطبيعية ومائه وهوائه ولا يبقى النبات فيما ينقل اليه كما يبقى فيما ينبت فيه لزيادة الموافقة ونقصانها فان من الاشجار ما يبقى في هواء وماء وبقعة ينقل إليها زمانا قليلا ثم يفسد او ينبت ولا يشمر او يشمر ثم يارديها ٢٠

اولا ليلا او كلاهما وقد تنبت في بلاد اشجار تفرس فيها وتبقى وتثمر ثمرا صالحا حيث توافقها التربة والماء دائماً والهواء في بعض السنين دون بعض كالنخل والاترج والليمون فانه يتولد وينشأ ويبقى في البلاد الحارة والنخل خاصة في السبخة منها ثم ينتقل الى ارضين وبقاع مثلها في موافقة التربة والماء ويوافقها الهواء في وقت لادائما فاما دام الهواء في كل سنة على موافقته ومشابهته لهواء مولدها تنشأ وتثمر فإذا اتفق في بعض السنين ان يشتد البرد في تلك البقاع وينزل الثلج تفسد تلك الاشجار وتنتقل منها ولا تعود الابفرس جديد. وفي موضع التولد لا يكون تلك حالها فانها لو فسدت لما عادت فان الموافق للتولد ليس كالوافق للتولد بل المولد انساب وادوم موافقة لان الشجرة المغروسة قد تنقل كبيرة تنشر عاجلا وتمكن عروقها والمتولدة تبتدئ صغيرة جدا وتكمل في سنين عدة فإذا اختلف عليها الهواء افسدها قبل ان تشدد وتقوى على مجامعته كما ان من الحيوانات ما يتوالد في ارض لا يتولد فيها كما يقول قوم ان اول الحيوان كالنبات كله متولد عند خط الاستواء حين كان على موافقة من الجبال والمياه ثم توالد في الاراضي التي انتقل اليها والقياس يدل على ان الهواء اودامت موافقته للشجر اسكان يكون كالحيوان يولد الثمر في كل وقت ويختلف عوضه اذا انتثر وانما يختلف عليه فيختلف حاله فان الثين يثمر ويبلغ وينثر ويختلف ما لم يدركه البرد والتفاح والخصرم يعود في الخريف اذا شبه هواؤه هواء الربيع ثم يدركه البرد فلا يكمل والنفلون يقولون ان خط الاستواء لما كان فيه عمارة كانت شجره تنمو في كل شهر او ما يقاربه ثم اجد بدا والحيوانات المصحرة تتغير اوقات سفادها وعلوقها واولادها بحسب الهواء وموافقته والانسان لاكتنانه وتوقيسه عادية الحرو والبرد تستوى اوقاته في ذلك فاكثر المنقول من النباتات عن مولده لا يبقى عليه طباعه وخاصية نوعه في ذلك بل تبطل وتضعف كما ذكر جالينوس من حال الشجرة التي رثيت قاتلة في الارض فوجدت مأكولة في اخرى وترى الحيوان الذي هو اولي من النبات بالانتقال الى

الى البلاد التي يخالف هواؤها البلاد التي يأوى ببلعها اليها ويخالف الأهل منه
تتغير امرجته واشكاله فيها ينتقل اليه من البرى فكذلك يخالف البرى والجبل
والبستان والنهر من النبات في القوى والأفعال وربما صار البستان اصيلح
وربما صار اردأ بحسب الموافقة والمخالفة فيما يراد له من دواء اوغذاء الا ان
الخاصية التي له بنوعه في البرى اقوى وفي المزاج يكون البرى والجبل ايسر
ابدا والبارد بطبعه منه ابرد والحار منه احر والبستان اارطب والحار منه والبارد
اقل منه حرا وبردا وقد يرى من النبات ما يكل فيشمر حيوانا نابتا في اللون
والظاهر حيوانا في الشكل والباطن كشجرة البق وكأيدنا نباتا ينشأ منه
شكل على صورة وجوه الناس المصورين بعين وانف وفم غير مستعملة
ولانفاذة بل هي كذلك في ظاهر صورتها. واذ اكمل نباته يتحرك بمجملته
مر تعدا نشقنا ذلك الشكل فوجدنا الذي في داخله دودة بيضاء وهو لها
كالصدفة لا نعلم الى ما ذا ينبت شكلها وحالها هل يتفقأ عنها ويخرج كما تشق
الاصداف عما فيها او يموت في موضعه وكان في تلك الارض كثير منها فلم يخالف
بعضه بعضا في ظاهره وباطنه وكان شكله شكل امرأة على رأسها تاج واللون
ينطوس الى الخضرة والذهبية ولم يعرف لذلك الشكل والتصوير الظاهر
معنى سوى الزينة لانه كان كما تصور على الجدران والحشيشة التي تسمى برأس
الانسان ولأصلها صورة وجه الانسان ذكرت في كتاب الحشائش ولا تكون
هذه الصورة عثا بل بسبب هيولاني وقاعلى اوجبا ذلك لخاصية تتعلق بالصورة
الدالة عليها .

٢٠ وقد رأيت في الوادي الذي فيه العين الحامية بقرب البندنجين عند تلك العين
مثل ذلك في الحيوان في جرادة لها بعد العينين والقم الذي لها صورة وجه
كوجوه الاتراك من الناس بلحية صغيرة في وسط الذقن وعينين ضيقتين
وقلنسوة على الرأس كقلانسهم كما يصور المصورون بتخطيط وتجميل وتصديف
وعلو وتخسيف وعلى اتم ما تكون من المشابهة وما في ذلك من التخطيط ما له

فعل لانه ليس بقاذبل كما يصور على الكاغذ وكما كان في تلك الحشيشة من كونها
 مصورة الظاهر فقط . وراها جماعة الحاضرين فتعجبوا منها فهذا وامثاله
 تعرف مناسبة النفس النباتية للحيوانية ومشاركتها لها في المواد الصالحة
 لها ومعرفة منزلة النبات في الحر والبرد والرطوبة واليبس وغلبة بعضها
 على بعض بالزيادة والنقصان واعتدالها فيه يعرف من طعمها ورائحتها وثقلها
 وخفتها وخواصها الطبيعية من تجاربها فيما يحرب عليه - وقد اعتنى بذلك قوم
 وسطروا منه ما سطر وا في علم الطب وفي كل صقع من الارض وفريق من
 الناس من ذلك يحربه لشيء دون غيره . وقل ان يجتمع ذلك كله لواحد من
 الناس لكثرة وكثرة العارفين به واختلاف مواعيد ومواضعه ومن ذلك
 اعياء قد كتمها من عرفها فاند رست مع العارفين العارفين واعلموها لمن
 لهم به عناية كولد اوحبيب دون غيره ولم يذيعوها ويسطروها مثل غيرها
 واكثرها في منافع ابدان الناس كالحال تضيء الابصار وتجلوها وادوية تلهم
 الجراحات وتختم القروح وتاكل اللحوم الزائدة وتسقط الشعور وتمنع نباتها
 وادوية مقوية للأذان جالية للبصائر - وكم قد قيل في ذلك مما ليس بحق ايضا
 وليس الى استدراك المعرفة به بالقياس والنظر من سبيل بل انما ينال ما ينال
 منه بالتجربة والتوقيف الذي يكون من المنام او من شعور النفس او من الوسى
 وطريق القياس اليه مسدود كما لاسبيل لها الى كثير من الاشياء فان احراق النار
 لولا ادراكه بالحس لما علم بالقياس . وفس على هذا في هذه الخواص والقوى
 وقد رأينا من ذلك اشياء في الترياقات وادوية الجراحات يجوز (١) ما يقال
 في غيرها تجوز الا يمنع العقل ولا يوجب النظر فليكن هذا الكلام الكلي المجمل
 في النبات كافيا في نمط الكلام في العلم الطبيعي الكلي .

الفصل الثالث

في خواص الحيوان التي يتميز بها عن النبات

الجنس العام للحيوان والنبات هو المقتضى النامي من الاجسام وينفصل الحيوان

بأنه حساس متحرك بالارادة والحيوان اسم مشقوب الحياة ومنسوب اليها والحياة هي الاحساس في عرف القدماء فان النائم عندهم حي وليس يتحرك بالارادة وهو حساس بالقوة واقبل يعرف الناس ذلك من حالهم في نومهم وما يحسونه ويتخيلونه في المنام فالحي هو الحساس - وقول الحيوان على الحساس المتحرك الارادة وضع من اوضاع الحسكاه وايرادها معا فصلين • لا للتمييز بل للبيان واتمام المعنى وليس احدهما اعم من الآخر حتى يميزه الآخر بل كلاهما سواء فان كل حساس متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة حساس والحس لأجل الحركة والارادة لطلب النافع والهرب من المؤذى فما لا يحس به لا يتحرك اليه ولا عنه بالارادة فقد عرفت ان النيات لضيق وسعه عن طلب البعيد واقتضاره على التريب الملاصق من الغذاء لم يكن حساسا لعجزه عن طلب النافع البعيد فانتصرت به الطبيعة على لزوم المكان الذي يصادف فيه الغذاء المقيم عنده المتحرك اليه كما عرفت ان غذاء النبات يتحرك الى النبات والحيوان يتحرك الى غذائه فلو كان حساسا حتى يشعر بالمؤذى ولم يتحرك لقد كان له من الحس خالص الاذى .

- ١٥ والحيوان لما وسع الاحساس يسرت له الحركة الارادية لما خلق له من الآلات فتحرك الى النافع وهرب من المؤذى ولما كان الحيوان يتحرك الى غذائه وينتقل اليه حيث كان جعل له طريق واحد يدخل فيه الغذاء وهو الفم ولا يفوته ما يطلبه بحركته اليه والنبات لما كان لا يتحرك الى الغذاء جعلت موارد اغذيته وهي العروق كثيرة ليمتار بعضها ما يفوته بالبعض (ولتكون للشجرة كالآوتاد الكثيرة الناشئة العسرة الاقلاع - ١) اذ ينشعب الى جهاته ٢٠ المختلفة فيمتار منها فاذا ورد الغذاء الى بطون اكثر الحيوانات كانت المعدة له كجميع الماء وينبوعه من البرك والعيون ويخرج منها الى معائه كخروجها من البرك والآبار وتتلفف الامعاء لطول دوران الغذاء فيها مع اقامته في البطن لينهضم في سلوكه الدائر وتلافيه كما ينهضم في اقامته وتوزع اليه

شعب العروق التي يجذب منه كما يتوزع الى الانهار والكبد في ذلك كأصل
 الشجرة والبدن بأسره كشجرة حوضها ونهرها فيها يتحرك بجماحتها وكان
 النبات جعل قاراً في مكانه لأجل الحيوان حتى يكون له منه الكنى وانعداء
 والحيوان متحرك لأجل النبات والبه وعن المؤذى كالمفترس من الحيوانات
 ولو تحرك جميعاً لقصر الغذاء عن ضعيف المغتذى فلم ينله الا ما اشتد منه وقوى
 والقوى الشديد من الحيوان قد جعل غذاؤه من الحيوان لقدرة على نيله بحركته
 وقهره لشدة لطفه وحيثه فالنبات للحيوان البهيمى والحيوان البهيمى للسبى
 كالنبات للبهيمى والاضعف والأبله غذاء للأفطن والاقوى بقدر وسع النفس
 وضيقها ونوازيتها وظلمتها وهضم النبات واحالته هولول مزاج الاسطفسات
 وهضم الحيوان للنبات الممتزج مزاجاً ثانياً وتفنن امزجة اعضاء الحيوان لاختلاف
 حاجاته اليها في الحس والحركة وقدرته على هضم الاغذية البعيدة من طبعها الى
 مشابقتها فالصلب من اعضاء الحيوان كالعظام للدعامة والنبات والحركة واللين
 للاحساس وحمل الروح ونحوه مما سيقال في منافع الاعضاء ولا يستغناء النبات
 عن الحركة الارادية استغنى عن كثرة الاعضاء وحمل الروح في النبات قد يكون
 في كله بالسواء كما في الحشيش وقد يكون في بعضه وقد يكون في جزء خاص منه
 كقلب النخلة وقد يكون في بعضه اكثر واقل كذوات الأغصان والسوق فان
 الروح في اغصانه واخضره وحيث الورق والثمر اكثر منها في ساقه وبأبسه الذى
 قد صار لاخضره كالارض التي يجذب منها وكذلك الحيوان منه المحرر (١) الذى
 روحه في كل جسده وكل جزء منه يتحرك مقطوعاً ومنه ما روحه في جزء
 منه وهو القلب فيها انقطع عنه اقطعت عنه الحياة الا ان القوة المولدة في
 الشجر توجد في الطرفين اللذين هما الاصول والثمر وتعدم في اكثر الاغصان
 والورق وفي الحيوان يختص باعضاء التوليد وايس في اكثر النباتات تعاون
 في الايلاد كما في الذكر والانثى لعدم الحس الذى به يشعر الذكر بالانثى والانثى
 بالذكر والحركة الارادية التي يقدريها احدها على الوصول الى الآخر وذلك

- موجود في سائر الحيوان لقد رنه عليه بحسه وحركته الارادية وللحيوان
اعضاء متميزة هي آلات لافعاله التي بها يتم بقاء شخصه ونوعه بعد الآلات التي
لحركته وحسه من ايدين والرجلين واللسان والانف والعينين والاذنين
ونحوها بل هي اعضاء مستعملة في اشياء الذي يجمعها والنبات وهو الغذاء
فمن هذه الآلات ما يمتار والغذاء به كالنعم والعروق في النبات تنوب عنه في هذا
الفعل لانه بها يمتار ويجتذب ثم ما فيه من اللسان الذائق الذي يعد من آلات
الحس بذوقه وله عمل في اعداد الغذاء بتقليبه في وقت المضغ والاسنان القاطعة
الناطقة الكاسرة الطاحنة والمعدة الحاوية الطابخة الهاضمة المعدة والمعاء الموصلة
الدافعة التي يحول الغذاء في تلافيفها لتام الطبخ والتعرض للعروق الخاصة المجتذبة
منه كالنعم لعروق الشجرة ثم الكبد التي فيها يتم الطبخ والاعداد اشائي
لما استخلص واستصفي من الاعداد الاول والكليتان والثالثة لتصفية البول
من الدم تصفية بعد تصفية واخراج الفضلة اللطيفة المائية المتميزة من الاعداد
الثاني وكل ذلك ليس لشي من النباتات فان هذا الاجتذاب والامساك والهضم
بعد الهضم والاعداد بعد الاعداد والتميز بعد التميز والتقسيم والتوزيع ودفع
الفضلات والتهديب يكون فيه منه اقل مما في الحيوان لآلات متميزة واعضاء
خاصة بل الجملة في الجملة والاجزاء في الاجزاء وانما اختص الحيوان بهذه
الآلات الزائدة على النباتات في ذلك لاختلاف مزاج اجزائه وتباين جواهر
اعضائه بحسب اختلاف (حاجاته في حسه وحركاته واختلاف -) جواهر
اغذيته بحسب ما يجده ولا يجده في اوقاته واحتاجت الطبيعة فيه الى اعداد
آلات يصلح فيها فاسد الغذاء بحل مزاجه بالطبخ وحالته بالهضم وتميز صالحه
من غيره وقرينه الى الصلوح عن بعيده حتى لا يضيع منه صالح موافق ولا يبقى
فيه فاسد مبان ويتميز منه ما يتميز على اختلاف الجواهر فتتخذ الطبيعة كل شيء
منه الى العضو الذي هو اليه النسب وبه اولى واشبه غليظا الى الاعضاء الصلبة
ولطيفا الى الروح ورطباً الى الرطب ويابساً الى اليابس وحاراً الى الحار

وباردا الى البارد وليس في النبات مثل هذا الاختلاف البعيد فانه لا يخرج عن
ساق خشبي ارضي وورق ما في هوائى ولحاء وقشور متوسطة ورطوبة تجف
اولافا ولا والثمرة منه وان اختلفت اجزاؤها فقد لا يمد اختلافها ولا يتميز
بأكثر من دهنى كاللبوب وعظمى ولحمى والاترج وما اشبهه وان تباينت
طبايع اجزائه كالقشر (الحار اليابس واللحم البارد الرطب والحامض البارد
اليابس واللب - ١) الحار الرطب فانها لا تمنع في التباعد والاختلاف كما تمنع
اعضاء الحيوان ثم للتوليد في الحيوان اعضاء ممددة ومعدة وقاعلة وقابلة ومتمة
مختلفة في الذكور والاناث وليس كذلك في النبات واتما يوجد ذلك منه في
العقد والاصول والثمرة واليزر مميزات عنه كالببيض من الحيوان والفرق
انما هو من جهة المزاج والامتزاج بالتركيب في الاعداد بعد الاعداد للتغذية
والنمو والايلاء فهذه خواص كلية تخص الحيوان دون النبات .

الفصل الرابع

في الاعضاء الموجودة في كبر الحيوانات وكثيرها

الاعضاء الكثيرة توجد في الكبير من الحيوان كالانسان وما يقاربه ويشاركة
في ذلك ويقل وجودها في الصغير منها لاستغناء الطبيعة عنها فان الكبير يعظم
تجويفه ويعد صمقه عن سطحه فيحتاج الى قلب يتحيز بالروح والحركة
الفرزية ويميز بجوهره عن غيره من الاعضاء التي لا تصالح لذلك كالعظام
الياسة الغليظة الباردة البعيدة بطبايعها ومزاجها عن جوهر الروح ويحتاج
الى مستمد الهواء كالرئة التي تروح بالنسيم وتخرج الدخان بالنفخ حتى يبق
المزاج على اعتداله والى آلات الغذاء التي تمد الاعضاء بغذاؤها الذي يخلط عليها
عوض ما يتحلل ويزيد عليها في النوح حتى تبلغ اشدّها والحيوان الصغير لا يحتاج
الى ذلك لانه يستغنى لصغره عن الاعضاء المختلفة الجوهر كالعظام والاعصاب
والغضاريف والعضل ونحوها فيكون حسها وحياتها وتغذيتها وحركتها في ذلك
البدن الواحد الصغير وبه لا باجزاء متعددة (٢) منه كالذود .

وقد اشتغل قوم من قدماء الأطباء بتشريح ابدان الناس امواتا واحياء حتى عرفوا جواهر الاعضاء المختلفة وعددها ومقاديرها واشكالها واورضاعها ومنافعها وبالغوا في ذلك واعتبروا غير الانسان من الحيوانات ذوات الاعضاء الكبيرة فيما تشارك فيه الانسان من الاعضاء وتخالفه فيه بالزيادة والنقصان وغير ذلك فلنذكر الآن من ذلك جمل ما في بدن الانسان .

- فنعول ان الانسان انما هو هو بنفسه التي هي هويته التي يشر إليها في عبارته حيث يحاطب ويخطب بالثناء فيقول في اللغة العربية قلت وسمعت ورأيت وفهمت وتصورت وعرفت وعلمت وعقلت وقبلت وصدقت وكذبت واردت وآثرت واشتهيت وكرهت واحببت وابغضت بضم التاء اذا اشار الى نفسه وفتحها اذا اشار الى الخاطب وهذه النفس كما سيتضح لك انما محلها من البدن الروح والروح جوهر هوائي ناري معرض للاستحالة والافناء والصعود والهبوط من اسر سبب وانما يبقى في حواشيها كالقلب باستمداد من الهواء المستنشق بالقلب والفم ومروح بذلك الهواء مخرج لسفينة وكدره ومدخل لصفائه وبارده كالرئة وجوهرها يصلح ان يكون حارار طبا مناسبا لجوهر المحوى فيه فيحتاج الى واق وحافظ صلب هو كعظام الصدر التي هي لها اعنى القلب والرئة كالخزانة ولأن الروح ممزجة من هواء اكثر ونارا قل واجزاء مائية وارضية مخالطة لها مخالطة محدودة التقدير والاختلاط احتاجت مع المادة من الهواء المستنشق الى مادة مائية ارضية ممزجة متصلة بالورود عليها فكان لذلك الاعضاء مودده كالقلم وما فيه من الاسنان للكسر والقطع والطحن واللسان الذائق المعبر لما يصلح من ذلك ولا يصلح ومعدة حاوية ممددة كالمعدة ومتممة مكحلة كالكبده لم يكن هذا الغذاء موجودا عنده كما للشجرة من الماء الجاري فاحتاج الى آلات يسى بها اليه ويتناولها كالرجل واليد التي بها يسى الى المرعى ويتناول مواد الغذاء فصار للحيوان الكبير اعضاء كبيرة فهذه الاسباب نذكرها ونذكر منافعها بحسب ما ادركه العيان من ظاهرها ووضحه التشريح من باطنها .

الفصل الخامس

كلام كل في ابدان الحيوانات واجزاؤها ومنافع اعضائها

الحيوان انما هو حيوان بحسبه وحركته الارادية بعد تولده وتغذيته ونموه فبدنه بذلك يكون حيا وحيوانا وبعدمه يكون ميتا ومواتا وذلك بالنفس المولدة للغذية النموية والحساسة المحركة وعلاقتها الاولى على ما سيتضح بالبيان •
واستقصاء النظر فيما بعد انما هو بالروح التي هي جوهر هوائي ناري تخالطه بخارات كثيفة رطبة مائية وبأبسة ارضية مخالطة بحسب الحاجة والموافقة التي بها يصح ويحيا ويمس ويتحرك وهذا الجوهر الروحي لا يتحاز بنفسه عن غيره من الهواء ولا يتميز وينحفظ ويبقى واحدا الابخا وذلك الخاوي الاول من ابدان الحيوانات الكبار هو القلب (فما نعرفه منها ١) له قلب ولا يبقى مع ذلك في القلب واحدا بعينه زمانا الا كبقاء المصباح في الزجاجة بالاستمداد والاستبدال بصائر واردي يخلف ذاهبا متحلا وانما يصير ذلك الوارد خلفا عن الذاهب المتحلل كما في النار من المصباح بالاستمداد (٢) والاحالة كالزيت الذي تكون استحالة ما يستحيل منه في الزمان مساوية المقدار ما يتحلل منه فيما يبقى على حالة واحدة ١٥
اوزانها فيما يزيد وينمو وانما قصا فيما يتلاشى ويذبل وذلك المستمد منه هو الغذاء له والغذاء يحتاج ان يكون مناسباً للفتدى قريبا الى طبيعته لتسرع استحالته اليه فغذاء الروح ينبغي ان يكون الغالب على جوهره في مزاجه الهواء وذلك هو الذي يستمده الحيوان الكبير بالاستنشاق من الفم والالاق والصغير من السام وليس الهواء المستنشق على انفراد صالحا لغذاء الروح بل يحتاج ان يمتزج بغيره من البخارات واللطائف المائية والارضية الحسنة الامتزاج ٢٠
بالهوائية فالقلب يستمد الهواء ويمتدبه بالاستنشاق ويوصله الى الرئة فيبقى فيها ريثما يسخن بالحرارة النورية التي تصدر عن نفس الحيوان في القلب وقد ذكرناها ويستمد من الكبد ما لطيفا فيتحلل من ذلك الدم بخار يمتزج بذلك الهواء

(١) من سع (٢) بهامش صف - خ - بالاستبدال .

- بحركة التنفس في الانقباض والانبساط فيصير به صالحا بالمزاج الموافق ولا تزال الحرارة تستولى عليه مع فضلات بخارية زائدة عن الحاجة كما في سائر الاغذية فيندفع بالنفخ ويحتذب من الهواء عوضها باستنشاق الهواء الصافي من آلات التنفس ومنزجه بلطف الدم من آلات الغذاء ولحاجة القلب الى هذه الحركة الجاذبة والدافعة بالانبساط والالتقاط المستمرين خالق من جوهر الحمى لين يمكن فيه هذه الحركة وما فيه من الحرارة تحلل جوهره وتبدد اجزائه بالتبخير فيحتاج الى غذاء ايضا يستمد منه ما به يبقى وينمو وكذلك الرئة وقد كان ذلك الممددما يصلهما من الكبد فصار الى جانبي القلب وعاء ان يستمد منها ما يستمده لحفظ الروح بالغذاء احدهما وعاء الهواء وهو الرئة والآخر وعاء الدم وهو الكبد الذي تغذى الروح من لطيفه والقلب والرئة من كثيفه وهذا الدم الذي يستمده القلب والرئة من الكبد ليس مما يوجد معدا حاصلها عندها بحيث تمده دائما كما تستمد من وعاء بل انما يحصل من الاغذية بالطبخ والمزج والاحالة والتصفية كما قيل فيما سلف وذلك التفصيل يخرج منه لطيفا هو المرة وغليظا هو السوداء وما لم ينضج وهو البلغم والخلصة هي الدم وخلصه الدم هو الذي يصل منه الى القلب وخلصه ما يصل الى القلب هو البخار اللطيف الذي تغتذى به الروح وباتيه لغذاء القلب والرئة وباقى دم الكبد لغذائها وغذاء غيرها من الاعضاء التي نذكرها والكبد انما تحتذب الغذاء من المعاء بعرق ينشعب الى عروق تفرق في طول الامعاء وتلافيها كما تحتذب الشجرة من النهر بعروقها المنبثة حوله والمعاء انما يصير اليها من المعدة بعد اعداد وطبخ ومنزج تمار منه عروق الكبد ما يصلح لها ويبقى الباقي تغتذى منه الامعاء بما يصلح لها ويندفع الباقي في فضلة متميزة عن الخلاصة تنفضها الطبيعة الى خارج البدن بالبراز كما تدفع الكبد ما يبقى فيها بعدما تغتذى به وتنفضه الى الاعضاء الى جهتين اما عليظه فتعيده الى الامعاء من مقعرها فيخرج مع البراز لان طريقه اليها اقرب ولطيفه ورقيقه من محدبها الى الكليتين ومنها الى المثانة فيخرج بولا

بعد ما يستصفى منه ما عساه يبقى مما يصلح ان يكون غذاء للكيتين والمثانة وما يجري فيه اليها ومنها فاحتيج الى المعاء ايضا كما احتيج الى الكبد والى الكيتين والمثانة كما احتيج الى الماء والمعاء انما يرد اليها الغذاء من المعدة كما يرد الماء الى النهر من العين وهى الوعاء الاول الذى يملأه الحيوان برعيه حيث يجد الغذاء ثم هى التى تمتد المعاء اولاً واولاً من ذلك الذى يمتاره الحيوان فى رعيه حتى يفنى فيعود الحيوان يسمى الى المرعى لطلب الغذاء ولما كانت هذه الاعضاء المذكورة اوعية وآلات للروح والدم ومادونهما وهذه حارة رطبة وجب ان يكون جواهر الاعضاء الحاوية لها متناسبة لجواهرها ومشابهة لها فى كیفيتها لأن الضدين اذا تجاورا تقاسدا بفعلت هذه الاعضاء الحمية غشائية حارة رطبة لينة وما هذه حاله فهو ضعيف معرض للفساد والاذى بالقطع والحرق مما يلقاه من الاجسام القوية الصلبة الجواهر فاحتاج الى جنة ووقاية تقيه مما يلاقيه فاودع جميعه وعاء كالخرانة والصندوق مؤلفاً من اجزاء صلبة كالخشب وهى العظام وكسيت لحمايقها الكسر بليته كما لبس الصندوق جلد او مسحاً وبطنت من داخل باغشية لينة كما يبطن الصندوق بالخرق وقاية لما تحويه من اذيتها وخلت بمجلد حساس بالموافق ملتذبه بالمؤذى متالم منه للشعور بهما ليطلب الموافق اللذيذ ولينتفع بموافقته ولذته ويهرب من المؤذى المبين ليتخلص من اذيته وجعل له بعد ذلك آلات بها يتحرك الى ذلك الطلب والهرب وهى الرجلان فى الانسان والاربع فى ذوات الاربع ولان اغذية الانسان ونافعاته لا تكون معدة له كالخشيش للراعى الذى لا يحتاج فى تناوله الى غير الفم الرعى بل يحتاج الى ان يتخذها ويستعدها من النبات والحيوان فخلقت له اليدان لمعاونة ما يعاينه من ايجاد الاغذية وما ينفع فيها من الآلات كالحرث والبذر والحصاد والطحن والطبخ وما ينفع فيه من الآلات الصناعية كسكة الحرث ومنجل الحصاد ورحا الطحن وقصعة العجن وتنور الخبز وقدر الطبخ وما اشبهها وجعل له منها وبهما سلاح يدفع به المؤذى وينازع به ويخاصم من يؤذيه ويزاحمه على النافع او يذوده

- او يذوده عنه ولغيره من الحيوان جعل فيهما من السلاح كالخشب الذي يتخذ الانسان بصناعته ما يتوب مناهه ويزيد عليه كالسيف والسكين الى غير ذلك من القرون والاثياب والحواضر وجعلت دعائم هذه الاطراف اعني اليدين والرجلين من العظام القوية الصلبة المدعجة لبقوى بها على ما ارادت لاجله من الحمل والنقل والجذب والدفع وكسيت العظام بلحم وجلد ايضا وشكلت بالاشكال الموافقة لما ارادها واختلفت في الحيوانات بالحواضر والاشكال والتعابير والتعقيب والاستطالة والتدوير والاكف والاصابع والجلد عام لجميعة يدرك بحس اللبس وباقي الحواس جمعت لما هي فيه من عضو واحد هو الرأس وجعل له حامل شاخص من البدن هو الرقبة يعلوها كالديدان المطلاع على ما يتطاع اليه من بعد وخاصة العينان فان الرأس فيماله رأس من الحيوان انما خلق لاجلها فانها المدركتان من بعد ويلهما
- ١٠ الاذان لسماع الاصوات ثم الاتق للشم ثم اللسان للذوق وانما جمعت الحواس في الرأس مع العينين لان الروح الصالح لها متشابه المزاج متقارب به ويعين بعضها بعضا فالشم قبل الذوق كالرائد له حتى يشعر الحيوان بموافقة ما يرعاه ومباينته قبل ان يرعاه من بعد تطعمه والسمع للعين حتى يسعى الى ابصار ما يسمع صوته فانه قد سبق البصر في اكثر الاوقات والنفس المتطلعة الى الحواس
- ١٥ لا تتوزع في تطلعها الى جهات مختلفة والروح الصالحة لذلك هي الآلة الاولى للاحساس تخلص صفوتها وخلاصتها الى الرأس وتنقسم على الحواس وخص كل صنف منها بصنف من الادراكات لصنف من المدركات وكل قسم منها بآلة مخصوصة فالروح الباصرة الى العينين والسمع الى الاذنين والشم الى الاتق والذائق الى اللسان والامس الى باقي الاعضاء وجعلت العينان فيما لا رأس له
- ٢٠ على زائدتين شاخصتين كما للسرطان وفي بعضه جاحظتين من الرأس صلبتين كاعين البحر اذ وفي بعضه في ثقبين كالرونتين كما للانسان وما يشاركه من الحيوان وجعل فيها الروح الباصرة موق بالعينين كالزجاجتين في الرونتين ينفذ البصر في شقيفيها ولا تنحل الروح من خللها وكذلك جعل له في

الرأس أيضا الروح الخاص بالادراكات الباطنة كالتيخيل والتفكر والتذكر
 ليناسب المزاج الروحي ولان الحركة الارادية تقترب بادراك وتصدر
 عن روية جعل مبدأ الحركات الارادية وآلتها الاولى مجاورة لآلات
 الادراكات الذهنية ومبادئها في الرأس ايضا ونشأت منه اجزاء محركة منبهة
 في الاعضاء كالخيوط والخيال للقبض والبسط والجذب والدفع وهي الاعصاب
 المحركة الواصلة الى كل عضو يتحرك بأرادة فتتحركه وفق الارادة وبعد
 مسافاتهما وما يعرض لها في اقتسامها اليها من الدقة والضعف اخرج اليها من
 العظام التي في الاعضاء المتحركة اجزاء شبيهة بالاعصاب لتتصل بها وهي
 المسماة بالرباطات ونسبها الى اجزاء كالخيوط الدقاق يسمى ليفا ودوخل بعضها
 في بعض اعنى ليف الرباط بشظايا العصب واندمج كشي واحد وحتى
 خلوها لما غلظت به واسطها وبقيت اطرافها مندبجة مستدقة لتكون بها الحركة
 وهذه هي العضل وفترقت على الاعضاء كسوة لها ومنها مبادئ حركاتها في كل
 عضولها يليه ليحركه به ولان حس اللس من جملة الادراكات والحاجة اليه داعية
 في اكثر الاعضاء خصوصا في ظاهري البدن جعل الروح الخاص به من جملة
 الروح الحساس الذي في الرأس وجري منه في الاعصاب الينة وهي التي
 تنشأ من مقدم الدماغ لان اعصاب الحركة تنشأ من مؤخره لتكون آلات
 الحس متقدمة لآلات الحركة طبعاً واختياراً اما الطبع فلان العصب الين من
 الدماغ قبل العصب الصلب لوطوبة الدماغ واما الاختيار فلان الحس ينبغي
 ان يتقدم على الحركة حتى يتحرك الحيوان الى طلب ما يحسن بلذته ومناسبته
 ومنفعته والهرب عما يحسن بما ينته ومضاده واذبته فينبث الروح الحساس
 في هذه الاعصاب الى سائر الاعضاء الصالحة لان يكون لها لمس وانبثت في الجلد
 منبسطة على البدن بأسره فكان بها حساسا وكل هذه الاعضاء محتاجة الى الغذاء
 للنمو والبقاء لتعمرضها بالتحلل للفناء لولا البدل الساد مسد المتحلل في كل وقت
 وذلك من الدم ايضا الذي صافيه ولطيفه يغذو الروح وغلظه يغلظ الاعضاء
 ويتوجه

- ويتوجه الى ساثرها في عروق الكبد فيأتي كل عضو بما هو له منه اوفق وبه
اشبه وتنشأ من القلب عروق ايضا تعرف بالشرابين فتحمل روجا وحرارة
غريزية فتوزعها على الاعضاء لتحياهما وينضج بذلك كل عضو ما ياتي به من
الدم ويحيله الى طبيعته فيقوم له بدلا عما يحل منه وينمو به في وقت النماء وجعل
في بدن الحيوان نصيب من هذا الغذاء مادة التوليد نعداها الطبيعة بعد كمال
الشخص الفا في توليد شخص يشبه ويجري مجراه في الوجود ليعقب الكون
الفناء فيبقى من الافخاص العدة في المدة واحد مكان آخر وكما كان يقوم واراد
مقام فاقد من اجزاء البدن في بقاء الشخص كذلك يقوم مولود مقام مفقود
في بقاء النوع يخلف بعد سلف على طول المدة بغير فصل يتم بقاء الشخص
واحدا بالاستبدال الجزئي وبقاء النوع دائما بالاستبدال الكلي وجعل لهذه
المادة في ابدان الحيوانات اعضاء توجد في شخصين بالثعالب لتخف الكلفة على
الواحد منها وهما الذكر والانثى وكان المعد الاول لهذه المادة في الانسان
وما يشبهه من الحيوان هما الاثنيان حيث تستمدان من الكبد والكلي قسما
من الدم فعد انه لذلك في الذكر والانثى ويصل من الذكر الى الانثى بالاحليل
في الفرج الى الرحم فيتكون منه هناك شخص آخر ويخرج مولودا فانضات
اعضاء التوليد وهي اوعية المنى والاثنيان والقضيب من الذكر والفرج والرحم
من الانثى الى ما ذكر من الاعضاء فهذه هي الاعضاء ومنافعها في بدن الانسان
وما يشاركه من الحيوان وعلى هذا الوجه من الحكمة وجدت وفي غيره من
الحيوان اعضاء اخرى كالاجنحة للطائر والنقار للقاط والمنسر للعجاء والحلب
للمقرس والقرون والانياب والحراطين والاذناب مما يختص به الحيوانات في
خلقها وحاجاتها وبعضها تنقص اعضاء عن هذه فمن الحيوان ما لا رأس له
كالسرطان والعقرب ومنها ما لا يد ولا رجل له كالحيات ومنها ما ليس له عضو
البته بل يحس ويتحرك بجملة جسده كالديدان ومنه ماله ارجل كثيرة وان كان
صغيرا كالعنكب والمحززات من الديدان ومنها ماله رأسان يذهب بهما الى

جهتين مختلفتين نارة الى هذه وتارة الى هذه وقد ذكر ما شوهد من ذلك في كتاب الحيوان وحكى ما رؤى في الاسكنة المختلفة من اصنافه المختلفة كالبرى والبحرى والطارئ في الهواء والكامن في اغوار الارض من عظيم كالفيل الى صغير كالبعوض الى مافى الماء من كبار الحيتان الى صغير الديدان والبيض والصدف والتولد والمتولد وكله يجرى مجرى الاخبار وفيه اعتبار مواضع الحكمة والاحكام في عدد الاعضاء واشكالها وهيأتها ونظامها وخوصها وافعالها مما يطول الكتاب علينا بتعديده ويتعدى الترض الحكى الحاصل لمن يتأمل بعضه كما يحصل لمن اشتغل بالنظر في معظمه .

الفصل السادس في اصناف الاعضاء ومنافعها

١٠. الاعضاء منها بسيطة مفردة وهى اجزاء البدن المختلفة الجوهر المتشابهة الاجزاء كالعظام والغضاريف والاعصاب ونحوها ومنها اعضاء مؤلفة مركبة من هذه وهى الاعضاء الآلية التى هى آلات الانفعال (١) كاليد والرجل ونحوها فان كل واحد منها مركب من الاعضاء البسيطة كاليد من العظام والاعصاب والشرابين والعروق والعضل المجموعة فيها والجلد المجلل لها ومن الاعضاء الموجودة فى كثير من الحيوانات وكبرها كالانسان ماهى اصول واوائل كالقلب والدماغ والكبد والعظام ومنها ماهى فروع وتوابع كالغضاريف والاعصاب والعروق والرباطات فالقلب من الاصول اولها وهو جسم صنوبرى الشكل فى سائر الحيوانات لحمى الجوهر له تجويف يحوى الدم والروح الحيوانى ومنه ينصبان الى سائر الاعضاء فى الشرايين - والدماغ جسم لدن دسم مخى يحوى فى غشائين مع لروح النفسانى ومنه ينبعث فى الاعصاب الى سائر الاعضاء - والكبد جسم لحمى الين من القلب واطب يحوى روحا طبيعيا ودماغا ذيا ينفذ منه فى العروق الى سائر الاعضاء - والعظام اجسام صلبة جعلت للبدن قواما ودعامة تنشأ منها الرباطات وتمتد من بعضها الى بعض فى سائر الاعضاء تشدها وتقويه ويكون لهاها الاعتماد فى الحركات والقروغ واللواحق اولها الشرايين

- وهي جداول مضعفة ذات غشائين تنشأ من القلب تحمل منه الروح الحيوانى مع الدم اللطيف الذى هو مادة وغذاء له كالزيت للصباح الى سائر الاعضاء وضوعفت لئلا احتياط في حفظ ما تحويه لئلا يتحالى منها خاصة الروح وهى تتحرك حركة طبيعية اعنى بغير ارادة منبسطة ومنقبضة تجذب الروح بانبساطها وترد بخارها الدخانى القضىلى باقباضها وتروحه ببرد النسيم كالقلب والرئة فى التنفس ليقبى الروح على اعتدال في مزاجه تدوم به صحة الحيوان وتتمام افعاله ثم الاعصاب التى تنشأ من الدماغ والنخاع فان النخاع كنه من عين هى الدماغ وتنشأ منها الاعصاب ازواجا آخذة الى شقى البدن يمتدة ويسرة كالأعصان من الشجرة دقاتها مدججة لدنة لينة ذات مسام خفية يمتثلها (١) الروح الذى به يكون الحس والحركة الارادية فيجمله الى سائر الأعضاء كحمل الشرايين للروح الحيوانى ثم الأوردة وهى عروق مجوفة شبيهة بالشرايات لانها ذات طبقة واحدة لكون الروح والدم اللذين تحويهما اغلظ من الدم والروح اللذين فى الشرايين وهما الروح الطبيعى والدم الذى هو له كاللادة ايضا يحملها من الكبد الى سائر الاعضاء وهذه الشرايين والاعصاب والأوردة انما تصل الى الاعضاء بأن تبتدىئوا وانها من الاصول كالأعصان ثم تنشعب فروعها الدقاق الى اجزاء وتلك الى اجزاء ادق ١٥ تشعبا بعد تشعب حتى تستدق كالليف والشعر فى انبثائها الى ما تنتهى اليه من الاعضاء ثم الرباطات وهى كالاعصاب فى الشكل والقوام لانها اصلب منها تنشأ من العظام وتنتهى من بعضها الى بعض فتربط الاعضاء وتشدها وتخالط الاعصاب بخالطة تستفيد منها الاعتماد فى الحركات ثم العضل وهى آلات الحركات تعد فى الاعضاء البسيطة وهى مركبة من الاعصاب والرباطات ومن لحم يخالطها ٢٠ حيث يمتد الرباط من العظم والعصب من الدماغ والنخاع ويتصل احدهما بالآخر بتشظى كل منهما بعد الاتصال الى شظايا كالليف وينتفش وينثر وهى مختلطة بحيث يصير بينها خلافا يمتلىء بلحم تغلظ به الجملة عند الوسط لان الوسط من الطويل الدقيق هو المعروض للقطع والتديد ثم يعود الليف الى التقارب

ويندمج عند الطرف فتصير العضلة غليظة الوسط دقيقة الطرفين وينتهي طرفها
 الآخر الى العضو الذي يراد تحريكه بتلك العضلة ويكون طرفه الاول في
 العضو الذي يليه فيحركه جاذبا الى جهة رباطه وعصبه والعضو الذي عضلته
 موضوعة عليه ودافعا عنه بانجذاب شظايا العضلة الى جهة وسطها او امتدادها
 الى جهة الطرف وهذا الطرف المحرك يسمى وتر او بها تحرك الاعضاء المتحركة
 بالارادة ومن لواحق العظام الغضاريف وهي كعظام لينة تنبت على اطراف
 العظام فوقها الكسما يصدمها وتتوسط بين العظمين المتجاورين المتحاذين
 في المفاصل كيلا يؤذي بعضها بعضا وتكون مع ذلك واقية لما يجاور أطراف
 العظام من الاعضاء اللينة من شدخها واذيتها فهي واقية للصلب من الصلب
 واللين من الصلب للينها الذي به تشقى فلا تنكسر وصلابتها التي بها تمتنع على القاطع
 المازق والأغشية تعد في البسيطة وهي متمسجة من ليف عصبي كنسيج الثياب
 تنبسط على سطوح الاعضاء التي لاحس لها وتحوى بعضها كالفائف فيصير لها
 منها حافظ يحفظ جواهرها واشكالها على هيئتها واتصالها بقوتها وحارس منبه على
 المؤذي اذا طرأ عليها يحبسها والرئة للقلب في امداد الروح بالهواء كالكبدي في
 الامداد بالدم وهي اسخف من الكبدي جوهرا واكثر تخلخلالاجل ما تحويه من
 الهواء وفيها ثقب كالعروق في الكبد من اقسام قصبته التي منها يدخل اليها الهواء
 ولحمها اللين لأن دمها ارق ليكون اخف واعون على سهولة الحركة في الترويح
 وجذب الهواء بالانبساط وانحراجه بالانقباض والطحال للكبد (١) يقبل منها
 الفضلة الغليظة من الدم وهي السوداء والمرارة تقبل اللطيفة وهي المرة نذكر
 منفعتهما عند الكلام في الأخلاط واستحالة الغذاء والكلية للكبد ايضا تقبل
 الفضلة المائية التي اريدت لترقيق الغذاء في طبيخه وتنفيذه فيا دق من العروق
 حتى اذا تطبخ ونفذ استغنى عنها وافصلت عنه لجذبها اليها الكلى وتذتها الى
 المثانة بعد أن تمار ما فيها من بقية تصالح لها والمثانة تجمع هذه الفضلة المائية فلا تخرج
 منها الا بحركة ارادية متوقفة على المشيئة بحسب الوقت والحال وقد كان يجري

اليها والى ما قبلها على الاستمرار والاتصال كما تجتمع الغليظة كذلك أيضا في الأخير من المني حتى لا يتصل خروجه فتصل اذية الحيوان بها واللحم المفرد وهو حشو خال الاعصاب يسوى به جملة الشكل كما يسوى البناء بالتطين والشحم كالنجميص (والتبييض - ١) مع كونه غذاء معد الاعضاء تمتاز منه عند حاجتها وبوقتها من اذية الحر والبرد كالثياب وغيرها والعدة للكبد في اعداد الغذاء كالرئة للقلب في اعداد الهواء والمني للعدة كانه من العين يجري فيها الغذاء لتمتاز الكبد منها بعروقها المنبثة فيها كما تمتاز رسوق الشجرة من الثمر والجلد عام مجمل وهو مركب من الشظايا العصبية والرباطية والأجزاء الشعرية من الشرايين والعروق ينتسج بعضها مع بعض كما ينتسج الغشاء فيجلل البدن بأسره وفيه صلابة مامع لينة ليقى ما يحويه من الاعضاء (٢) ويشعر بحسه بالذيق والوذى ليطالب الحيوان هذا ويتجنب هذا وكل عضو من هذه الاعضاء البسيطة وجزءه عضو يجذب الغذاء الى نفسه ويمسكه عنده ويحمله حتى يصير شبيها به وتلتصق اجزائه بأجزائه لتسد مسد ما تحلل منه في التغذية ويزيد عليه للنمو ثم يدفع الفضل عن نفسه الى الجهة الاقرب والاسهل كما تدفع الاعضاء الظاهرة الى الجلد ومسامه ومخا والمعدة الى المني وأعلى المني الى اسافلها واسفلها الى خارج برازا والكبد تدفع غليظ فضلتها الى المعاء (برازا - ٣) ورقيقها الى الكلى بولوا واعضاء التوليد في الذكر والانثى عروق تسمى اوعية المني تأخذ المادة من الكبد والكلى فتضجها وتوصلها الى الرحم في الانثى والمذاكير والخصيتين في الذكر وقد وجد المشرحون حيث عدوا ما في بدن الانسان من العظام مع الاسنان مائتين وثمانية واربعين عظما ومن الاعصاب ثمانية وثلاثين زوجا وفردا واحدا ومن العضل خمسمائة وثلاثة عشر عضلة فهذه جملة الاعضاء الموجودة في بدن الانسان وما يقاربه من الحيوان والحيوانات الصغار كالود لا يتميز فيها شيء من الاعضاء بل الجنة بأسرها كعضلة في التحريك وعصبة في الحس وقلب في

(١) من سع (٢) سع - لنفي ما يحويه مسام الاعضاء . (٣) من سع -

الحياة وكبد في الغذاء وخالطها الحوى في تجويفها واحد كالدم في العرق سواء كان دما او غير دم ولبس عدم الآلات الظاهرة معذوقا بصغرها فان البعوض له ارجل وأجنحة ورأس وعين وفم بل الأعضاء الباطنة هي التي ندم في كثير من الصغار وبعضها يوجد بعض الأعضاء الباطنة في بعض ولا يوجد في بعض ويكون اقل واكثر فان الطائر لا كلية ولا مثانة له بل فضلاته الكبدية والمائية تبرزان من مخرج واحد واكثره لا آلات تناسل له من ظاهره كالقضيبي في غيره وان وجد في قليله كالبط والباقي يكون مخرج المنى والبول والبراز منه واحدا وكذلك في اكثر السمك فالأعضاء انما هي فيها هي فيه بحسب حاجته لا بحسب صغره وكبره فقط .

الفصل السابع

في الأعضاء الآلية

اما الرأس فقد قيل انه خلق شاخصا من البدن لأجل العينين ليكون لها مطالعا ومستشرا كالمنظرة في الدار وجمع فيه الروح النفس في الذي به الحس وعنه تصدر الحركة الارادة وآلاته للتناسب المقصود في المجاورة وينوب في غير الانسان من الحيوان عن الهدين في تناول الأغذية والقلم وجعل موضعه مطاوعا شاخصا فيها مع الاسنان للرعى والعص والقرس والقطع والفعل والمنقار للقط الحب والمنسر لقطع اللحم والخرطوم للفيل هو الالف للنفس وكالبدي تناول ما يوصله الى الفم والسلاح في دفع المؤذى والفهر على الاستتار على النافع ولكل ذي اربع من الحيوان رأس وعنق والعنق بطول وبدق في الحيوان الذي لا يحتاج في رعيه الى قوة شديدة كراعي الحشيش والضعيف من النبات ويقتصر ويغلف فيها يحتاج الى القوة والشدة كالأسد والفيل وجعل الخرطوم للفيل مع ما قبل ليتنفس به وهو في الماء فيبرزه الى الهواء للتنفس ويحمله الى القعر لينتاول ما فيه مما يفتدى به وكل حيوان دموي يسند حيوانا فله الحواس الخمس والخلد له عيتان كالماوفة بالجلدة المنطوية على عينه لسكنائه في الزراب فكلها

فكلها تبصر وتسمع وتذوق وتشم وتلمس .

- وقد ظن قوم ان السمك لا يسمع وليس كذلك فانه يهرب من الاصوات القوية ويجمع الى المصيدة برائحته اللين وغيره فله حس الشم ايضا وقد قيل ان السمك يتوجه نحو سماع الغناء والتصويت بالايقاع كالصنوج وتحوها حتى اذا قرب وقف مستمعا لا يزول فاذا انقطع السماع يفر . وقيل ان السمك يسدر من صوت الرعد ويهرب الى القعر فيصايد صيد السكران ويحرص على طعام دون غيرها فلها حس الذوق واستنشاق السمك بالماء لترويح القلب وتبريده وتعديل حرارته من تحت صدفة اذنه فلذلك قيل انه لاشم له .
- فاما تشريح الاعضاء فانه يختلف في الحيوانات بين صغيرها وكبيرها وما شيها وطاؤها وساجها وراعيها ومفترسها فنخصص الكلام فيه هاهنا باعضاء الانسان وما يشاركه .

- فقول ان الرأس بيت الدماغ وغرفته وآخر (١) الدماغ الاول غشاء ان احدها صلب الى العظم والآخر لين في داخله يحتوي على جوهر دسم لدن يشبه مخ العظام وهو الذي يخص باسم الدماغ وهو يجمع من اجزاء كالودود والورد (٢) وفيه تجاويف وخلاء يحوى روحا هو الروح النفساني الذي به الحس والحركة
- اولا وبالدماغ والأغشية ثانيا وجميع الدماغ منصف في طوله تنصيفا في عمه وحجبه وبطونه تنبت منه ازواج الاعصاب وهي سبعة ازواج في الانسان من كل جانب فردا ولها عصب البصر وهو وحده مخوف ومنها يحوى تجويفه الروح الباصري ينتهي الى العينين وهما مخلوقتان من النشائين المذكورين
- للدماغ لأنهما تنبت منهما اغشية على كل عصبية تنشأ منه فتكون العينان منهما
- اعني من النشائين طبقة داخل طبقة اذ يتسع طرفاها كاستماع قارورة الزجاج اذ انقخصها الصانع فيصير لها تجويف كرى واسع ذو طبقتين طبقة صلبة من الصلب خارجة ولينة من اللين داخله وجوهر العصبية المخوفة في الوسط من التجويف الكرى ينتهي الى رطوبة تشبه الزجاج الذائب ثم الى رطوبة تليها هي في

وسط العين كمرکز الكرة في الكرة تشبه البلحيد - بها يكون الابصار وفي الطبقة
 الالينة من قدام ثقب يدخل فيه النور من هذه البلحيدية والصلبة غير مثقوبة لأنها
 شفافة لا تمتنع قوذا النور وهي في وجه الثقب كالزجاج تصون الروح وتحفظه
 اذ لا ينفذ فيها وينفذ شعاعه منها الى المبصرات وفردا هذا الزوج يجمعتان بعد
 نروجها عن جنبي الدماغ عند وسط الجبهة فيصيران كواحد ثم يفترقان الى
 العينين ليكون المرأى بهما واحدا عند المرئى حيث يؤديان الى موضع الاتحاد
 فاذا اختلف ذلك بالحوال وتحوه رؤى بالعينين اثنتين وبالزوج الثاني والثالث
 تكون حركة العينين والوجه وبالزوج الرابع حس الذوق ومن الخامس
 يكون حس السمع وحس الشم ليس يكون بعصبة بل بزائدين صغيرتين كحس
 اللذين تتشأن من مقدم الدماغ تجاه ثقبى المنخرين ومن السادس والسابع
 تكون حركات الرقبة والصدر ومن اعصاب النخاع يكون باقي الحركات
 وحس اللسان بآثارها والنخاع من الدماغ كآثار من العين والاعصاب
 كالسواقي وشعبها كالجداول ودقاتها كالشعب فبدأ الحس والحركة الارادية
 في كل حيوان ذي رأس هو من الرأس .

والدماغ في طوله ثلاثة بطون . كل واحد منها مقسوم قسمة ظاهرة او خفية
 الى نصفين واظهر الاعتبار ان التخيل والتصور والحس المشترك يكون بالبطون
 المقدم منها والفكر والروية والرأى بالالوسط والحفظ والذكر بالمؤخر عرف
 ذلك من جهة ما يعرض لها من الآفات ويستضر بها من الافعال وهي نافذة
 بعضها الى بعض يرى اولها آخرها وآلة السمع في جنبي الرأس لاشتغال الوجه
 بالعينين والاثف والفهم وثقبا الاذان بتعاريج ملوولة ليقرعها الهواء بحركته
 المستقيمة فيكون لها طنين يقرع الهواء الحامل للصوت وتطول المسافة القصيرة
 بالتلولب والعصب السامع منبسط كالغشاء منقوش في هذا الثقب وكل حيوان
 ذي اذن بارزة فانه يحرك اذنه خلا الانسان لأن اذنيه غير بارزة ولا ممسوحة
 كالذي يبعث من الحيوان وانما احتاج الى تحريك الطويلة لتسوية وضعها الى
 جهة

جهة الصوت حتى لا تكون حاجزة عنه بطولها ولا يحتاج الانسان الى ذلك لفظتته
واما آلة الشم فجعلت عند الفم في كل حيوان لتسكون له رائدا للذوق كما قيل
وتلى العينين فيما هي رائدة له والهواء المستنشق بالانف ينفذ معظمه الى الصدر
للتنفس وشطر منه يتنفس به الدماغ وبه يكون الشم بالرائدتين المذكورتين
والفم قد يعين في التنفس وينوب لضرورة بسد الالتف او تضطره حاجة تنفق
كما يكون عند التعيب الشديد والحصى ونحوهما .

واما اللسان فانه خلق للذوق في الحيوان عامة ولذلك يكون في بعضه ملتصقا بالفتك
غير متحرك كالسماك والتمساح وفي الذي يحرك الفتك الأسفل من الحيوان
يكون ملتصقا في الفتك الأسفل وفي الذي يحرك الأعلى كالتمساح يكون في الأعلى
والذي يمضغ من الحيوان يقلب لسانه طعامه الذي يمضغه ليستوفي المضغ بمحق
جريشه وهو في الانسان آلة الكلام ولذلك جعل عريضا رقيقا تصير الرباط
منطقا ليتشكل بالأشكال الموافقة لذلك وما هو من الطير عريض اللسان يحاكي
الكلام كالبيضاء والزياب ونحوهما ويفض الفم الى منفذين . احدهما قصبة الرئة
للغذاء والآخر المرئ للغذاء ورأس قصبة الرئة يتلقى الهواء من الانف وينتهي به
اليها ويسمى الخنجر وذلك ان الحيوان كله يحتاج الى الغذاء ويحتاج للتنفس
معه الى الهواء وكلاهما يستمد من خارج وتغور البدن مقسوم بقسمين لها .
احدهما الصدر وهو الأعلى للروح وآلاته وما يصل اليه من الهواء والآخر
البطن وهو الأسفل للغذاء ومادته وما يستحيل اليه من الاخلط ليكون المتصمد
من إفرة الغذاء ولطائفه متوجها الى الأعلى غذاء للروح والاعضاء الحاوية له .
وبين القسمين فاصل عضلي يسمى الحجاب يتحرك منبسطا ومنقبضا يعين الرئة
على اجتذاب الهواء بالاستنشاق ورده بالنفخ ويشتمل الصدر على الرئة
والرئة على القلب ويشتمل البطن على المعدة والكبد والطحال والمرارة والمي
وتحت الكبد المرارة تقبل الفضلة الزبدية من جانب تقعرها من الجانب الذي
به يشتمل على تحديد المي ومن جانب تحديدها الذي يلي ظاهر البدن .

والكيتين تقبلان الفضلة المائية الخارجة بالبول من المثانة وقصبة الرئة على هيئة الزمار مؤلفة من غضاريف هي دوائر وأجزاء دوائر كالأهلة منضد بعضها على بعض وتقصانها وهلايتها مما يلي المري وغضاريفها تلي ظاهر البدن وقاية لها وقطعها الى المري يتصل بجسم غشائي لين يندفع اذا اتسع المري لما ينفذ فيه من الغذاء ولذلك يمتنع التنفس مع البلع ويجرى على جميعها من باطن غشاء صلب املتس للتصويت وعلى رأسها الخنجرة وهي آلة التصويت كراس الزمار ولها لسان كلسان الزمار ليقتطع الهواء في التصويت وينطبق عليها غضروف مكبي عند البلع حتى لا يدخل اليها شيء مما يتبلع من الطعام والشراب اذ لا يخرج له منها فيؤذيها ويخطر بالحياة حتى يتكلف رده بالسعال وطرفها الأسفل ينقسم في الرئة اقساماً ينتهي توزيعها الى ضيق يجري فيه النفس حيث يمتزج بالبخارة ويحى .

واما القلب فانه مخلوق من لحم قوى يعصر انفعاله بالمؤذيات منتسج فيه اصناف من الليف طولى جاذب وعرضى دافع ؟ وورابي ممسك وأعلاه غليظ لان من اعلاه تنبت الشرايين وبه تتعلق بالرباط واسفله مستدق كراس الأترجة ليعبد عن عظام الصدر من جهاته وله غلاف حصيف يوقيه وجسمه منه كالميرا لينبسط فيه ولا يضيق عنه وفيه ثلاث بطون . ايمنها يحوى دما غليظا واوسطها دما اللطيف وايسرها يحوى روحا مع قليل من الدم اللطيف ومن الأيسر تنبت العروق المسماة بالشرايين اولها عرقان احدهما ذو طبقة واحدة يدخل الرئة فيرشح فيها دما وروحا ويمتص منها هواء فلقرى مساقته وما يراذ من رشح لم تضعف طبقته . والآخر وهو الأكبر ذو طبقتين تنفصل منه شعبتان عا طفتين على القلب متفرقتين (١) فيمضيهما بانيه ينقسم قسمين يصعد احدهما الى اعلى البدن حتى ينهى الى قلة الرأس ويرسل شعبا الى ما يربيه من الاعضاء الى حيث يتنهي ثم ينتسج منه شيء كالشبكة يمكن فيه الروح حتى يتم نضجه واستعداده للاتصال النفسانية التي في الدماغ والقسم الآخر ينجذب الى اسفل البدن فينشعب كذلك الى سائر الاعضاء مع الاوردة واما المري الذى هو باب المعدة فهو

- فهو مؤلف من لحم وليف وينتهي الى فم المعدة وهو كالعنق لها والمعدة اوسع بطون الغذاء ونها يستقر ويمكث ريثما ينطبخ ويستعد لا يراد بها في الكبد وهي ذات طبقتين لحية حارة هاضمة خارجية وعصبية حساسة باطنة ونها اصناف الليف الثلاث المذكورة للجذب والامساك والدفع وتطيف بها اعصاب تينها على فعلها بحراراتها اقلب من فوق والكبد من ذات اليمين والطحال من اليسار .
- والثرب من قدام وعضل البطن كلها تسخنها باحاطتها بها فتعينها على فعلها وفي قعرها ثقب ينظم في وقت امساك الغذاء وينفتح في وقت الدفع فيخرج منه ما فيها الى المعى ومعى الانسان كثيرة العدد والتلافيف والاستدارات ليمكث فيها ما ياتيها من المعدة ريثما يتميز فيه ما تستصفيه عروق الكبد ويسع من الغذاء ما يعين به المعدة على الشبع زمانا يستغنى فيه عن تناول الغذاء مع الاضطرابات كغيره .
- من الحيوان والعلياء منها دقيقة يقل مكث الغذاء فيها والسفلى غليظة شحمة الباطن لكون شحمها واقية لها من لدغ ما تحويه من ثفل الغذاء وآخرها اوسع لأن الفضلة تغلظ اخيرا فلا تنفذ في مضيق ولذلك جعل اخيرها مستقيما وان كان اولها مستقيما ايضا لأنه لا يحتاج الى ثبات ما ينفذ فيه لاستثنائه بفعل المعدة عن فعل يخصه في الهضم .

- فأما الكبد فانه العضو الذي يتم فيه كون الدم الذي هو خلاصة الغذاء وحله كدم جامد وشكله هلالى مقعر مما يلي المعى محدب مما يلي ظاهر البطن وفي مقعره عرق هو باب الكبد تنشعب اقسامه على طول المعى فيمتص منها خلاصة الغذاء وتنتهى به اشعب الى الاصل وينفذ به الاصل الى باطن الكبد فينقسم اقسامها دقيقة ينطبخ فيها ويتم نضجهم ثم يجتمع من جهة المحذب الى عرق واحد .
- يخرج منه الدم من حذبتها فينقسم الى قسمين صاعدا ونازلا الى ما عالا وسفلا من الاعضاء وفي طبخه فيها تتميز الزيادة من لطيفه ورغوته الى الحرارة وهي في اسفل الكبد من جهة المقعر وتتميز الزيادة من غليظه وعكره الى انطحال في عروق تقضى اليه منها والمائة تتميز الى الكليتين وهي تحت الكبد من جهة

محدثها والطحال جسم لحمي متخلخل فيه شرايين مسخنة وفي خله الخلط
السوداوى الذى هو سكر الدم وثقله المنصب اليه من الكبد وله منفذ الى فم المعدة
يصب اليها منه عند خلوها بما يذعها بموضته فينبه شهوة الطعام كما للارادة في بعض
الاشخاص مجرى اليها يصب فيها من المرة ما يعين على الهضم والى الامعاء ما يعين
على غسل الاثقال وما يتعلق بها منها كما للطحال الى المعى ما تنصب فيه فضلاته
اليها تتخرج منها ومن الحيوان ما لا مرارة له كالفرس والبغل والحمار وقوق
والدلفين ومنه ما مرارته موضوعة على المعى ومنه ما له عرق يحوى المرة
يمتد على المعى وقد يكون من الناس من لا مرارة له ومنهم من مراراته عظيمة
جدا وللجمل عوض المرارة عروق صغار تحوى المرة .

والكلية تعمد في كثير من الحيوان كالطائر على ما قلنا ووضع الكليتين مختلف
لأن اليمنى منها اعلى حتى تكون كالطريق من الكبد الى اليسرى ولذلك هى
اعظم وهى اقل من اليسرى شيئا لحر الكبد الواصل اليها وما لادم له من
الحيوان فليس له هذه الاعضاء الكثيرة فى الاحشاء .

والثلاثة تحت الكليتين تجمع البول حتى تمتلئ به ثم ينفض الحيوان لنفضه دفعة
ولا يسيل منه دائما فيؤذيه بكيفيته المباشرة وجعلت هذه الاعضاء كلها فى تنور
البدن مع اعضاء التناسل وخلي (١) منها اليدان والرجلان لتتوفر على افعالها من
غير شاغل ولا عائق

الفصل الثامن

فى آلات التناسل

انواع الحيوانات تبقى فى اشخاصها بالتولد والتوالد فى شخص بعد شخص
والتوالد فعل مشترك بين شخصى الذكر والانثى فى سائر الحيوانات المعروف
قيل الا فى نوع واحد من الطير لانه البيضانى يسميه اليونان قد نس قالوا انه
ليس فيه ذكر ولا انثى وانما يوجد فيه واحد لا يتميز فيه ذكره من انوثته
وتوليدته هو أن ذلك الواحد اذا اسن وانتهت مدته ناح على نفسه على رؤوس

- الجبال الشاخنة بأصوات عجيبة شجية تخرج من انقاب في منقاره مثل انقاب الزمر وفي كل ثقب غدة يفتحها برفعها ويسده بها حيث يشاء كفعول الزمر بأصابعه ويمكن له الناس لساع تلك الألحان والأصوات العجيبة الشجية ثم يخرج لنفسه حطبا ويضرم فيه نارا ويلقي نفسه الى تلك النار على جبل شامخ لا تهب فيه الرياح فيحترق وبصير ما دا قالوا فيتولد من رماده في موضعه شخص مثله وقد حكى مثل هذا التلحين والنياحة عن طاووس يسمى قاق يقاتل العقاب ويقهره وينى كالشجرة في غاية اللذة والشجي ما تكون نياحته عند موته فهذا من المتولد التولد غريب عجيب وما عداه مما عرف من الحيوان المتولد إنما يكون من ذكر واثني والمتولد بلا ذكر ولا اثني بل يتولد كالذباب والبق في الهواء وأنواع من السمك في الأنهار والديدان في النباتات والحيوان كما يتولد في جسد الفزال ودود كبير تحت جلده في شحمه ويخرق الجلد ويخرج منه كما يخرج من الثمار الحيوان الطيار وأعضاء التوليد في الحيوانات مختلفة فذكر منها هيئة ما في الإنسان فإن الذكر منه له الأثنيان البارزان مخلوقتان من لحم أبيض غددي متخلخل يأتيه أكثر المادة الزرعية من عروق الكبد فيختلط بقليل من دم قلبى يأتيهما من القلب في الشرايين مع روح كثير حيواني وقليل من الروح النفساني يأتي في أجزاء عصبية إلى الأثنيين فيختلط هناك ويبيض بتخضضه وامتزاج الروح الحيواني به كما يبيض اللبن في الثديين وانصبا بها الأول إلى أوعية المنى المتصلة بالأثنيين ثم يخرج من البيضتين إلى فضاء القضيب وهو عضو يتكون من أربطة تنشأ من أعظم العانة وأعصاب خالطتها وأوردة وشرايين ولحم يملأ ما بينها وشرايين كثيرة واسعة تمتلئ بالريح في وقت الحاجة فتعظفه وتجري إليه المنى من الأثنيين فوصله بالورق في مجامع النساء إلى الرحم ويتقاء فم الرحم بالانفتاح والجذب ألبان مع منى الأثني المزرق ومن البيضتين إلى داخل في عنق الرحم الذي هو كالقضيب المقلوب إلى داخل في الأثني ومنى الأثني مادة ممددة لمنى الذكر ومنى الذكر حامل القوة الخلاقة المولدة ونسبته

الى منى الانثى نسبة الأنفحة الى اللبن المتعجن فان في الأنفحة القوة العائدة واللبن هو المادة المنفعدة فالد كورى للانوثى كروح يفسد يشهد بذلك ان من الحيوانات ما تتسافد باحتكاك ظهورها كالسمك وتلفف احدهما مع الآخر كالحيات .

والمجمل (قيل ان - ١) سفادها بتصويتها ووصول الهواء الروحى من حلق الذكر الى حلق الانثى فتجبل من ذلك وتبيض وتولد ووجدنا الامر بخلاف ذلك فيما أريناه عنها ورأينا (٢) سفادها من الذكر لأنثى كالحمام والدجاج ونحوها وباضت وحضنت كالدجاج ويبيض الدجاج يتكون في بطونها بغير ديك فيخرج غير مولد فان لحقه السفاد قبل نروجه وان كان قد كمل وصليت قشرته صار مودنا يقبله من الروح والكيفية وان لم يدخلها المنى لأنه ورد عليها في البطن وقد كملت وصليت قشرتها .

والرحم هو مخلوق من صفاق وعروق كثيرة فيه ينصب اليها من الدم على الاتصال والدوم (٣) ما يكون مادة معدة للحبل وغذاء للجنين فاذا ورد اليها المنى اشتملت عليه فتبتدى القوة المصورة بجمع زبديته وهى الروح المخلطة له فيأخذ منها حصصا الى اوسط اعداد المكان القلب ومن يمينه وتحت شدة الكبد ومن اعلاه عدة للدماغ ثم تتخلف السرة من متصل وريد وشرىان من المشيمة بالمنى وتشتمل عليه المشيمة وهى غشاء تحوى عليه في اول الحلق والتصور كالكيس واللفافة فاذا صلب جوهر السرة نفذ الروح الى البطن متحركا وبعد ما ذكر يعسر تمييز اى الاعضاء يتقدم خلقه فقد اختلف اكابر الحكماء المعتبرين المحققين فقال احدهم ان القلب سبق وقال آخر الدماغ والأشبه هو أن الدماغ والكبد هما ديتيها مبدآن لمادة القلب لأن التركيب في جرم القلب ظاهرا من اللحم الدموى والليف العصبى والقلب بصورته مبدأ للصورتين من جهة امداه لها فالروح الحيوانى والحاررة الثريزية والدماغ اقدم من الكبد لما في جوهر الكبد من الليف العصبى (٤) وجوهر الدماغ لا يظهر فيه تركيب من شئ منها الا ان

(١) من سع - (٢) صف - وايضا (٣) صم - والدور (٤) صف - الحصن .

الدماغ

الدماغ والعينين اسبق ظهور الحسنا فيما نعتبره من البيض الذي تتأمله يوما بعد يوم وينظر اثر الخلقة فيه وتكون منه علقه حمراء في المرنى ثم يستحيل لونها اولافا ولا تتميز الاعضاء ثم يتنحى بعضها عن بعض وتظهر الاغشية المميزة لها وتخطط الاطراف قبل ان تنصل ثم تصلب الاغشية (الميزة - ١) والجلد ويتميز ويفصل والكل استحالة وتغير من هذه مدة موقوف عليها قبل ان تختلف .
وان اختلفت في الذكران والاناث من الاجنة فانها تكون في الاناث ابطأ ثم تأخذ القوة الغذائية في الاستمداد من العروق اذا كبر قليلا وقد كانت تستمد من المسام قبل ذلك فان النمو يتبدى مع التصوير ويظهر بعده فيظهر في الستة الايام الاول فعل المصورة دون النمو والاستمداد وبعد ذلك يستمد وتبتدى الخطوط والنقط من اليوم التاسع او العاشر ثم في الخامس عشر تنفذ الدموية في الجميع فيصير علقه وبعد ذلك باثني عشر يوما تصير الرطوبة لها مميزات الاجزاء وتتميز الاعضاء الثلاث تميزا ظاهرا وقد تنحى بعضها عن حاسة بعض وامتدت رطوبة النخاع وبعد تسعة ايام يفصل الرأس عن المتكبين والاطراف عن المضروع والبطن واكثره الى اربعين يوما او الى خمس واربعين والاذن الى الثلاثين ويظهر في السقط اذا اتى في الماء البارد بعد شق الفشاء ويتميز في المنظر وغذاؤه من كبده بوريد يدخل من سريته وتنفسه بشريا يدخل معه فيصه الروح والغذاء من الشريان واوريد كما يصل الى اعضاء الحامل وفي ضعف هذا الزمان الذي فيه كملت صورته تكون حركته من -تين يوما قبله والى تسعين اكثره وتادره والاكثر الاربعين والثمانين للكمال وفي ثلثة اضعاف ذلك الزمان تكون ولادته فالأقل في ستة اشهر لمن تحرك في شهرين وفي كمال تسعة اشهر لمن تحرك في تسعين يوما وهذا قول تخميني لا يتحققه التجربة باليقين .
وصغار الحيوانات في ذلك امرع وكبيرها ابطأ فالخطاف وامثاله يتفقا بوضه الى سبعة ايام وما يلد من الصغار كالسنور ونحوها في اربعين يوما ومالا يتحقق نزوه كالغفار ونحوه في اقل من ذلك الى حدود اربعة عشر يوما والقليل الى

سبع سنين ولا تناس الاعمار على ذلك وان غربت فان الفرس بلسا ابطأ من ولادة الانسان لانه بلد في سنة تامة وعمره لا يبلغ ثلث عمر الانسان ويغذى من دم انطمت بأظفنه واسرعه نضجا وبصرف ما يليه في ذلك الى الشديدين فيعده لبنا لغذائه اذا ولد ونحبس الفضلة غير الصالحة لاحد الامرين ونجتمتع حتى ينتهي الاحتمال ويندفع فيكون اعظم عون على الولادة وذلك تعمس ولادة من قلت فيها او نلت حداثها ومائتها وكذلك يجتمع بوله وعرقه في غشائين مميزين بطيفان بالمشيمة فيعيان في وقت الولادة على الولادة ايضا بانثفا فيها ونهضة القوة الدافعة لما يتعدى طور الاحتمال منهما ويستعمل بذلك خلاص الجنين من اذية الفضلتين مع انتفاعه بهما ومن الحيوان ما يلد ولادة تامة كالانسان وما يشبهه . ١٠

ومنها ما يولد بالببيض فيبرز من الاثني قبل ان يصير حيوانا يحس ويتحرك ثم يولد ولادة ثانية بالحضان بعد التشكيل والتصوير ووجود الحس والحركة ومنه ما يولد دودا يحس ويتحرك من غير ان يتشكل بكانه ويتشكل قبله عن الاعشبة الدودية ولادة اخرى مثل الزاير ودود القز والذى يبيض منه ما يبيض ببضاتا ما كالطير ومنها ما يبيض ببضا غير تام كالسلك لان ببضها ينشأ وينمو بعد الوضع وهو يبيض ويبض الطير لا يكبر ولا ينشأ ومن البياض ما يبيض داخلا ويولد داخلا ومنها ما يبيض داخلا ويتم داخلا ويولد خارجا ومنها ما يبيض داخلا وينفصل عنه البيض كالبرد وبكل من خارج ببض ثم يولد كالسلك ومنها ما يولد بزرا وذلك البرد يصير بالحضان دودا - وقد حكى انه ظهر في بلد من البلاد عقيب مطرد دود كثير ملائرا سخ في فراسخ من الارض (١) ونسجت على انفسها القز وقرضته وخرجت منه فراشا والقت بزرا لكن القز الذي نسجه كان ضعيف الاتصال سريع التقطيع ولعل ذلك لعدمه العلف الصالح كورق التوت فلذلك حفظ الناس التجربة في ذلك بعلمه والانا لصناعة والتدبير لا يكونان ضروريين في حفظ الانواع الوجودية وكال افعالها وانما الصناعة تقتدى بالطبيعة في الاصلاح من ذلك والافوق

والنولد قديكون في الاحيان ولا يكون والتوالد هو الذي يتصل لتتحفظ الانواع
 فان التولد يحتاج الى مواءمة من طباع الهواء والترية والماء وذلك مما يندر
 والارحام معدة لذلك وتقوم آلة التناسل في الذكران بالقوة المولدة فانها اذا
 قطعت من الرجال تغيرت احوالهم في انفسهم ونقصت معاني الرجولية فيهم ظاهرا
 كافي اللحية والشعر وباطنا كما يرى في الاصوات والاخلاق وما كان من الحيوان
 ٥ لين الجلد خلقت بيضته خارجتين فاما ما كان صلب الجلد فلم يحمل بيضه من
 خارج كيلا يؤذي جرمه وخشونته وريش الطير من هذه الجملة وجلد انجيل
 والتمنذ لا يوانق بماسة الاثنتين فيجلتا من داخل وفي الحيوان ماله سبيل البول
 وسبيل البراز متميزان وايلاده من سبيل بوله وعنده ومنه ما سبيل الثلاث
 فيه واحد كالبيض والسلحفاة لها سبيلان للفضاين البولية والبرازية واحد
 ١٠ وواحد للولادة خاصة .

الفصل التاسع في الاخلاط

واكثر الحيوان تكون مادة بدنه القرية من الدم والغذاء الذي يتناوله يستحيل
 في بدنه ثم يستحيل الدم الى جواهر اعضائه في تغذيته لها فيخلف عليها بدل ما يتحلل
 منها ويزيد عليه للنمو فيا ينمو واكثره يتولد في بدنه مع الدم كيموسات
 ١٥ اخرى بعضها احر وبعضها ابرد وبعضها اربط وبعضها ايسر والقليل منه هو الذي
 يوجد فيه الدم وحده وذلك فيما ليس له الاعضاء الباطنة فتكون بطنه كلها كبدا
 وكيموسه كله دما كالبرغوث وتحويه وما لادم له فكيموسه ايضا واحد متشابه
 كالجراد والعقارب ونحوها فانه يوجد فيما رطوبة بين الدم والباطن الى البياض
 والصفرة - وهذه الكيموسات اعتبرها المتبرون فوجدوها في ابدان الناس
 ٢٠ وما يزارهم من الحيوان منحصرة في اربعة اجناس جنس الدم وهو رطب سيال
 احمر اللون حلوا الطعم. وجنس المرة وهو كيموس طعمه مر جدا والوانه مختلفة
 من احمر ناصع رقيق واصفر رقيق وثخين واخضر. وجنس السوداء وهو كيموس
 اسود اللون يختلف طعمه بين الحموضة والغفوصة والمرارة ايضا. وجنس اليلغم

وهو كيموس ابيض لزج مختلف القوام بين رقيق ونخين ومنقذ وسيل .
والطعم بين قه وحلو والاح وحامض . وكل حيوان فيه هذه الكيموسات له
اعضائه يختص بها فالكبد للدم والمرارة للرة والطحال للسوداء والمعدة للبلغم
وان لم يختص به دون سائر الاعضاء .

وقال قوم من الحكماء ان الكيموس الغاذى هو الدم وهذه الاجزاء انما تولدت
في طبخه بالعرض فاستعملتها الطبيعة لمنافع للضرورة اليها لولم تكن .

وقال قوم ان هذه الكيموسات الاربع باسرها مادة الغذاء واحتج الاولون
بان الحيوان الذى غذاؤه واحد وليس له اعضاء كثيرة في جوفه للغذاء كالكلبد
والطحال يوجد فيه الدم فقط دون هذه الاخر واحتج الآخرون على مذهبه
في الكيموسات الاخرى باختلاف جواهر الاتضاء المستمدة من الغذاء في
ان منها ما هو احر والطف ومنها ما هو ابرد واكثف ومنها ما هو ارجف
ومنها ما هو ارجف وكل صنف منها يقتضى بشبهه ومناسبه . فالاحر والالطف
كالمقلب والرئة يقتضى من المرة او تنور المرة في غذائه والابرء الاكثف كالعظام
يقتضى من السوداء والبارد الرطب من البلغم والاحار الرطب من الدم .

والحق هو ان الدم هو المادة الغذائية المقصودة في الطبع والباقية تولدت معه
بالعرض فجعلت لها الطبيعة منافع تصرفها اليها لأنها تتولد في ابدان المتغذين عن
اختلاف اغذيتهم في طبائعها وامزجتها واستحالاتها وهضمها وذلك لان
المأكول من حيث يرد انغم ويمضغ بالاسنان تأخذ الحرارة الغريزية والقوة
الغيرة البدنية في التأثير فيه فيسخن بحرارة الفم واللحم الذى في باطنه وبالريق
الذى يختلط به في مضغه وتقليبه ثم يرد المعدة فينطبخ مع الماء المشروب كما ينطبخ
الاطعمة في القدور فيصير منه جوهرا واحدا متشابهها شبيها بطبخ الشعير تسميه
القد ماء كيلوسا ثم يجرى من المعدة الى المعى كالماء الذى يخرج من العين الى
النهر ويذهب فيها مترددا في نلافيتها حتى ينتهى الى المخرج ترددا بطيئا فينطبخ
في ذهابه ولبثه ايضا وتمتص عروق الكبد صفوته وخلاصته ولا مالا وتوصلها

- الى الكبد مع طبخها في الطريق وما يتخلف في المعدة من الكيلوس ويبقى فيها زما نا ينطبخ ويصير فيها بلتما ازجا والذي يرد الكبد ينطبخ فيها وينحل مزاجه وتميز اجزائه فالأقرب الى جوهر الغذاء اذا تم نضجه يصير دما ومالاتيم نضجه لقصور الطابخ او عصيان المطبوخ يصير بلتما ايضا ويتيز عن الدم في طبخه ما يبعد عن جوهره . اما الاحر والالطف فيندفع طافيا عليه كالرغوة والزبد وهو المرة واما الابرد والاكثف فينفل راسيا فيه كالدردي والكر وهو السوداء واما المائية المخالطة الزائدة على الحاجة في الطبخ تصفى الى الكليتين بولا والخلصة التي تحصل من الدم فهي المقصودة بالطبخ ينفذها الكبد من جهة العرق الاجوف الى الاعضاء فيفتدى بها والباقي التي جاءت بالعرض من جهة الطابخ والمطبوخ والمميز والتميز لا تتركها الطبيعة فضلا مدفوعا فيضيع معظم الغذاء والعمل فيه بل ١٥
- تصرفها الى منافع اخرى وتعيدها الى الغذاء وذلك ان الحيوان الذي تتغذى اغذيته وتختلف طباعها واحوالها فتارة يأكل الاحر وتارة يأكل الابرد وتارة الاالطف وتارة الاغلظ وتارة الاكثر وتارة الاقل وتارة يجمع وتارة يشبع . يختلف ما يتولد في بدنه منها لان القوة البدنية والحرارة الغريزية اذا فعلت في الغذاء طبخا وانضجا وحلا وتفصيلا وتركيبا وتمويجا تتولد منه الكيموسات ١٥
- المذكورة . الدم من خلاصته والبلغم من بارده وما لم ينضج والمرة من حاره وما احترق منه والسوداء من غليظه وعكزه فهاهو من الاغذية بمزاج الفتدى شبه واليه اقرب اذا تناول منه الحيوان الصحيح البدن المعتدل المزاج في وقت حاجته وبقدر كفايته استحالة ما يجملته ولم تقصر الطبيعة عن انضاجه واحالته ولم يلزم ان يتولد منه بلغم لبرودته ولحاجته وسهولة (١) ولاسرة لحرارته واحترائه ولأسوداء لغظله ويوسسته الا ان ذلك في الاغذية قليل او غير معروف او غير موجود وكذلك ما ليس في جوهره غلظ وبرد شديد لا يتولد منه في المعتدل المزاج اذا نال منه في وقت حاجته بقدر حاجته سوداء وما ليس في جوهره برد ولزوجة فلذلك لا يتولد منه بلغم وما ليس في حرارة زائدة ولطافة

- لاتتولد عنه مرة وذلك كثير وموجود ومعروف في الاغذية فلا تتولد المرة
من الابرد الا لطب ولا البلغم من الاحر الا بيس ولا السوداء من الاحر
الارطب وكذلك ما هو مستعد لأن يتولد منه احدها اكثر من الآخر كالارة
من العسل والبلغم من اللبن وذلك معروف ومتفق عليه ومن الابدان المختلفة
الامزاج التي منها ما يحيل اكثر ما يرد اليه دما ولوبعد عن طبيعة الدم ومنها
ما يحيله سوداء ومرة او بلغمًا بحسب امزجتها الجبلية والعرضية والصحية والمرضية
وحالاتها في اغذيتها كمن يتناول القليل على الجوع الشديد او الكثير على غير
جوع فيختلف بحسب ذلك كله ما يتولد من الاخلاط فتتولد هذه الكيموسات
الأنر مسح الدم لهذه الاسباب العرضية والا تفاقية بين الغذاء والمنتهي فاذا
حصلت لاتدفعها الطبيعة فضا فتذهب ضياعا مع الزمان والتعب بل تدنرهما في
الابدان لتتلافى بها سالفًا وتتدارك مستأفًا من الاحوال في الاغذية المختلفة
الطباع ، اما البلغم فيفضل من الغذاء الكثير والبارد والرطب ويتولد في الابدان
المائلة امزجتها الى البرودة والرطوبة والتي يدخل الطعام على الطعام ويبقى في
البدن حتى اذا عرضت له حاجة من عدم غذاء عطفت الحرارة الغريزية عليه
فتممت نضجه وطفت به حرارة الجوع والعطش وحدة الاخلاط المحترقة بنار
البدن واحالته دما واستعملته غذاء وبدلا وسدت به فاقة وخللا او ورد عليه
غذاء حار يابس خلطته به فعدلته واصبحت له ولولم يكن لاستحالة ذلك الغذاء
فضلا مر يا فيندفع ولا ينفسح او يبقى فيضر وان ورد على البدن حرهواء او نار
او اجفحت به حركة مسخنة مجففة بكثرة التحليل عدل ذلك الايضان برده وكان
المحتلل المتبدد منه لا من جوهر البدن ولذلك ينفد منه سمينا وتلتبس به
الاعضاء زينة لها وقاية من اذية الحر والبرد كالكسوة والمرة على هذا القياس
لمقابل هذه الاحوال تعد في الابدان اذا فضلت من الغذاء الحار اللطيف حتى
اذا ورد على البدن غذاء غليظ بارد كثير عسر الهضم اختلطت به تهرته
وعدلت برده وغلظه فاستحال دماغا ديا ولولا ذلك لأثقل والتعب وان دفع
اكثره

- أكثره فضلا وشغل كثيره باضراره عن الانتفاع بقليله كما يمرض في التخم
فلذلك جعل لها في بعض الأشخاص طريق تنصب منه الى المعدة ليتخلط بالأغذية
هناك وكذلك اذا بقي في المعى من لزج الاطفال وغلظها ما يعسر اندفاعه
غسلته بمحذتها ونهت بلذعها القوة على دفعه ولذلك جعل لها في سائر الأشخاص
طريق اوسع ينصب فيه الى الامعاء وان ورد على البدن سبب مبرد من
داخل او من خارج قاومته ودفعته مضرته والسواء تفضل من الأغذية اليابسة
الغليظة الباردة واعدت اما لئذاء دسم حار رطب مريح مزاق مضعف لليب
الحاذب والماسك برطوبته ودسومته مع حرارته فيختلط به فيجففه ويكثفه
ويقوى الليف على امساكه وجذبه ريشما بنهضم ويتميز خلاصته وتندفع فضلاته
وتنبه الشهوة بلذعها لغم المعدة لمخوضتها مع جمعها وعصرها بقبضها على طلب
الغذاء فلذلك جعل لها طريق تنصب فيه الى المعدة وآخر تنصب (١) فيه الى المعى
فهذه منافع ما يحصل من الاخلاط المتولدة من الأغذية المختلفة سوى ما يبقى
منها في الدم ولا يتميز منه بل يتحيز بقسم منه دون قسم ويكثر ويقل عند انقسامه
في مقاسم العروق متوجها الى الاعضاء الحارة والباردة والرطبة واليابسة على
ما قيل فتذهب المرة الى الاحراك القلب والسوداء الى الابرء الاغظ كالعظام
والبلغم الى الارطب كالدماع وقد تختلف استحقاقات هذه الكيموسات في
الحرو والبرء والفساد واللفن والصلاح والموافقة بحسب الأغذية واصنافها
واحوالها واحوال المغذى بها فيتولد البلغم الحلو من الأغذية الدسمة الحلوة
او من مخاطة الدم البلغم ويتولد البلغم المالح من الدسمة المالحة او من مخاطة
المرة البلغم او من فعل الحرارة الغريزية العفنة فيه كفعل الشمس في المياه
الكسرة الواقة والبلغم الحامض يتولد من الأغذية اللزجة الحامضة
كاللبن الحامض ونحوه او لقصور من الحرارة الغريزية عن احواله وانضاجه
دبا او عقه دسما او لسوداء مخاطه ويتولد البلغم المائي من الأغذية المائية
كالماء اللبن ونحوها ومن المياه الشربة وما يغلب عليه المائية من الفواكه

والغليظ الزجاجي منه يتولد من الباردة الرطبة اللزجة الغليظة ويعقده برد
 بمجد فيكون تهاا وحار غريب فيكون مالحا واذا افراط عليه جعله خصبا عظيما
 وخصوصا بتحليل لطيفه وبقاء كثيفه وينتفع بهذه الخارجة عن الطبع في مواضع
 كما يستضر بها في مواضع والاعداد انما هو للنفعة والمضرة انما هي بالعرض
 اذا تقادم الضد بالضد حيث تتركب هذه الكيموسات والا خلط بزيادة
 وتقصان فيكون في الابدان منها اصناف كثيرة مقابلة لأصناف الواردات
 ولا يحتاج ايضا الحيوان الى دواء الا اذا اعوز ما ينوب منابه من اخلاط
 الابدان كما يحتاج الى السهلات لقلة انصباب المرة الى الامعاء والى الجوارشات
 لقلة انصبابها الى المعدة والى المحوضات لقلة السوداء والى الدسومات لقلة
 اليغم فهي معدة في الابدان اغذية وادوية وتستعمل القوة البدنية كلامها ١٠
 عند الحاجة اليه وان كانت في البعض وبعض الاوقات كما تاتل من السمومات
 والمرض من الواردات الا ان هذا هو النادر الا تلى والاول هو الطبيعي
 الاكثرى والشهوة في كل الاصحاء داعية الى كل فن من المطعومات في وقته
 ويعد غيره في المرضى في الكثير والاكثر ويشكل في القليل والاقل اذا اختلفت
 امزجة الاعضاء وخالف نم المعدة المشتهى لاكثرها فيقتضى بما يوافق ولو خالفها ١٥
 كما ترى من يتقدم له تناول الدسم يشتهى الحريف والمالح والحلو والحامض
 والقابض ونحوها ولذلك كانت الصحة اكثرية للحيوان والمرضى اقلها ولو كان
 لا يوجد في الابدان سوى الخلط الموافق والمزاج المعتدل لقد كان لا يمكن
 ان يكون غذاء الحيوان الا واحدا متشابه متقاربا وكذلك الحركات وسائر
 الاحوال ولذلك يرى من اقتصر من الناس على الغذاء الاعدل والتدبير ٢٠
 المتشابه المتناسب يكون اكثر استضرارا بما يخالف مزاجه وعادته من غيره. وعلى
 هذا الوجه يصدق قول من قال في تدبير الناس ان التخليط في زمن الصحة
 كالتداوى في زمن المرض. فقد عرف من هذا ان الكيموس هو الدم وان
 الاخلاط الاخرى وجدت في الحيوان الدموى لضرورات ومنافع اقتضتها
 الحكمة

- الحكمة ويعود الدم بطبيعته ثالث الى غير 'ونه وقوامه حيث يصل الى الاعضاء المختلفة فيستحيل عند كل واحد واحد منها الى مشابهة والغذاء الموافق لطبيعة الحيوان هو الذي تقدر طبيعته في احاطته على خلف كاف لتنزيته ونموه وتحصل منه للابدان في الزمان يقدر ما يتحلل ويفضل بقدر ما يحتاج اليه في النمو فان للنمو زمان للنمو زمان واحد لا يسرع ولا يزيد بكثرة الغذاء وان ابطأ ونقص بقلته وقد ينشأ الحيوان وينمو مع هناء لتوفير الطبيعة موجود المادة على النمو بحسب وقته عندها فالأخلاق غذاء للابدان الحيوانات كالماء للنبات مع ما يتخلطه من الارضية وما فيها من الكيفيات تتغذى الارواح بلطيفها والاعضاء بكثيفها والقوة البدنية تقبل عليها فيفعل فيها فيقتدى وينمى ويلتفت ويولى عنها فيذبل ويتوى فللقوى على الابدان اقبال وعنها ابر يكون به نموها وذبولها واتصال وانقطاع
- ١٠ يكون به حياتها وموتها الطبيعيين والابدان والارواح موازنة للقوى تكون بها صحتها وحياتها ومخالفة ومباينة تكون بها مرضها وموتها العرضيين فان الذبول بالشيخوخة مرض طبيعي كما ان الضعف والذبول في الشباب مرض عرضي وصحة الحيوان الطبيعية مرض طبيعي الدواء وينتهي به الى الموت فالنفس في مدة اطول من المدة التي ينتهي به اليه فيها الامراض الأخرى التي هي عرضية وادويتها مباينة اجنبية والافا لحكمة في احواله الطبيعية تامة لا تقصير فيها.
- ١٥

الفصل العاشر

في اشتراك الحيوانات واختلافها في الخلق والخلق

وقد تشترك انواع الحيوانات وتختلف في الاعضاء والاشكال والانواع والماوى والغذية :

٢٠

اما الاشتراك والاختلاف في الاعضاء فمثل اشتراك الانسان مع الطائر في كونه ذارجلين واشتراك الطائر مع كثير من السباع في كونه ذاجناح وانواع الطير في الريش والفرس والحمار في الجائر والثور والكبش في القرن .
والاختلاف فمثل اختلاف الانسان والفرس بالذنب والصفدع والساحفة

بالترس الذي على ظهرها وكذلك للسك فلوس ، القليل خرطوم وللجمل سننم
وللكركدن قرن واحد وحافر وللحيوان المسمى ارقص قرن واحد وللكبش
قرنان وظلف وللانسان رجلان وللفرس اربعة ارجل وللعنكب ارجل
كثيرة والسماك والحيات لارجل لها ولستثنى الهواء رئة والمتنفس بالماء لارئة له .

واما الاشتراك والاختلاف في الاشكال فمثل اشتراك الزرافة والجمال في طول
الرربة والاسد والقيط في قصرها والمارماهي والحيات في الامتداد طولاً مع
الدقة والمخالة مثل مخالفة الانسان لغيره في انتصاب قامته وعرض انظاره
وبدو بشرته وكون تدييه على صدره ومخالفة الكبش للتيس باليتيه وذهاب قرن
الكبش عرساً مع تلففه وقرن التيس طولاً مرتفعاً مع انعطافه الى وراء وانتصاب
قرن الكركدن وغلظ قرن ارقص مع قصره وكثرة تشعب قرن الأيل وحدة
طرف قرن الكركدن . والاقرون ايضاً حيوان تركى يشبه البقر والجمال قرنه
كبير جداً طويل عريض له زوائد تنبت عنها غصون متقلبة كل واحد مثل
قرن ومساحة وسطه تكون ذراعاً ونصف في ذراع وشكله الى التلث .

واما الاشتراك والتباين في المأوى فكما شترك حمار الوحش والغزال والنعام
في سكنى البرارى والقفار والاسد واليحمير في سكنى الآجام والبقر الجبلية
والكباش والنبوس الجبلية والفهد والنمر في الجبال . والذي يأوى الاشجار
كالفاختة والورشان . والذي يأوى الخراب كالبلوم والهام . والذي يأوى الماء
العمر كالحيثان والذي يأوى السواحل كالضفدع والسرطان .

واما الاشتراك والاختلاف في الغذاء فمثل آكل اللحم كالاسد والذئب
والبازي والعقاب وراعي العشب كالبقر والغنم واليحمور والغزال ومخالفة
الجمال لغيره من الراعى في اكل الشوك والشانك من الاشجار والعنكبوت في
اكل الذباب والخشاف في اكل البق والذب في اكل التار .

واما المشاركة (١) المايينة في الافعال فكما شترك الطائر في السابغ في
السباحة والسبح في الوئب والاقتراس والكلب والذئب في العدو

ومنه الاختلاف والاتفاق في الاخلاق كالسبع في شجاعته والارنب في جبنه والعقرب في سرته وخبثه والجل في حقه .

- ومنه الخواص وقد اكثروا لقائون فيها كما يقال ان القار يقصد من عضه النمر فيبول عليه فيموت والسمكة الرغادة تحذر ريده صيادها اذا وقعت في شبكته واخذها بيده مع برد محسوس وبهذه الخاصية تتعيش حيث تحذر ما يربها من السمك فتصطاده والخنزير تسمن رائحته الخيل - ومن الحيوانات ما هو شرير مؤذ منفخ كالنمر والبر والرخ والسبع الذي له شوكة في ذنبه كالعقرب ويسمى باريطوس والكركدن فانه اذا سمع صوت الانسان او شم رائحته تثل نفسه في طلبه فاذا وجدته تمله ولا ينتفع به لانه لا يأكل اللحم ويقتل الفيل فيشقى بطنه بقرنه والاسد يقتل كثيرا مما يظفر به اذا جاع حتى انه قد يقتل القطيع من الغنم حتى يأكل منه الشاة الواحدة لكنه يعف اذا شبع وليس كذلك الرخ ولا باريطوس وفي الاسد حياء يتجاف به عن مواجهة ما يفترسه اذا لم يخافه وانما يأتيه من ورائه وفيه ثقة يتباطأ بها عن الهزيمة ويحمل على الانسان في جواب الصياح والستيمة لانه يعرف الكلام لكن هيئة الصياح وفيه شجاعة عظيمة يحمل بها على كثير من ذوى السلاح ويقاثل ولا يرجع من الضرب والجراح ولا يذله ما يصيبه ١٥ منه بل يقا تل بغضبه حتى يموت ويتأدبه الخنزير في الشجاعة وكونه المضرب والجراح لانه لا يذله والنمر مع قوته وبرأته ينهزم اذا جرح وهو في قتاله يكر ويفر والاسد اذا كثر لم يفر الا فرارا خفيا متحالسا .

- ومن الحيوان ما يعين بعضه بعضا في الخصومة كالكلاب ومنه ما ينهزم بعضه اذا رأى الايقاع بالبعض .

- ٢٠ ومنه ما يجتمع على خصومة العدو ومع شدة فرعه منه كالصقور الاله والخطاف فانهم اذا رأوا السنور والحية والباشق ونحوها هبوا اليها مجتمعين كالنحاصين ومجمعوا عليها مع حذر .

ومنه ما يجتمع الى من لحقه الاذى والبؤس من نوعه ويلبى دعوته ويتعصب له ويجهتد في خلاصه كالغريبان فانه اذا ربط منهم غراب في شجرة اجتمعوا عليه وصاحوا بالصياحه وقرروا رباطه ليحلوه. والدلقين يحب الناس خوفا الصياد ويقتي الغرقى امواتا واحياء. والكوسج بضده يقتل السابح بان يضربه بلسانه المنشار فيقطعه. والدب يحمل اولاده على ظهره اذا احفزه العمد وعن مشيه معه وبخاصم عنهم وهو يذهب بهم من بين يدي المؤذى. والظائر المعروف بالورشان يستقل على فراخه ويثبت مع شدة - لذه وسرعة فراره ويقتل نفسه اذا رآهم في يدي القانص - وقيل ان في انواع الشفانين والقمارى حسن عهد ورعاية اذا ماتت الانثى لم يتزوج قرينها واذا مات الذكر لم تتزوج الانثى والحمام يالف ويعشق ويفار ويسلوا لجل حقود جسد يقتل بالعض والرمح عند الظفر .

وحكى ان جملا احتل عليه بتغيير صورة امه حتى نرا عليها ثم عرفها عند فراخه فالتقى نفسه من عا حتى مات ولا ينزوعلى امه البتة - واثاث الخيل ترضع اليتيم من الفلا وتربيه وتحنو عليه وتبع الرمكة الواحدة عدة من الفلا ولو بعد مدة طويلة - والفيل شكورافيا له ومتعمده وبذلك يصطاد بان يحفر له حفيرة بدرجة في الطول والعمق يوما بعد يوم مع طعم يطرح له فيها حتى يصير بحيث لا يمكنه الخروج منها لطولها وضيقها ثم يأنيه رجلان احدهما يضربه ضربا وجيعا والآخر يحامى عنه ويطرد الضارب حتى يبعده عنه فاذا تكرر ذلك عرف الحامى من الضارب ثم يتعمده الحامى بطعم يخلقه من بعيد مع شدة جوعه وماء مع شدة عطشه حتى يصير له به من الانس ما يجرب فيه ويثقب به منه فيركبه ويضربه بالالة الحادة في رأسه ويصرفه ويؤذبه .

واما الاسد فانه يستأنس الى مربيه لكنه يلاعيه لعبا يتخلله اذى واذا جاع قتله ومن الطير ما يحمل فراخه على ظهره كالنسرا منه في طيرانه مما يعاوه ومنه ما يطرح فراخه ويلقى بيضه في عش غيره فيفقسه ويريه ولا يلتفت هو عليه

كطير (٣٥)

- كطير يقال له كبوك يكون في بلاد ماوراء النهر وباريطوس سبع زنجفري اللون ازعر البشرة له ذنب كذنب العقرب فيه ابرة يلسع بها الحيوان فيمتهله وان كان جائعا اكله والاطر كنه مقتولا ولايتقى على حيوان عن قدرة والبريعادى الاسد فيمتهله ولا يأكل منه ولا يقتل غيره الا عن جوع او حرب ومن السباع سبع يقال له ندس يحب الناس ولا يضرهم وهو يتا تل الاسود والكلاب .
- ومن غرائب احوال الحيوان ضحك الانسان وبكاؤه فانهما لا يوجدان في غيره وشبيهه في شيخوخته وقد قيل ان الشيب بعرض في شعرات من اذنا ب الجمل والتمرايق بالضد تنغير ومادية ريشها الى السواد الحالك في الشيخوخة وقد ينيرها البرد الشديد الى بياض لاعن سبب الشيخوخة بل موت الحرارة وانطفائها واذا نأملت اخلاق الناس وجدت بينهم من التباين ما لا يوجد في غيرهم من الحيوان فلا يبعد شخص عن شخص في انواع الحيوانات الأخرى كبعد شخص عن شخص من الناس في اخلاقتهم فترى فيهم اشباها لكل نوع من انواع الحيوان اولاً أكثر اصنافهم فتنهم سبعى الاخلاق ومنهم ذئبيها ومنهم نمر بها ومنهم ثعلبيها ومنهم حمار بها ومنهم تيسها ومنهم ما يشبه في كسبه كسها وفي حسن عهده حسن عهد ها ولطافة ذهنه لطيف الذهن فيها كالحلل والخطاف ويرى بينهم (١) من الثفوات في التفضيلة والرديلة والاختلاف بالشدة والضعف والقرب والبعد ما تشبه به اصنافهم اصناف الحيوانات الأخرى وربما زادوا عليها في الرديلة وهو الاعرف كما قال .

الشاعر المتنبى

- ٢٠ اذم الى هذا الزمان اهيله نأعلمهم قدم واحزمهم وغد
واكرمهم كلب وأبصرهم عم واسهدهم فهد وأشجعهم قرد
ومن تكذ الدنيا على الحر أن يرى عدو له ما من صداقته بد

وانما يزيدون في ذلك على شر الشرير ورديلة الرذول من الحيوان لاستعمالهم واستخداهم العقل والرأى للطبع والخلق والفضيلة للرديلة فيعظم بذلك

شروهم وردا ثلهم ويضر بعضهم بعضا بذلك ما لا يضر حيوان بحيوان
ولو كتب كتاب الانسان لكان فيما بعد من اخلاق الناس واختلاف احوالهم
وافعالهم في فضا ثلهم وردا ثلهم اضااف ما في كتاب الحيوان فكيف لا وكل
كتاب حوى علما وصناعات جزء من كتاب الانسان وكذلك كل ما يحوى مذمة
ورذيلة من رذائلهم وسوء اخلاقهم وقبح افعالهم من كتاب الانسان ايضا
اعنى من افعال الناس وخواصهم واخلاقهم وصفاتهم هم الذين منهم الانبياء
والاولياء والزهاد والعلماء ولهم بحايب الصنائع ودقائقها وغرائب التدابير
ومحاسنها ، ومنهم ايضا الكفار والاشرا والجهال والاسمار باختلاف اشخاصهم
واصنافهم (بأفعالهم -) واخلاقهم اكثر من اختلاف اصناف الحيوانات
الأخرى بأسرها وانواعها واشخاصها في افعالها واخلاقها وكثيرا ما يتعلم الناس
من الحيوانات الأخرى علوما وحكايا يقال ان حجر اليرقان يأتي به الخطاف
الى اولاده حيث يعرض لهم اليرقان فيلقيه في عشهم وفراخ الخطاف تلقى ذبلها
من طرف العش الى خارج والقفذ لبيته ابواب يسدها ويفتحها عند هبوب
الرياح التى تؤذيه وتوافق طير يصيبه القولنج من اكل السمك يحتقن
بماء البحر بمقاره والتمل ينقل ذخائره من موضع الى موضع آخر قبل السيل
لشعوره به والكلاب تنذر اصحابها بمصائب وبلايا تأتي عليهم حيث تبكى
قبل ذاك وتعوى والعرب تبغض الغراب لانذاره بخلو الدار والالحاب
الغريبة النجبة تعلمها الناس من الطير المعروف بالسير ما وما رآوه من
الحان القنص المعروف بالبيضاني عملوا الآلة المعروفة بالأرغن في مدبنة
القسططنطينية لأن هذا الطائر يكون في جزائرها والنياحة الشجيرة تملوها من
الطائر المسمى تاق وهو الذى قيل انه يقاتل العقاب ويقهره واشجى ما تكون
نياحته عند ما تضعف قوته ويقرب موته وقد حكى انه دعى وهو ينوح نياحة
شجيرة جدا وهو يطير فخر ميتا والطائر المسمى كصا كثير الناحين يحدث في كل
يوم لحنا هو الذى يدن من البلوط في آخرأ وانه قوت سنة واكثر الطيور

يتنقل من المصيف الى المشتا ويبعد المسافة في ذلك جدا والجمال تعرف اوقات صعودها الى البلاد الباردة وانحدارها الى الحارة فتراها تصعد في مراعيها ويتبعها راعيها في زمن الصعود وتنحدر في زمن الانحدار واكثر الحيوانات تعرف سباعها وجوارحها التي تصطادها وتاكلها من غير سابق لها اليها فان القنبر اذا رأى البوبو محلقا في الجو وان لم يكن متوجها اليه نفر وتعمل سائطا الى الارض يطالب الاختفاء في الأثقاب لعله بانها اذا علا لحقه عاجلا وربما يخلف الى ثياب الناس فاخفى فيها اذا لم يجد ملجأ والبوبو اذا رأى القنبر محلقا في الجو لا يقصدها بل يطير مجنبا عنها صاعدا لكي يتجنبها حتى يعلو عنها وواعن بعد فانه يلحقها عن كثر قنبر منه ولا تهرب من الباشق مع تشابهها والطير كله يقصد البوم ويضربه لما يستشعره من كيد ووعصفور الشوك يقتل الحمار اذا رآه ويصفر في وجهه وينقر بجراحه لان الحمار يرى ماواه وينقض عشه باحتكاكه به وایحجب من ذلك كله معرفة الذكر للأنثى مع خفاء الفرق على اذكي الناس واكثرهم معرفة بها -

وحكى ان انسانا رأى الجبارى تقاتل الأفعى وتنهزم عنها الى بقلة تتناول منها ثم تعود لقتالها وان هذا الانسان عاينها فنهض الى البقلة فقطعها عند اشتغال الجبارى بالقتال فعادت الجبارى الى منبتها ففقدتها فطافت عليها فلم تجدها ففحرت ميتة فقد كانت تتعاليج بها فن الذي عرفها هذا، والقبيج يضلل الصياد عن فراخه بلباته له وسيره بين يديه الهوينى حتى يتبعه فاذا بعد أسرع في الهرب. وابن عرس يستظهر في قتال الحية بأكل السذاب والكلاب اذا دودت بطونها اكلت السنبل وتقيت واستطلقت، واذا جرح اللقلق داوى جراحه بالصعتر الجليل وطائر يسمى ماروس تبنى الريش اعلاه الى السواد وطرف جناحه احمر ياوى اللين من تراب الأودية ويعشش في ثقب طويل المسلك قدره اربعة اذرع وما يقاربها يطعم ابويه ولا يحوجهما الى مفارقة الوكر، والذكور تخالف الاناث من الحيوانات في اخلاقتها بان الذكور اكثر صولة واشرس خلقا واعصى على

الرياضة والآث اطوع واقبل للرياضة وآنس واحزرع واضعف ماخلالاتذاب
 وألفهو دفان انانها بقل انها اوقح منها واللبوة اوقح من الالاد وحرص واطهر
 ما يكون الفرق بين المذكور والأنث خلقا وخلقها هو في الإنسان فالنساء ارق
 وابكى واحسد والنج وابكى واجزرع واكذب وامكر واسرع الانخداعا وانبيل
 للكر وارضى واكمل وما لا تيا من حيوان البحر يحامى ذكره عن الأنثى ويقاتل
 ويذب عنها فالأنثى تهرب من الذكر اذا رآته جريحا والخصب يؤنس بعض
 الحيوانات ببعض الزوال الحاجة الى المنازعة ولذلك تكثر الحيوانات المختلفة
 بناحية مصر ويرادع بعضها بعضها والعقاب البحرى يعرض فراخه للشمس
 فأبها دمعت عينه ونمض طرفه اعرضت عن طعمه وربت الاقوى لأن معاشه
 من طير الماء ويصطاده بأن يذعره اذا هم به فينفض وهو يلحظ مساكته في القعر
 بجدة بصره حتى اذا طفا اختطفه والعنكبوت ينسج بسدا ولحمه فاذا وقع على نسجه
 ذبابة نسج عابها في الحال فان كان جائعا مصها والانتقالها الى خزانه له وعاد الى
 دم ماخرق من نسجه ويقوى بذلك على صيد العضاية الصغيرة فينسج اول شيء
 على فيها وهو متحرز منها فاذا احكم فها تقييدا بالنسج اطمان ونسج على بائها
 ومن الحيوان البحرى حيوان يسمى قوعى ينسج حول جسمه مثل ثوب غليظ
 بقدر حجمه يخلعه ويلبسه والنحل من كيس الحيوان يأخذ العسل من على اشجار
 فيمتدئ به ويدخره في خليته ويبنى له بيوتا من الشمع الذى يلتقطه من ورق
 الزهر الدهن ويحمل ما يحمله من ذلك على فخذه يلتقطه بخرطومه وينقله به من
 على فخذه الى موضعه ويبنى بيوته مسدسة الاشكال ليقرّب من الاستدارة مع
 اشترك الجدران حتى لا يبقى بينها خلا وترها متساوية المقادير متشابهة الاشكال
 لا يظهر فيها اختلاف البتة وله ملك يكون له في الخلية بيت كبير وهم يجتمعون
 الى ملكهم ويتبعونه في المغام والضعن ويقال ان ذكرانها تبنى البيوت وانثاها
 تجلب العسل ولها الابرّة دون الذكران واذا اعوزها نرجت بجملتها طائرة في
 الجو والملك معها ولا يخرج الملك وحده واذا ضل الملك او اثر الارتمال تبعته
 واذا

وإذا اعيب حليمه لأنه ثقیل الطیران وتمتل ذکرانها المؤذیة وماوكلها المفسدة لها
واکثر ما تقتل خارج الخلیة (حفظا لها ولما فيها من العمل وماتوت من
الخلیة - ١) تلقیه الى خارج وكذلك تأتي النجوى الطیران لانی الخلیة والنظرة
العامة والهدایة لساثر انواع الحیوان ، وجوده لها فی معرفة اغذيتها من النبات
والحیوان بغير معلم ولا مبصر یفرق الثور بین الحشائش المتشابهة فی صورها
ويعرف ما یوافقه منها فیرعاه وما لا یوافقه فیتركه معنهم وکثرة اكله وبلادة
ذهنه فما ظنك بغيره مما یتناول الاغذیة المختلفة فی اوقات المرافقة وتداولی فی
امراضها كما هو معلوم من اکثرها ولا تطول بتعديده .

الفصل الحادی عشر فی الحکمة المستفادة

من النبات والحیوان

- ١٠ النظر الحکی فی النبات والحیوان - من جملة النظر الحکی فی جمیع الموجودات
ويقصد فی کل شیء منها بعد معرفة الانیة والماهیة معرفة الیة التي تقید معرفة
الفاعل والغایة فما جاء منه علی طریق الاخبار والتکرار والاکتار فانما جاء
منه باعرض لاستیفاء النظر . ومحصول العلم متباما هو معرفة الاتعال والاحوال
المحسوسة امعرفة الفواعل والصور غیر المحسوسة من جهة افعالها ولواحقها ثم
معرفة الغایة فی کل فعل ومن کل فاعل التي یسئل عنها یلم وتنتهی من غایة
ادنی الى غایة اعلی ومن فاعل ادنی واقرب الى فاعل اعلی واتقدم فتحصل
من الافعال والآثار والاحوال الوجودة فیها معرفة الفاعل الواحد المستوی
بقوته علی الفواعل الکثیرة المطبوعة له فی الانسیاق الى حکمه انعام وغایته الجامعة
وقوته القاهرة . ومن الغایات المقصودة معرفة العلم التام والحکمة الباتة ثم
٢٠ یعلم احاطة علم واحد من عالم واحد هو فاعل واحد یجتمع غایات فعله وامره
الى غایة واحدة وتنتهی الغایات الجزئیة الى غایة فعله ویدل علیها النظام الواحد
فی الأنواع انکثیرة ومعاونة طبایع الأنواع بعضها البعض فی الوجود الشخصی

والنوعى وكما الوجود العالى الحكيم فيعلم ان الكثير من الموجودات كسكر اميره واحد يحفظ صلاح بعضه ببعض ويخطر بباله في نقص بعضها وكما نقص البعض الآخر وكما فيسندخل النقصان في بعضها بزيادة انكسار في بعض ويحصل من لوازم افعال بعضها وما يصدر عنه بالعرض منافع واعراض في تكة افعال اخرى مقصودة بالذات كما نراه جزئيا في اشخاصها واجزائها واعضائها فترى المعدة تشاق الغذاء وتجذب اليها فتحيله وتهضمه وتنضجه النضاج الذى يصلح لها لأجل نصيبها الذى يخصها ، منه وهو قليل من كثيره ويدفع الباقي عنها لاستغنائها عنه من غير أن يشعر أنها تدأ عدته للكبد ودفعته اليها وإنما تشعر به الحكمة من الحكيم الذى جعل طبيعة الكبد مزاجها في ذلك تلى طبيعتها حتى صار فعلها يلى فعلها ١٠ وفضتها معدة لغذائها فهو واحد لا محالة محيط بالأمرين علما وان كان الفاعل الخاص الجزئى في كل واحد منهما غير الفاعل في الآخر وهو طبيعته وقوته الخاصة به التى جذبت اليه وانضجته له ودفعت عنه ما لا تستوثقه وكذلك الأمعاء وباقي الاعضاء كالكبد للقلب في اعداد الغذاء والقلب للرئة (والرئة للقلب - ١) في اعداد الهواء هذا في الاعضاء الوجودية في الشخص الواحد اذا تأملتها وافعالها والخاص والغام من احوالها بقياس بعضها الى بعض مع ما في كل واحد منها من حكمة اختصت بشكله ووضعها وزاجه وطبيعته وموقعه من الشخص الذى هو فيه وكذلك اذا تأملت شخصا شخصا من نوع نوع كالانسان مثلا وجدت الحكمة قد نفعت بعضهم ببعض واعانت بعضهم ببعض حاجا بخياط وخياط بخباز وخبازا بنجار ونجارا بمجداد وحارثا لزارع وزارعا لحاصد وكذلك على ما تتأمل ترى بعضا يعين بعضا اذ لا يفي احدهم بشاره حاجاته ولا يوجد في ٢٠ احد هم كل خواص نوعه وكما لانه بل هم بأشياء صهم السكينة كالانسان واحد قد كل خواص الانسانية التى تتعلق بنوعه في افعاله وصفاته كالحكمة على اختلاف انواعها والصنائع الكثيرة على تفننها والفضائل الخلقية على كثرتها فان الواحد منهم لا يفي ان يكون صانعا نجارا حاداد احاثا حراثا زارعا وفى الفضائل

لا يسمع ان يكون كاتباً شاعراً حكيماً طبيباً ، منجبا لغويا نحويا فقيها قارناً ويكون ذلك فيهم باسره ف يكون كل الفضائل العلية والعملية والنظرية والاهمية في كل الناس لاني كل انسان فان الواحد لذى نوعه في شخصه توجد كمالات نوعه في شخصه كالشمس مثلا فيكون بقاء شخصه محاذيا لبقاء الاشخاص الكثيرة المتعاقبة في النوع الواحد فكذلك للشخص الواحد بالنوع مدة بقاء تضاهي مدة بقاء اشخاص نوعه ففي المتكثرة يدوم بقاء النوع بقاء شخص بعد شخص وفي الواحد يبقى النوع بواحد ليس معه ولا قبله ولا بعده آخر من نوعه وكذلك في باقي الصفات والكمالات والنوع الموجود في اشخاص قد تفرق كمالاته في الاشخاص الكثيرة المتننة كما يوزع زمان بقائه على الاشخاص فلم يعيش الواحد منهم ابداً ولا مثل ما يبقى الواحد في نوعه سرمداً والكمالات تتم في الاشخاص الكثيرة شخص مع شخص فله تفرقت كمالات بعضهم في بعض وعانت قوى بعضهم البعض لعجز الواحد منهم عن القيام بسائر الحاجات لكثرتها وتفننها سدت كفاية بعضهم حاجة البعض فلم يكن الواحد زراعاً لقطنه غشاً لاحتكاكها طائثوبه ولا حاصداً للزرع طحناً خبازاً لخبزه وكل واحد منهم يجد من ذلك باسره قدر كفايته ولو عاونه بنفسه لذهب فيه زمانه وفاته او تات حاجاته فحصل على العجز والحرمان وليس في انواع الموجودات ما هو كذلك مثل الانسان وان كان في اشخاص الانواع الاخرى توجد من التعاون على دفع المؤذيات والتحارس من الاغدى والاعتضاد عليهم ما يقارب ذلك ويشبهه ، فاما الانواع نلأ انواع فقد يوجد منها ما هو كذلك ايضاً كالانسان يحى شاته من الذئب ويهديها الى الرعى والمشرى وينتفع بلبنها وصوفها ولحمها في وقته وكذلك ينتفع بحماره مع منفعتة له وكذلك يحرث ويزرع لطائر السماء ووحش الصحراء بعمارة الاراضى وتسجيل المياه وما جرى هذا المجرى على ما ليس يخفى وان لم يكن في انواع الحيوان ما هو محتاج الى غيره وهو كقول الى سواء كالانسان والطبيعة اعدت النبات كما قيل للحيوان البهيمى مرعاً وكنا والبهيمى

للسببي طعما وان كان بقاء كل واحد وكما له لنفسه وبفسه لكنه تتبعه بالعرض
 منفعه غيره فنسبة الاعضاء بعضها الى بعض في البدن الواحد كنسبة اشخاص
 النوع بعضها الى بعض في الجليل الواحد كنسبة انواع من الموجودات الى
 انواع اخرى في الزمن الواحد اوفى الأزمان الثنائية التي يوجد الابن من ابيه
 ٥ وينفذ والولد من امه والثمره من الشجرة والحيوان من الثمره فان الاعمال باسرها
 لوجاهل جاهل هذا المعنى فيها لما جهل لذة التزود والسفاد في الحيوان واعداده له
 من اعضاء التناسل ما اعد على النظام الحكيم حتى يوجد شخص عن شخص ما يطلبه
 كطاسب الانسان لولده ولم يؤمله كما مله ولا ينتفع به كالتفاح به فنعلم ان الولد
 من الوالد من تسخير الطباع لا بغرض المصلحه والانتفاع كثيره من الحيوان
 البهيمي وان وجد لذلك في الانسان نفع فقد جاء تابعا للسبب الغائي وليس هو
 ١٠ هو الخلق الالباء من الآباء عام الحكمة والقدرة الناطميتين للفعل السالف والنتائج
 في الآباء والبنين بل وفي الخلق اجمعين الذين هم معا والسائقين الماضين
 واللاحقين التابئين فيعلم من النبات والحيوان وحدة فاعل قادر وعالم حكيم .

اما التفاعل الواحد فهو ناظم افعال الفاعلين الكثيرين وربط بعضها ببعض ومعين
 بعضها ببعض وجاعل بعضها غاية لبعض . فاما قدرته فلكثره افعاله في وحدة
 زمانه وتفنن تصرفاته في كثرة مخاوماته وتسخير القوى وتمليك بعضها لبعض
 ١٥ واما علمه فلكون كل صغيرة دقيقة وكثيرة جلييلة داخله في النظام الحكيم
 ليس منها ما هو سدى حتى مسام الشعر في الجلد ومراشح اللعاب في انفم
 ومجاري الشعب الدقيقة من العروق في صغير الحيوان التي تعجز عنها ابصارنا
 فكيف ان تنالها قدرتنا ، هذا فيما عز لدقته وما جل لعظمه وقوته كارياح الحاملة
 ٢٥ للسحب الى اراضى تظمر عليها فتنبها نباتا وتحبي بها حيوانا بل وكثيريك
 الشمس والقمر وتميل فلك البروج عن فلك معدل النهار ليخالف بين احوال
 الفصول وتصلح بعضها ببعض ويقوى كل ضد في وقته على ضد لوائستولى
 عليه لأبطل نوعه واسب وجوده واما الحكمة فان الحكيم يقال على مراعى غايات
 افعال

- أفعال في مبادئها حتى لا يفعل عبثاً ويرى غايات الأفعال محركة في جزئيات الأشخاص وإجرائها فيرى معدة تعد لكبد وكبد لقلب وقلبا لعين وشخصا لشخص وأشخاصا لنوع ونوعا لأنواع فهذه الحكمة المستفادة من المحسوسات التي هي الأركان والمعادن والنباتات والحيوان قد انتهى فيها النظر إلى ما انتهى فلنشرع الآن في الحكمة التي هي أجل وأعلى وهي معرفة القوى الفعالة الطبيعية والمعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والعائلة العالمة الانسانية .

الفصل الثاني عشر

في الجن والارواح

- لما انتهى الكلام إلى هذا الموضع من الكتاب سألتني رغبتي أيده الله أن أتكلم على الجن الذين ادخلهم القائلون بهم في جملة الحيوان ورأوهم نوعا مقابلا لنوع الانسان واتبع بالنظر الحكيم تجويز ذلك ومنعه وبالتالي الحكيم الصادق من الكاذب من خبره وشواهد التجارب والاعتبارات من الآثار والاختبار فأجبت إليه واعترفت له بأن الكلام فيه اثباتا وإبطالا وتجويزا وإحالة يلزم النظر فيه في هذا الموضع من العلم فنظرت فيما قيل في ذلك فوجدته يرجع إلى آراء ثلاثة .

- ١٠ رأى من يعتمد على الوحي والنبوة المخبرة بوجودهم على ألسنة الأنبياء والحكماء وما دون ونقل عنهم من الكتب والخبار .
ورأى من يعتمد على الحكماء النظار .
ورأى من يحيل على المشاهدة والرؤيا والخبار الموثوق بها عنهما فالذين اعتمدوا على الوحي والنبوة يقولون ان الانبياء اخبرونا عن اشخاص موجودين لا تدركهم ابصارنا في اكثر اوقاتنا هم ارواح تخفى على الابصار مع تشكّلها بأشكال والوان وخلق بأقدار محدودة وصور معرفة مذكورة معدودة يتبوؤن الفضاء من ظواهر الارض وبواطنها غائصة في اصحابها مرتفعين إلى ظهورها مترددين في الاقطار لهم معارف تزيد على معرفتنا خصوصا في الغيب

وسابق العلم وقدرة على افعال تعجز عنها وتعجزى حد قدرنا لسمعوت
 ويفقهون ويصرون (١) وبفهمون وينطقون بلغتنا وغيرها ويناجي بعضهم
 بعضا ويناجون ارواحنا في نومنا ويقظتنا فيخبرون وينذرون ويبشرون
 ويحذرون ويؤمنون ويكفرون .

■ واما الذين يسندون الى اهل النظر والحكمة فينقلون عن كبارهم مثل فلاطون
 وشيعته القول بوجودهم مستدلا عليه بطريق من انحاء التعاليم هي القسمة
 كما انه يرى ان ما توجبه القسمة في الازهان يلزم وجوده لاحالة في الاعيان
 x نقال ان من الحيوان حيوانا ناطقا غير مائت وهم الملائكة وسكان السموات
 وحيوانا ناطقا مائتا وهو الانسان وحيوانا مائتا غير ناطق وهم السباع والبهائم
 ١٠ ونحوها وحيوانا غير ناطق وغير مائت وهم الجن فهذه القسمة على ما قالوه
 اوجبت غير ما نقله الناقلون عن الوسي والنبوة واخبر به المخبرون عن المشاهدة
 والرؤيا حيث قال فيه وحكم بكونهم غير ناطقين واولئك اخبروا وقالوا بانهم
 ناطقون عالون عارفون معرفة وعلمنا تحيل عن علمنا ومعرفتنا .

والذين يسندون الى المشاهدة والرؤيا والاخبار الموثوق بها عنها فيقولون
 ١٥ مع قولهم بمثل ما رثي عن الوسي والنبوة في نطقهم وفهمهم ومعرفتهم وينذرون
 عليه انهم يدخلون في ابدان الناس ويتصرفون فيها تصرف الارواح التي
 خلقت لها ويقهرون ارواحها الخاصة بها ويخبرونها وينفعونها (ويضرونها - ٢)
 ويمرضون الابدان ويشفونها ويعطونها ويميتونها .

وقال بذلك قوم من الحكماء الذين يقولون بالعزائم والرق والتنجيم والرؤيا
 ٢٠ ونحن الآن ننظر في هذه الاقوال على اختلافها وانفاها .

فقول اما الرواية والاسناد الى الوسي والنبوة فمن المقبولات التي لا تعرض
 لردّها ولا تعارض فيها وانما يطلب العلماء منها مع ماسمعه معرفة الكيفية واللية
 مع قبول الوجود والايّة وينظرون في الجواز والامتناع فان جاز وجود
 معقول ما نقلوه قبلوه وان امتنع واستحال تألوله ومن الذي نقل من ذلك

ما لا يقبل التأويل المحيل ولو اشكل الجواز والتعليل .

واما كلام الحكماء فهو الذى تتأمله ونعارضه ونسئل فيه عن الجواز والامتناع والوجوب والكيفية واللية .

- فنعول ان الحجة المقولة من القسمة لا يلزم بها اثبات ولا ابطال فان الذى توجبه القسمة انما توجبه فى الاذهان دون الاعيان واذا وجد فى الاعيان فانما يوجد بعله موجبة لوجوده غير القسمة ثم القول بانهم غيرنا ملقين وغير ما تبين قد جمع فيه بين طرفين متباينين فى العناية بهم والاهمال لهم فعدم الموت عناية وعدم النطق اهمال فغير المأنت افضل من المأنت اذا كان حيوانا واولى بالنطق منه ، واما حديث المشاهدين والمخبرين فالحكم فيه كالحكم فى غيره من الاخبار المعول فيها على المخبرين فى كثرتهم وخبرتهم واما نهم وانتقادهم باتفاق كلمتهم واتفاق روايتهم والثقة بهم تكون بحسب ذلك معتقدة ومظنونة ظنا قويا وضعيفا واذا عرف الحكمى النظر من ذلك الجواز والامكان طلب لعلمه ومعرفته بذلك تصحيح الخبر والعيان وان امتنع لم يطلب شيئا من ذلك ولم يتبع والقول الحكى فى استحالة ذلك هو ان هذه الاجسام المشككة هذه الاشكال المصورة بهذه الصور من الخلق والألوان ان كانت متحيزة (منحازة - ١) فهى كثيفة ارضية فهى مرئية غير محجوبة عن ابصارنا وحكمها فى ذلك حكم غيرها من اجساد الحيوانات المدركة للحساسة المحسوسة ولو كانوا كذلك لكانوا اذا قربوا من امكنتنا ظهروا لنا ولم يختفوا عن ابصارنا الا بالبعد من ديارنا والاستتار فى عمق الارض او ستر جبل او جدار ولا يمكن ان يكونوا عندنا وبيننا وهم هكذا ولا تدركهم ابصارنا ولا نلهم بحاسة لسنا فى اجتيازهم علينا ومصادقهم لنا وان كانت لطيفة كالأرواح الهوائية البخارية غير المتميزة ولا المرئية وهى كذلك مشككة بأشكال مصورة بصور فكيف يراها الراؤن المخبرون دون غيرهم ممن يجاورهم ويكون معهم بل كيف يكون لهم ثبات وبقاء وهم من جملة ما ينسب الى الهواء الذى يخرقه كل خارق ومزقه كل ما زق ولا ينحاز بنفسه عن غيره مما فى حيزه فكيف يبقى الشخص الواحد

منهم حتى يرى ويحدث عنه ويرى فكيف ان تطول اعمارهم حتى يعرفون ويعرفون ويخبرون ويخبرون وتسير اخبارهم وتفشوا ثأرهم وقد كنا اوضحنا ان ارواحنا انما جعلت في افئدة التي في بواطن اجسادنا الموقاة بالعظام واللحم والأغشية والجلد الموقاة بالعصب والرباط لتحتجز عما يشاركها من الهواء في حيزها وتحفظ من الخارق المسازق والمحلل المفرق المبدد لأجزائها وتحفظ شخصيتها بالبدل المتخلف عليها عوض ما يتبدد ويتحلل فكيف تبقى هذه الروح في الهواء بغير حا ويحويها ويحيز يحيزها ومادة تمدها مع تحليل الحر وحرارتها وتكثيف البرد واجماده بل مع عواصف الرياح التي تقلع الاشجار وتهدم الجدار فكيف لا تمزقها وتفرقها وتبددها وتشتت اجزائها والمصادمات من اشخاص الانبيات والحيوان كيف لا يؤثر فيها ولو امكن ذلك في هذه الأرواح لا يمكن في غيرها من ارواح الحيوانات خصوصا الانسان فكان لا يحتاج الى جسد كثيف حا ومتحيز يحيز فان العلم الحقيقي دل على ان الروح التي هي محل نفس الانسان هي الجسد الاول والبدن الذي عليه المعول وما بعدها من كثيف الجسد كالعظم واللحم والجلد بل من الكبد والقلب وغيرهما هو بعدها ولها ومن اجلها . هذا كان محصول نظري في تقديم انظاري وافكاري وكنت ادفع به وامنع واحتج به وادفع مع الرافعين وابطل القول بهم مع المبطلين وأرى اني ارجع من ذلك الى حبل متين ودليل مبين يجمله من لم يصل نظره اليه وما سمعت لاحد حجة بغيره ولا به ولاردا عليه وها انا الآن الذي اعارضه بنظر اعلى وتامل مستقصى .

فأقول ان الروح الذي نعرفه في اجسادنا مع كونه محفوظا في القلب لا يبقى زمانا بشخصه الواحد بعينه بل يتحلل ويتبدد بوجوده ويستمدد بالمتخلف ما يتحلل ويتبدد بالاستشاق من الهواء ومنزجه بما يتصعد اليه من لطيف الاخلاط فلا يبقى كذلك بغير ذلك لانه يسخن ويتكدر بالحرارة البدنية (١) البخارات الغليظة من الاجزاء الخلطية فتخرجه القوة بالنفخ وتعيدد له باردا صافيا يمتزج

- بالأبخرة ثانيا فيحتدل ثم يستحيل ويفسد أولافا ولا بالحرارة والكدورة قردة
ردا بعد رد وتستبدل في (اثناء رده باستنشاق الصافي من الهواء ومنزجه
بالأبخرة -) الخلطية منرجا بعد منرج فهي دائمة التلاشي والاستبدال وغير باقية
في ابداننا مع هذه الوقاية والتوق واحدة بالشخص بل بالمشابهة والاستمداد
من هذه المادة المتصلة الامداد بالانفاس المتكررة الرد والترداد وانما الواحد
الثابت فيها مع اختلاف ما يختلف واستبدال ما يستبدل هو الذي نسميه نفسا
الذي سنستوفي الكلام فيها تحقيقا وشرحا لا الروح التي هي محلها ومن يعرفها
يعرف انها هويته التي يعينها ويشعر بها ومن لا يعرفها بمجرد ما خبر روحه التي هي
محلها ومعها لا تميز له عنها كما انه قبل معرفته بروحه التي في جسده كأن يعتقد
انه هو بمجلته غير المفصلة من جسده وروحه ونفسه وهذه النفس هي التي تستمد
الروح من الهواء ويمزج ما يستمد منها بلطاف الاخلاط منرجا يوافقها
ويرد فاسدها والا فان روح لا يفعل ذلك لامردودها ولا يجتنبها بمثل على ذلك
باستمداد لهبة الاشتعال في المصباح من الهواء ومشتعل الدهن فترى
تلك الالهة لا تبتى واحدة على الحقيقة كما هي في ظاهرها العيان على ما شرعناه
واضعناه بالحجة والبيان بل تذهب وتتجدد منها اجزاء بعد اجزاء بمشتعل
ومنطفئ ومتصرم ومتجدد وكذلك الروح في ابداننا فاذا كان ذلك كذلك
لم يستحل وجود نفوس حالية في ارواح كذلك غير محوية في اجساد يكون
الباقى الثابت منها واحدا بالشخص في الزمان هي النفس التي هي روح الروح
والمحتلل المتبدل هي تلك الروح كما كان في ابداننا مع الوقاية والاحتياط
والناظر الى المحسوس الظاهر يسميها روحا ويعرفها بها كما يقول في الالهة الواحدة
من المصباح الواحد انها واحدة باقية من اول الاشتعال الى آخره والحق هو
ان الواحد منها ما بقي زمانا الا بالخلف والاستبدال فلا يتعرض باحالة المحيل
وتحرق الخارق وتمزيق المازق لهذه الارواح ولا يرد به القول بالجن فاما كيف
تبقى على مقام برحدة ودة واشكال معينة واجزاء الابدان فيها على صورة الانسان

وغيره من الحيوان مع عدمها لما يحيزها ويحرزها عن مبدد يبددها وخارق
 يخرقها بالجملة مفرق يفرقتها فعل ما قوله الآن - اذا تأملنا اشكال المشكلات
 وصور المصورات من اشخاص الحيوان والنبات على اختلاف اشكالها واقسامها
 واجتماع اجزائها وافتراقها رأينا مقادير اشخاصها واشكالها وخلقها والوانها
 لا يلزم عن موادها واجسادها واسطقساتها التي لا تريد مقتضاها على حرارة
 مصعدة او برودة مسفلة او اعتدال متوسط او مقارب لهذا ولهذا والاشكال
 الأجسام البسيطة بمقتضى طباعها كلها كرية على ما ذكرناه والتشكيل الذي نراه
 الآن في هذه الاقسام نراه مقصودا للمنافع الاعضاء والافعال فهو للصورة
 لا لئلا وللنفس لا للجسد - وفلاطين يقول ان الخلقة للصورة لا لئلا ونعم ما قال
 فان اشخاص الانواع من الحيوانات يتبدى في النمو وينتهي الى حد بالغذاء المستمد
 ويقف على حد من المقدار والشكل لا يزيد عليه مع وجود مادة الغذاء وزيارتها
 على حاجة الخلق بالبدل الساد مسد ما يتحلل حتى ترى الشخص يسمن ولا ينمو
 في زمان وقوفه وينمو ولا يسمن بل يهزل في زمان نموه فالصورة تجذب
 المادة المستمدة الى المقدار المحدود والهيئة المقصودة عندها الموافقة لها في تصرفها
 وفعلها فاذا كان كذلك فالشكل والمقدار من لوازم الصورة في المادة هو النفس
 في الروح والبدن تابع لها فيه اتباع الشكل لقالبه فالروح للجسد في هذا هي
 القالب المشكل والنفس للجسد قالب القالب اعنى رسم الصورة والمقدار ولو كان
 ما يوجد من اشكال الحيوانات وهيئات اعضائها وارضاعها لئلا للصورة
 لترتب الاعضاء فيها على ترتيب الوضع الطبيعى ولما جعل الدماغ البارز في
 الجسد فوق القلب الحار ولا العظم اليابس فوق المخ الرطب وانما هو للصورة
 والمادة تابعة للانفعال فهذه الارواح يجوز أن يكون كذلك تشكيلها نفوسها
 باشكل وتميزها بأقدار تقتضيها على هيئات وخلق يرتضيها واذا خرقها الخارق
 وفرقتها المفرق استبدلت منها بدلا بعد بدل كما استبدلت نفوسنا عن الذاهب
 بالعائد من ارواحنا ويكون بقاؤها مع عواصف الرياح ومصادفة الخارقات
 المفركات

المفرقات من كثيف الاجسام شبيها ببقاء الظل من المظل على مثل ذلك في حركته بل النور من المنير على الشكل والتقدير .

- ويمثل شكل الانسان في المرأة يسكن بسكونه ويتحرك بحركته وتختلف احواله باختلاف احواله وتتنق باقفاها وليس هو واحدا على الحقيقة ينتقل من مكان الى مكان بل متصمم متجدد مع الحركة على المشابهة بالاستبدال . كذلك تكون هذه الارواح الباقي الواحد الثالث منها هي نفس الواحد منها على الحقيقة مع تبدل الروح واستبدالها بواصل عن ذاهب يحفظ المقدار والشكل واحدا بالمشابهة فيكون المرئي المتبدل منها واحدا عند الرائي والاصل المستبدل واحدا في الحقيقة كما نحن ولا يحب فما استحال بهذا الاعتراض الدقيق النظر وجود هذا الصنف المذكور بقي ثبوته لن ثبت له بصادق الاخبار من اصحاب النبوة والوحي وشهادة العيان بالمشاهدة في الاعيان كما يحكى قوم عن انفسهم او عن يتقون به او بشهادة الآثار والافعال التي تدل كما تدل في ابدان الحيوان والنبات على القوى الفعالة التي لا ترى ولا تتألم بحاسة من حواسنا وانما تتألم افعالها وآثارها .

- واما القول بشهادة الرؤيا في المنام فللقول به والمعارضة فيه مجال يتسع ولا يليق به هذا الموضع بل ما يأتي من الكلام في علم النفس والادراكات الذهنية والتصورات الخيالية والوهمية والعقلية ، واما ههنا فنقول ان الرائي يرى في منامه ما يعرفه ويخبره بما ينذره ويحذره ويشره من علم ماسيكون قبل كونه ثم تصدق رؤياه يشهد لها الوجود السابق والحاضر واللاحق شهادة تبطل بها الارتباب فلاشك ان ذلك التعريف من عارف والاعلام من عالم والاخبار من خبير ويعلم الانسان ان ذلك المنسب ليس من اشخاص الناس الذين تدر كهم الحواس فان النائم يكون عنده جماعة من المستيقظين وهو يرى ما يراه ويسمع ما يسمعه دونهم وعينه التي بها يرى منمضه واذنه غير سامعة والارأت وسمعت كل عين واذن عنده فالرأي منه روحه الباطنة وقواه الذهنية دون آلاته الظاهرة

المحسوسة المرئية ومناجيه ومخبره روح غير متجسد بجسد كثيف مرئي والارآه من عنده من المستيقظين .

قال قوم ان علم الغيب للنفس بجوهرها لولا شواغل الحس الظاهر لها فاذا خلت عن تلك الشواغل بالثوم رأت وادركت من ذاتها لامن مخبر اخبرها ولا يتسقى هذا الكلام فيما نرى من علم الغيب في المنام فانه انما يعلم الشيء من الوجود والغيب ليس بوجوده او من جهة اسبابه وموجباته وفوائده ومقدريه ومريديه ومدبريه العازمين على فعله قال قوم هم الملائكة الذين على ايدهم وبسفارتهم يكون الخلق والامر يطلع نفس النائم على ما عندهم من ذلك قبل نروجه الى الوجود فتعلم الغيب وقال آخرون بل والجن يعلمون ذلك من جهتهم فيخبرون البشرية في نومهم وكلاهما جائر للرؤيا في المنام وما ياتي به من الاخبار والانذار بما ستكون تدل على وجود عالم بما سيكون مخبر به من لا يعرفه من الناس باسبابه وموجباته ومباديه وعمله - فاما من هو العالم والمخبر فعليه يعلم بعلم آخر فقد جوزت الحكمة النظرية وجود ما قيل من حيوان روي له حد الحيوانية وهو جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة تاطق اى عارف قائل .

قال قوم انهم يزعمون في القدح الشفاف والمرآة الصقيلة اشخاصا متحركة متصرفة كما يرى الراى في المرآة وهؤلاء هم الارواح المذكورة ولكنهم لا يسمعون لها نظقا في اكثر الامر بل يخبرونهم بحركات واشارات بنوعا مض من الحاضرات واشياء من الانذارات المستقبلات وما يكون فيما بعد وما كان وغير فيما قيل اذا صح هذا على ما يقال فهو من جملة الرؤيا في المنام او من مشاهدات الحقيقة لاشخاص دون اشخاص يعرفه من يخبر به ويخبره ويعترف به من يعرفه ويعتبره - واما المعرفة الزائدة على التجويز والامكان فمما لا يحصل بالسماج والنظر والخبر بل بالمشاهدة لهذه الارواح وسماع نطقها ورؤية اجسادها الروحية واشكالها وخلقها وآلاتها من الاعضاء الجوفية .

والى هذا ينتهي بنا النظر فاهنا ونختتم كتاب الحيوان ونبتدى بالنظر في علم

النفس والكلام فيه والحمد لله رب العالمين مستحق الشكر والحمد .

الحزب السادس

من العلم الطبيعى (من الكتاب المعبر من الحكمة

الذى استعمل من سيدنا سيد الحكماء هبة الله ابن

على ادام الله سعاده وهو كتاب النفس - ١)

يشتمل على المعاني والاعراض التى تضمنها

كتاب النفس وفصول هذا الكتاب ثلثون فصلا

- (٢) ا - فى القوى الفعالة فى الاجسام واصنافها - ب - فى النفس وما هيتها - ج
- فى تعدد الافعال النفسانية ونسبتها الى القوى - د - فى تحمل ما يلزم من الجحج
- لما ذكر من القوى وتبعية وتحقيق النظر فيها - ه - فى اشباع القول فى هذا المعنى
- وتلخيصه - و - فى الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها - ز - فى تصفح
- ما قيل فى البصر والابصار والشعاع والانطباع - ح - وما قيل فى السمع - ح
- فى تكميل النظر فى الابصار والسمع وتحصيل الرأى المحقق فيها - ط - فى باقى
- الادراكات الحسية وهى اللمس والذوق والشم - ي - فى الادراكات الذهنية
- يا - فى تعلق النفوس الانسانية بالابدان وآلتها فى افعالها - يب - فى تكميل
- القول فى الادراكات الذهنية وآلاتها - يج - فيما يقال فى النفس من انها
- جوهر او عرض - يد - فى تأمل الجحج التى اوردت على ذلك وتبعية - يه
- فى تحقيق القول فى ان النفس جوهر قائم بنفسه موجود لا فى موضوع
- يو - فى حال النفس قبل تعلقها بالبدن وما يقال من قدمها وحدوثها - يز -
- فى تتبع الجحج الموردة على ذلك - يح - فى بيان حدوث النفس وابطال قدمها
- وتنازعها - يط - فى وحدة النفوس الانسانية او كثرتها بالشخص او بالنوع
- ك - فى تعرف العلة والعلل الفاعلية للنفوس الانسانية - كا - فى المعرفة والعلم

(١) من سمع (٢) من هنا الى الفصل الاول سقط من سمع .

كب - في ان مدرك العقلية والحسيات فينا واحد بعينه - كيج - فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي العقل الفعال - كسد - في ابطال ما قيل من ان العقل لا يدرك المحسوسات والحزنيات - كه - في الرؤيا والتمائم وما يراه الانسان في الاحلام - كو - في الاحوال الاصلية والاكتسابية للنفوس الانسانية - كز
 في الخير والشر والسعادة والشقاوة للنفوس الانسانية - كحج - في خواص النفوس الشريفة من النفوس الانسانية ونوادير فعالها - كط - في حال النفوس الانسانية بعد مفارقة الابدان - ل - في السعادة والشقاوة للآخرين للنفوس الانسانية .

الفصل الاول

في القوى الفعالة في الاجسام واصنافها

١٠

قد سلف القول فيما مضى من العلم الطبيعي والى آخر ما انتهى ان من القوى الفعالة في الاجسام وبها ما يقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات ويشعر بأفعالها وحركاتها ويشعر بشعورها ويفعل بحسبه ويشعر غيرها به بقصد وردية وهي القوى الخاصة بالاجسام الانسانية وتسمى نفوسا ناطقة ومنها ما يقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات ويشعر بأفعالها وحركاتها ويشعر بشعورها ويفعل بحسب شعورها الاول لكنها لا تشعر غيرها به بقصد وهي القوى الموجودة في باقى الحيوانات وتسمى نفوسا حيوانية ومنها ما يقدر على اصناف من الافعال وفنون من الحركات وتشعر بأفعالها وحركاتها (وتعمل بحسب شعورها بأفعالها - ١) لكنها لا تشعر بشعورها (ولا تفعل بحسبه - ٢) ولا تشعر غيرهابه وهي القوى الموجودة في النبات وتسمى نفوسا نباتية ومنها ما يقدر على تفنن الافعال والحركات بل تفعل على نهج واحد وتشعر بأفعالها وتعمل بحسب شعورها ولا تشعر بشعورها بأفعالها ولا تشعر غيرها به وهي القوى الموجودة في باقى الاجسام الطبيعية وتسمى طبائج وقوى طبيعية وهذا

٢٠

الشعور يختلف في طبقات هذه القوى بالأقل والأكثر والاضعف والانوى
فيشعر الانسان بأفعاله ويشعوره بها ويشعر بشعوره بها وكذلك في
التضعيف والزيادة صاعدا ومن ذلك علم العلوم ومعرفة المعارف وتفاوت
الاشخاص فيها وكذلك شعور الحيوانات الأخرى تختلف في حدودها بالأقل
والأكثر والاشد والاضعف وبذلك تختلف الحيوانات بالابله والافطن
والاعرف والاجهل والايقظ والاغفل وقد سبق الكلام الوجودى الفصل
الجزئى في الطبيعة والقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية من جهة أفعالها وخواصها
الموجودة في العناصر والمعادن وأنواع النبات والحيوانات واشخاصها وقد بقى
النظر انخاص بها في ذاتها وماهيتها وخواصها التي لها بذاتها لا من جهة علائقها
بالاجسام وحالاتها وموضعه هذا الكتاب .

١٠

وقد كان الذين حدوا النفس من الافدمين قالوا انها كمال اول طبيعى لجسم آلى
وشرحوا ذلك بأن قالوا ان الكالات هي الاشياء التي اذا كانت موجودة
لاشياء اخر وحاصلة لها كانت بها على حال تمام وكال واذا كانت غير موجودة
لها كانت بذلك على حال نقص فتكون النفس عندهم شيئا اذا كان لبدن ما كان
بهذه الصفة اعنى على حال كمال واذا لم يكن كان على حال نقص .

١٥

والكالات منها اولية الحصول والكون لما هي له وليس كونها له عارضا وتابعا
لكون اشياء اخرى ومنها ثانية الكون وعارضة تابعة لكون تلك الاوائل
كالصباح في البيت الذي كونه فيه كون اول وكون ضوئه فيه كون ثان
وتابع لكون الاول وعارض له والنفس^(١) من الكالات البدنية التي كونها فيه
كون اول لا كون ثان ومن الكالات ايضا ماهو صناعى حاصل بفعل الانسان
كالتشكيلات الصناعية ومماثلها ومنها طبيعى غير كائن بفعل الانسان كالالوان
والاشكال الموجودة في اجسام النبات واعضاء الحيوان بل كالات الصادرة
عنها بل كالقوى ومبادئ الافعال الموجودة فيها والنفس من الكالات الطبيعية
لا الصناعية وللابدان استعدادات باحوال مزاجية وشكلية يصلح بها للحلول

٢٠

النفس فيها وتستعد لقبولها ولصدور افعالها عنها وفيها واحوال لا تكون بها كذلك والنفس كمال طبيعي تستعد بالآلة من الابدان على اشكال وامزاج صالحة لذلك لانفس المستعد منها ولذلك يقال عوض قوهم الى ذوحياة بالقوة فيقولون كمال اول طبيعي لجسم ذي حياة بالقوة - وقد سمعت فيما يقال تقدما لقوهم لجسم على قوهم طبيعي حتى يكون قوهم هكذا النفس كمال اول لجسم طبيعي الى وهو اما غلط في النقل واما مقصود به هذا المعنى المذكور لا غير فانه لم يقل طبيعي في الجسم ليميز بذلك عن جسم آخر غير طبيعي كما يظن او يتوهم حيث يقال ان الجسم منه طبيعي ومنه تعليمي فان التعليمي وهى لا وجودي والوجود منه لا يختلف في الجسمية وليس يوجد جسم خال من طبيعة حتى يكون بعض الاجسام طبيعيا وبعضها غير طبيعي .

وقال قوم آخرون من القدماء في حد النفس انها جوهر غير جسامي محرك للبدن ويعنون بغير الجسامي انها ليست بجسم ولا بما هو متقوم في وجوده بالجسم كالاغراض بل له امكان وجود بنفسه مع مفارقة الجسد الا ان القول الاول اعرف واشهر فان الكثير بل الاكثر من الناس يقولون بان للانسان نفسا موجودة لا يعلم هل هي جوهر او عرض وهل هي جسامية او غير جسامية وانما يعلم انها محركة البدن فقط واذا لم يعلموا ذلك فليس يعنونه في تسميتهم وانما يحتاج ان يبين ذلك لهم بالبراهين والحجج .

والقول ان الالفاظ انما يستعملها الناس في مفاوضاتهم كل بحسب ما يعنيه وليس يعنى احد باللفظ ما لا يتصوره ويفهمه بذاته وما من احد يقول نفسي ونفسك في مفاوضة ويشير به الا الى ذاته وحقيقته فانه يقول فرحت نفسي وتأملت نفسي ولا فرق عنده بين ذلك وبين ان يقول فرحت وتأملت وكذلك يقول علمت نفسي وجهلت كما يقول علمت وجهلت بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسي وذاتي وبين ان يقول انا وكما يقولون فيه لشيء نفسه فانما يعنون به حقيقته وذاته وكما يقولون ان نفس البياض يضاد نفس السواد ولا يريدون بذلك

- بذلك ان للبياض نفسا هي غيره وما من احد يعتقد انه شيء ونفسه شيء آخر فانه اذا قال تأملت نفسي ليس يعتقد ان التألم آخر اذا راجع فكره ادنى مراجعة وحقق تصور ما يقوله حتى يفرق بين اختلاف اللفظ واختلاف المعنى ولا يتوهم الاسماء في ترادفها كالتباينة في معانيها باشتراكها في اختلاف السموع فهذا هو المفهوم الحقيقي من قول الناس في مفاوضاتهم من لفظ النفس فان قيلت هذه اللفظة على المفهومين الاولين فانما يقال لصدق حمل كل منهما على هذا المفهوم بحجة وبيان فان الانسان حين يفهم من لفظ النفس هذا المعنى قد يكون بحيث لا يعلم هل النفس هي البدن كله او جزء من اجزائه الباطنة والظاهرة يخالفه لطبعه او عرض في البدن او هل هي جوهر غير جسام في بل اكثرهم يدل بهذه اللفظة ويستعملها في مفاوضته دالة على مفهوم بعينه وهو حينئذ لا ينظر ولا يتفكر في شيء من ذلك الحقيقي ان يكون هذا هو المفهوم الاول من هذه اللفظة اعني لفظة النفس وهي بحسب هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ بينة الوجود فليس احد من الناس محتاجا في اثبات وجود نفسه الى حجة فمن هو الذي يشك في انه موجود حتى يبين له ذلك بحجة وكيف لا ولا شيء عند احد من الناس ايبين من ذلك اعني ايبين من وجود ذاته وكذلك ليس يحتاج ان يبين له ان لغيره من الناس نفسا هي ذاتا هي هويته وانته وان احتاج ان يبين له ماذاته ونفسه الموجودة وما ذات غيره فعلى هذا لا يحتاج ان يدل ويحتاج الا ان هذا يخص النفوس الناطقة للناطقين دون غيرهم من لا يشعر بذاته وبشعوره بذاته من الحيوان والنبات .
- وقد كان القدماء سمو القوي النباتية والحيوانية بأسرها نفوسا لكننا اذا قلنا على علمنا شعرتنا من احوال الحيوان والنبات بمثل ما شعرتنا من احوالنا من جهة ان في تلك الاجسام اشياء هي الاصول في وحدتها باتصال اجزائها بعضها ببعض وبقائها بدهدها وغذائها ونموها وشكلها وباقي افعالها وذلك الاصل هو النفس والجسد وما فيه تابع من حيث هو كذلك لها .

والذي قلناه من التقسيم والتحديد في اول كلامنا احق واولى عند من تأمله بما اورده بعده .

- وقد قال بعض المستقصين في قوله ونظره في ذلك ما اورده ونورده ان من القوى السارية في الاجسام الفعالة فيها ما يفعل افعالها ويحرك على نهج واحد الى جهة واحدة من غير شعور ولا معرفة وهي الطبيعة ومنها ما يحرك الى جهات مختلفة من غير روية ولا معرفة ولا شعور ايضا وهي النفس النباتية ومنها ما يحرك الى جهات مختلفة وعلى انحاء متفننة مع شعور ومعرفة وروية وهي النفس الحيوانية وبعض هذه الاحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث وهي النفس الناطقة الانسانية ومنها ما يفعل ويحرك على سنن واحد ب ارادة متجهة على سنة واحدة لاتعداها مع معرفة وروية وتسمى نفسا سماوية ونحن قد بينا فيما سبق من نظرنا وكلامنا ان القوى الفعالة كلها تفعل افعالها بشعور ومعرفة متميزة بين ما تقصده وتتوخاه وتتوجه اليه وبين ما تتركه وتنصرف عنه ولا يحرك محرك الا في شئ وعن شئ والى شئ ولولا الشعور والتمييز لما كان عنده احدهما بان يكون متروكا واولى منه بان يكون مطلوباً فكل حركة تصدر عن محركها فمن شعور ومعرفة لاحالة واستونينا الكلام في هذا لكن الفرق انما هو في المعرفة وسعتها حتى يكون معها شعور بالشعور ومعرفة بالمعرفة او لا يكون وروية في المعرفة وترداد فيها ومقابلة بين الاشياء المعروفة المدركة المشعورها وذلك هو التفكير الذي يصدر عنه وبحسبه الافعال الثواني عن ثواني مراتب المعرفة والروية وثوائها عن ثوائها وبالجملة مراتب يكون اثرها (١) وصدور الافعال بحسبها كما اشرنا اليه اولاً وسنشرحه ثانياً .

الفصل الثاني

في النفس وما هيها

النفس في عبارة الحكماء بحسب ما قيل اسم مشترك يقال على اصناف من القوى

(١) في - صف - تكرارها وصدورها لافعال .

- الفعالة فيقال نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية ونفس سماوية وشرح كل واحد من مفهوماتها الذي يصلح ان يقال في جواب ما هو بحسب اسمها يحاطف شرح مفهوم الآخر فالنفس النباتية بحسب شرحهم هي التي تفعل في الابدان وبها افعلها المتفنتة بغير معرفة ولا ارادة والحيوانية تفعل افعلها المتفنتة بمعرفة وإرادة والانسانية الناطقة تفعل افعلها المتفنتة بمعرفة وإرادة كالحوانية وتريد عليها بمعرفة المعاني الكلية والقضايا العقلية الحكيمة والنطق الذي هو تعريفها لغيرها ما يريده بالاشارة المقصودة بالروية وبحسب ما حققناه تشترك النفوس في انها قوى فعالة في الابدان وبها محركة لها تختلف بالقوة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز. فالنباتية منها تشعر بافعالها شعورا ما وتعرف مقاصدها التي تتوجه اليها وتتوخاها بمركتها معرفة ما ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها كما قلنا. والحيوانية ١٠ تشعر شعورا اكثر وتعرف معرفة اتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وقفل بحسبها. والانسانية تشعر شعورا اكثر من شعورها وتعرف معرفة اتم فتسح معرفتها الاشياء الكثيرة ولا ضعف المعرفة حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة والاختلاف بينها اختلاف بالجوهر والنوع لا بالاشد والاضعف على ما سنبين ويتبعه ١٥ الاختلاف بينها بالقوة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز فالاسم لها مشترك لامحالة اعنى للنفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الانسانية وسيريك النظر ان اسم مشترك في النفوس الانسانية ايضا وفيه اختلاف بالنوع والجوهر تختلف به نفوس اصناف الناس كاختلاف نفوس انواع الحيوان الذي من جملتهم الناس حتى يكون الاختلاف بين نفوس الناس اختلافا اصليا ٢٠ بالجوهر والنوع ويتبعه اختلاف عرضي بالقوة والضعف والسعة والضيق والقدرة والعجز الى غير ذلك مما سنشرحه من صفات تخص واعراض تلزم فلفظة النفس اذا اردت لها شرحا بحسب عمومها واشتراكها قلت النفس قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الافعال والحركات المختلفة الاوقات

والجهاات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه فنقولنا قوة تعنى به الفاعل الذى ليس بجسم فان الجسم لا يكون فاعلا بجسميته بل بالقوة التى فيه على ما سبق بيانه فالقوة مبدأ الفعل والفعل صادر عن القوة وكل فاعل اما قوة واما ذو قوة وذو القوة يفعل بقوته فالفاعل هو القوة .

وقولنا حالة فى البدن للفرق بين النفس وبين اشياء يأتى ذكرها فيما بعد ليسمونها عقولا فعالة مغارة للجسام وقولنا فى الابدان ولم نقل فى الاجسام والاجساد لاننا نغنى بالبدن الجسم الذى هو مستعد بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته للحلول النفس فيه كما قالوا فى الحد القديم انها كمال اول لجسم آلى فان البدن فى العرف

يجرى مجرى ذلك للنفس فان النفس نفس للبدن والبدن بدن للنفس والنفس المغارة للبدن لا تسمى نفسا وان سميت فكما يسمى البدن المغارق للنفس اعنى الميت

حيوانا وسانا وبدنا وعلى الحقيقة فلا يسمى وهذا هو الذى عنينا حتى يعرفه من يسمعه فيفهمه فان القائل يعنى ما يعنيه بلفظه واذا عرف السامع معناه تم له فهمه عنه وقولنا تفعل فيه وبه للفرق بينها وبين الحرارة مثلا التى تفعل فى البدن ولا تفعل به اى لا تتخذ آلة لفعلها كاليد والرجل للنفس فى البدن وقولنا

ما تصدر عنه من الاعمال والحركات لان الاعمال والحركات الارادية تصدر عن اجزاء النبات واعضاء الحيوانات وصدورها الاول الحقيقى انما

هو عن النفوس وبها كالفلم يكتب والانسان السكتب به وقولنا المختلفة الاوقات والجهاات لفرق بينها وبين الطبيعة التى انما لها وحركاتها فى كل وقت عمل سنن واحد والى جهة واحدة وقولنا بشعور ومعرفة مميزة معينة

لها بحسبها تعنى به ان القاصد التارك لجهة دون جهة والفاعل فى وقت دون وقت يشعر ويعرف الفرق بين المقصود والمتروك من الجهتين والفعل فيه هذا دون هذا من الوقتين والحالتين الوقتيتين فان الاوقات من الزمان على ما سبق فيه الكلام مقيز بمتجددات الحوادث من الاحوال وقولنا يحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه لم يقل على انه فصل مميز فى الحد بل معنى

مكمل لحقيقة المحدود ووصافه الذاتية فإن النفس هي التي تخص الشخص بصورته النوعية وتبلغه كما له منها وتحفظه عليه حتى يبقى على ما هو مدة طويلة او قصيرة او ايدا وتخرج بذلك الامراض المفسدة وما يقال من الارواح الداخلة على الابدان التي تفعل فيها افعالا مفسدة لها وتعارض النفوس في تحصيل كما لها وحفظه لها عن هذا الحد فهذا الحد بحسب المعرفة وتسمية بحسب الحد • وحد بحسب التسمية ومعرفة بحسب الحد على ما قلنا في الحد ود للنفس المقولة باشتراك الاسم على النفوس الثباتية والخييرية والانسانية فاذا اريد التخصيص قيل في النباية قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الافعال والحركات المختلفة الاوقات والجهات بشمور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كما له النوعي وتحفظه عليه من غير ارادة وروية وقيل في النفس الجوانية كذلك ١٠ ايضا مع ارادة وروية وقيل في النفس الانسانية كذلك ايضا مع (سعة المعرفة بمعرفة المعرفة والروية حتى يفصل للنطق الذي هو -) تعريفها لغيرها ما تريد بما تعرف وهو الذي عناه القدماء بقولهم لنفس الانسان ناطقة وارادوا به لا انطق بالفعل حتى يخرج الاخرس والثائم عن معنى الانسانية بل القدرة على ذلك الوجود في الاخرس والثائم والمرضى وهذا القول في النفس الانسانية ايضا كالقول في ١٥ النفس الكلية شرح اسم مشترك لثلاث مختلفة الجواهر كما سيعلم الا انه من جملة ما يسمونه رسما لاحدا وهو شرح الاسم بحسب المعرفة العامة منه الموجبة للتسمية بالاسم الواحد الجامع لمعانيه المختلفة الحقائق فاما ان النفوس كلها او بعضها جواهر او اعراض واثي الجواهر واثي الاعراض فليس من جملة الحد لأن الذي يسمى نفسا انما سماها بحسب ما قلنا من قبل ان يعرف انها جوهر او عرض واثي جوهر ٢٠ واثي عرض وعنى بحسب ما سمى والحد فهو ذلك المعنى وما لم يدخل في الحد الذي بحسب الاسم مما يدخل في الحد الذي بحسب الذات والحقيقة فهو الذي يطلب بالبرهان ويستقصى فيه النظر وله البيان .

فاما معرفة الانسان الاولى بنفسه فانها معرفة لا تدخل فيما تضمنه هذا الحد بل

معرفة بغير تمييز على ان الاكتناه بها اشد والتحقيق لها اكثر والمعرفة بها اقدم
 فان معرفة الانسان بنفسه التي هي ذاته وهويته تتقدم على معرفته بكلمة يعرفه فانك
 لو فرضت انسانا خلا بنفسه عن كل مرئى ومسموع ومدرك من المدرجات لقد
 كان شعوره بنفسه له موجودا وعنده حاضرا (١) لا يغيب عنه وفي كل فعل يفعله
 الانسان يشعر بنفسه معه ويدل بلفظه عليها مع دلالة عليه حيث يقول فعلت وصنعت
 وعلمت وجهلت وارادت وكرهت فهذه الاء المضمومة في اللغة العربية في
 اللفظ يدل على ذاته ومن ذلك يترقى في الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالاء
 المفتوحة مع اناله حيث يقول له فعلت وصنعت فشعور الانسان بنفسه يتقدم على
 شعوره بغيره ومعرفة الائمة بها تتأخر عن معرفته باكثر الاشياء والحد الذي
 هو شرح الاسم هو بحسب المعرفة الاولى المتداولة بين المسمين من الجاهل
 والعلماء واذا ارتقى الانسان في معرفته قليلا عرف بدائل انظر اولافا ولا من
 نفسه معرفة بعد معرفة فاوّل ذلك حيث يرى (جسمه-صغيرا وكبيرا مهزولا
 وصميما ويرى انه هو هو في كاتى الحالتين فيعلم ان نفسه غير جسمه الذي يرى ثم قد
 يقطع منه عضوا ويعلم انه هو هو فيعلم ان العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته
 التي يشعر بها ويقس على مثله في كل عضوا ايضا فانه يجد مثل العضوا الآخر عظم
 ولحما وعصبا وعرقا وغير ذلك من الاجزاء المشتركة للاعضاء فيكون كلما يعرفه
 من ذاته بعد الانية المطلقة والهوية التي ما هيها غير محققة بنظر علمي ودليل
 برهاني كما نشرع فيه من بعد .

الفصل الثالث

في تعديل الافعال

النفسانية ونسبتها الى القوى

الافعال النفسانية اذا اعتبرتها في ذوات النفوس الكيانية وجدت اكثرها عددا
 ونفسا ما يوجد في الانسان فانها فيه اكثر مما في النبات وما في الحيوان واولها
 افعال التوليد انكاثن بتغيير مادته الزرع بالاحالة والتمزيج وتصريف ذلك في

- التنمية مع احكام التخليق والتشكيل الموافق فيما يحتاج اليه من صدور الافعال عنه وفيه حتى يبلغ اشده وما تقصده الحكمة في حده وهذا الفعل انما يتم في المادة الزرعية باستمداد الغذاء من الاجسام الموافقة وحالته الى طبيعتها واختلاطه بها في التجاوب والمسام التي تحدتها القوة المغذية فيها لتزيد فيها زيادة يكون بها الماء مع تفصيلها الى امزجة مختلفة ونوزيعها على الاعضاء بحسب اختلاف امزجتها وطبائعها وذلك من دم الطمث الذي يأتيه من كبدها للغذاء حتى ينتهي الى الحد الذي يصلح معه للخروج الى فضاء الهواء من الاحشاء ثم حيثئذ ينتدى بالبن الام فيكون هو اول ما يدخل الفم من الغذاء واعضاؤه مرتبة في تجاورها على تناسب في امزجتها حتى نصير احالة الغذاء في كل عضو مقربة له الى ما يراد من احالته في العضو الذي يليه كالفم للعدة والمعدة للامعاء ١٥ فينتفع كل عضو بما يفعله في غذائه بالذات وينتفع العضو الذي يليه بمنفعة بالعرض من جهة كل عضو من الاعضاء وهي مقصودة بالذات من جهة الفاعل الواحد الدبر لسائر الاعضاء من حيث ينتدى الغذاء الى حيث ينتهى ويتم بافعال الجذب للواصل والامساك له ريثما يتم الفعل فيه وتتميز الخلاصة من الفضل منه ودفع الفضل عن كل عضو الى ما يليه حتى ينتهى الى الفضل الذي لا منفعة فيه فيبقى المنتدى بالغذاء حيث يخلف عليه عوض ما يحل عنه وينمو بزيادته عليه فاذا بلغ ذلك نبعه افعال التوليد وهو ما قد اعدت له آلات تقتطع من الغذاء شطرا وتهيبه منه مادة يتكون منها شخص آخر كما هي موجودة في الذكور والاناث فهذه الانواع المادية من الافعال الحيوانية والانسانية وقد ذكرت فيما سلف بشرح مستقصى وعرف منها افعال الطبيعة وافعال النفس ٢٠ كل على حدته ومجتمعها .

ومنها افعال التحريك الارادى التابع للاختيار والروية على اختلاف اصنافها واختلاف ذلك في الاعضاء باختلاف امزجتها واشكالها واوراؤها كالاعصاب والمضلات والاعضاء المتحركة بها ومنها الافعال الادراكية الحسية التي

تختص بالآلات الظاهرة المرئية وهي الابصار والسمع والشم والذوق واللمس
وصنف الإدراكات التي تسمى ذهنية وقد صنفنا إلى عدة أصناف أولها ما نجده
من تمثل المحسوسات عندنا بعد غيبة اشخاصها المحسوسة عنا حتى نراها كما نراها
بالعين ولا نراها بالعين ونسميها بالآلة السمع ونلمسها ولا ندركها آلة اللمس
ونشمها ونذوقها وهي غائبة عن آلتى الشم والذوق كما إذا ذكرنا شخص
نعرفه يتمثل حاضرا في مكان وبهيئة وشكل ولا نجده إذا طليناه بفعل واتصال
كما نجده إذا إدركناه بالحواس الظاهرة .

وتدقيل ان تمثل هذه الصور عندنا ولنا انما يكون بانتمناش هيئتها المحسوسة
كاشكلها والوانها مجردة عن موادها المتحيزة بذواتها في جزء من اجسامنا هو
الروح المحصور في بعض الدماغ على ما قلنا تنولى ادراكها فيه قوة غير التي
تنولى الادراك باحد الحواس الظاهرة بل هي قابلة لما يؤدى به كل واحد من تلك
برسم هيئة المحسوسة على تجريداتها في تلك الروح وتلك الروح محل لتلك القوى
فالذى يرسم فيها حاضر عند هذه القوة .

واستدلوا على ذلك بان مرض الجزء المقدم من الدماغ وفساد حاله مؤد الى
بطالان هذا الفعل واختلاله حتى ينقص او يتشوش فيتمثل للانسان اشباح
حاضرة يظن انه يدركها بحسه الظاهر ومنها حفظ هذه المثل كأنها مخزونة
عندنا نستحضرها متى شئنا فنذكرها بعد ما كانت غائبة عن اذهاننا ويتوقف
ذلك على رويتنا ومشيتنا فما ذلك الا لانها تكون موجودة لالكن لا بحيث
تدركها ولا غائبة عما حتى نستأنف تحصيلها كما حصلناه اولامن الحواس الظاهرة
فهى اذا موجودة لنا لا بحيث تدركها فيه حتى نستعيد لها الى حيث تدركها فيه

متى شئنا والفعل الاول يسمى حسا مشتركا والثاني يسمى تخيلا وحفظا ومنها
التصرف في هذه الإدراكات المذهنية بتركيب مفرداتها وتفصيل مركباتها
كالمثال ان تمثل اتسا فارأسه رأس فرس او صورة هي نصف شكل انسان او غيره
من التمثيلات فتؤلف من ذلك امثالا مما لم نجده بالتصرف في المثل الوجودية
فيكون

فيكون ذلك منا فبالاراديا ايضا انستحضر به ما تريد التصرف فيه من هذه متى شئت
وننتقل منه الى غيره وتسمى هذا الفعل تفكرا ومنها ادراك اشياء غير محسوسة
موجودة في المحسوسات كالمداواة والصداقة والمحبة والبغضاء فانها لما لم تكن
آلة من آلات الحس لاسمع ولابصر ولاذوق ولاشم ولالمس وبها نحن انشاة
على ولدها وتنفر من مفترسها وان لم تكن رأته قط مفترسها اوثيرها ويسمى
هذا الادراك ادراكا وهميا .

ومنها حفظ هذه المدركات الوهمية وتذكرها وقد قيل ان الفعل الفكري بالروح
اندى في البطن الاوسط من الدماغ ويشركه فيه الوهمي وان الحفظ والتذكر
آله الروح الذي في البطن الاوسط من الدماغ .

- ١٠ ومنها الحكم في المعاني بالصدق والكذب والامكان والوجوب ونصور
الكليات المنسوبة الى كثيرين والقول بالاشياء التي لم تكنها الحواس ولم يتعلق
وجودها بما تناله الحواس والحكم بمقتضى هذه المعاني في الافعال التنبؤية
والسياسية الواجب فعلها وتقديرها بحسب الحاجات والدواعي الجزئية وبذلك
تم الصناعات المؤدية الى معان واعراض حكيم او تصورية ومجموع هذه
الافعال يسمى افعالا عقلية وعملية ولنا ان نكثر هذه الافعال الى حديثين
على هذا في التصنيف وان نختصره ونختصره فيما هو اقل عددا من هذه الاصناف
لكننا اوردناه كما اورد حتى يعتبر ما قيل فيه بنسبته الى النفس وقواها فقد ثبتت
على تصنيف وتعيد لم يحتج عليه بحجة صريحة ولا مضرة مما يعتمد عليه ويرد
الاحتجاج البرهاني اليه وذلك انهم عددها على التصنيف المذكور وقالوا ان
لكل صنف منها مبدءا يخصه وقوة هي فاعلته واحتجوا على بعضها في الخصوص
٢٠ بحجج هي هذه قالوا ان التنفيذية على سبيل الجملة تتولاها قوة بسمونها القوة
الناذية والافعال التي تتم التنفيذية بها من الجذب والامساك للجذب وتغيره
ودفع فضله تتولى كل واحد منها قوة حتى تكون جاذبة وماسكة ومغيرة ودافعة
وهذه الاربعة خادمة لتلك الاولى وان الغويكون بقوة غير هذه الخمس تبطل عند انتهاء

النمو وتبقى الغازية وخد مها وان التواليد ايضا يكون بقوة اخرى وهى نوعان
ذكورية وانوثة وتخدمها قوة مغيرة غير المغيرة فى التنفيذ لان تلك تحيل المادة
الى مشابة العضو المنتدى وهذه تحيل المادة الى مزاج خاص بعضوهم
الاعضاء وتلك تشبه باصول جواهر الاعضاء وهذه تغير المادة الزرعية الى طبيعة
نلك الجواهر من الاعضاء لاعلى سبيل تشبه بشئ يزيد عليه كما فى التغذية وتخدم
المواد مع هذه القوة قوة اخرى تسمى مصورة تشكل الاعضاء وتصور البدن
بتقديرها وتشكيلها فتكون هذه جملة القوى المتعلقة بتدبير المادة البدنية وترأسها كلها
نفس نباتية توجد فى الحيوان كما توجد فى النبات .

وبعض يقول ان النفس النباتية هى مجموع هذه القوى ويسمونها نفسا ارضية
ونفسا طبيعية قالوا ان لكل حركة ارادية مبدأ يخصها فى الشخص الواحد
نقالوا ان لكل حركة من حركات الاعضاء مبدأ وقوة موجودة فى العضلة التى
تختص بتلك الحركة فتكون على هذا الرأى القوى المحركة فى الشخص الواحد
من اشخاص الناس خمس مائة سبعة وعشرين مبدأ عدد العضل المحسوسة
فى البدن وجعلوها كلها مرؤسة لقوة واحدة هى عندهم الحركة الارادية وعنها
يصدر الامر بالتحريك الى واحدة واحدة منها واضافوا اليها قوتين قالوا انها
تبعثان على التحريك والاولى تفعله (يعنى التحريك) (واحدى الباعثين تبعث
على طلب المشتهى وتسمى قوة شهوانية والاخرى تبعث على الهرب من المؤذى
والحركة اليه بالاذى وتسمى قوة غضبية .

ولذلك قالوا ان لكل ادراك حسي مبدأ وقوة تخصه فالحواس الظاهرة خمس
قوى واستدرك عليهم مستدرك لخمها ثمانية فقال ان لاس اربع قوى واحدة
تفرق بين الحار والبارد واخرى تفرق بين الصلب واللين واخرى تفرق بين
الحسن والامس واخرى تفرق بين الرطب واليابس والعجب انه كيف لم يجعل
للذوق ايضا عدة قوى تفرق بين مروحا وحامض وحريف وللبصر بين ابصر
واخضر واحمر واصفر وغيرها لكنه اقتنع فى الاستدراك بهذا وان لكل فعل

على ما رتبوه من الإدراكات الذهنية مبدأ يخصه فالحس المشترك قوة وحفظ ما متصوره هذه القوة قوة أخرى ويسمون الأولى حاساً مشتركاً والعجب انهم لم يكتفوا بتكثير مدركاته والثانية تسمى خيالية أولى وللتخيل الذي رتبوه فعلاً ثالثاً قوة خاصة تسمى متخيلة ومفكرة وكذلك قوة وهية وقوة حافظة ذاكرة للأني .

ومنهم من قال بقوتين حافظتين وذاكرة وجعلوا لمجموع هذه القوي المدركة والحركة رئيساً واحداً يسمونه نفساً حيوانية .

ويقول بعضهم انه هو القوة الوهية المصرفة لسايرها وبعضهم يجعلها اسماً لمجموعها كما قال في الاولى .

- ١٠ واما الافعال العقلية فقسموها على قوتين عقلية نظرية وهي محصلة الآراء والمعاني الكلية وعقلية عملية وهي مقدرة الافعال الجزئية ومصرفتها بحسب النيات والمقاصد النظرية وما فننوها وكثروها كما كثروا غيرها مع كثرة افعالها وجعلوا لها رئيساً ومبدأ هو في البدن الانساني رئيس الرؤساء يسمى نفساً باطنة وعقلاً حيولانياً وفي الاكثر انما يشيرون بهذا الاسم الى مجموع القوتين كما قيل في غيرهما وهذه هي النفس الانسانية .

- ١٠ ويقول بعضهم ان ساير القوي الاخرى التي نسبت الى النباتية والحيوانية هي لوازم هذه ومعلولاتها وخدمتها في تصرفاتها والذي صرحوا به من الحجج في تكثير هذه القوي هو ما احتجوا به على ان الخيالية الاولى هي حافظه الصور المحسوسة من المدركات الذهنية غير الحس المشترك الذي هو مدرك الصور منها فانهم قالوا ان المدرك فينا لهذه لو كان حافظها يكونها عنده وفيه لقد كان ما دام حافظاً يكون ايضاً مدركاً ملاحظاً ونقول بانها محفوظة عندنا لا سترجا عنا ملاحظتها بعد غيبتها عنا من غير ان نعاود ادراكها من خارج فما ذاك الا لأنها كانت عندنا محفوظة غير ملحوظة ولان الادراك هو حصول المعنى المدرك للشيء المدرك فلو انها حاصلة للقوة الملاحظة لادركتها فاذا هي

عندنا محفوظة لكونها عند قوة اخرى تحفظ ولا تدرك كما ان الاولى تدرك ولا تحفظ . وبمثل هذا الاحتجاج يحتاجون على ان حافظ المعانى الحسية التى هي عندهم اقوة الحافظة الذاكرة غير مدركتها التى هي القوة الروحية . واحتجوا على ان اقوة الفاذية غير القوة النامية لان تلك تبطل فى وسط العمر والنمائية تبقى الى آخره .

فاترض وقيل لعلها واحدة وما دام البدن صغيرا يورد ما تفضل عن حاجته فيزيد وينمو ويكثر التحلل مع عظمه وهلم جرا حتى يساوى ما يرد من الغذاء فيقف حينئذ ولا ينمو وينقص الغذاء بضعف القوى فيصير اقل من المتحلل حتى يفنى فالاولان الانسان عند بطلان ناميته يسمن ولا ينمو زيادة الغذاء واحتجوا على ان القوة المنيرة غير الحاذبة وغير الماسكة والدافعة لما ينجذب الى الاعضاء الظاهرة من الغذاء ويتمسك فيها وتندفع فضلاته ولا تتغير الى مشابهة الاعضاء كما يكون فى الورم والنهيج الذى يكون لضعف القوة المنيرة وعلى ان القوة المولدة غير شئ من هذه فان هذه توجد فى غير البائنين من الصبيان ولا توجد فيه المولدة وما صرحوا باحتجاج على باقى ما كتروه من القوى فلعلهم قنعوا بقياسه على هذا وعائنا ان تتمحل كما لمحتج ان يحجج به فى ذلك ثم نطلب الحق برده ما يبطل واثبات ما يثبت .

الفصل الرابع

فى تمحل ما يمكن من الحجج لما ذكر من القوى

وتتبعها وتحقيق النظر فيها .

ومما هو حقيقى بان يقال فى هذه الحجج ان القوى الطبيعية المذكورة غير القوى الادراكية ولولا ذلك لعدكنا نشعر بما يحدث فى ابداننا من استحداثات الغذاء وسركانه اولا فاولا لان القوى الفاعلة لذلك تدركه اذا كان ذلك من شأنها لا محالة والمعهود المشهور بخلاف هذا وما من احد يشعر بتغير الغذاء فى معدته فى اكثر الاحوال فكيف ان يشعر بكيفية ذلك التغير فكيف بالذى فى الكبد

بل وبالنزق في العروق على كثرتها والذي في واحد واحد من الاعضاء الظاهرة وكان يلزم من هذا ان نشعر بجوء جزء من ابداننا التي تنصرف قواها في تغذيتها كالعروق والاعصاب والاعشى والرباطات حتى لا ينحني علينا شيء من اوضاعها ولا من اشكاها ومنافعها وكنا نستغنى عن تعب التشريح وما نعرفه منه بالحدس والتجربة فهذه حجة بالغة (١) في ان القوى الطبيعية غير القوى الادراكية ولعلمهم يقولون لكن القوى ذوات بسيطة والذات البسيطة واحدة الحقيقة فلا يلزمها من حيث هي تلك الذات الواحدة الافعل واحد فبايدى الافعال الكثيرة هي على ما قيل قوى كثيرة بحسبها .

- وما يوشك ان يقال في ذلك ويعتقد هو أن القوى الطبيعية موجودة بأسرها في النبات وهو خال من القوى الحساسة والمتحركة بارادة والقوى المتحركة بارادة والحساسة مع القوى الطبيعية واكثر القوى الذهنية موجودة في الحيوانات غير العاطفة وليس يوجد فيها ما للانسان من الافعال النطقية وكثير من الحيوانات يعدم بعض هذه القوى ايضا كما عدم من الخلد البصر واصناف من الحيات السمع وكثير من الحشرات اكثر الحواس ما خلا الالذوق فيما يحس (٢) ويظن والقوة الوهمية معدومة لا محالة في اكثر الحيوانات التي تتولد ولا تتوالد كالقراش يعيش النار لاضاءتها ونورها فيلتي نفسه اليها وينأذى بحرها فيتباعد عنها بعدئذ عه له ثم يعود اليها مرة ثانية تاسيا لما آله منها ولا يزال كذلك حتى يحترق فما ذاك الا لأنه لم يحفظ معنى ولا صورة ولا يتذكر وما لا يحفظ فلا تنصرف في المحفوظ كما قيل ولا تنصرف عنده ولا ما فيه وبه تنصرف فليس له القوة المتخيلة ولا الوهمية المذكورتان وكثير من القوى انذهنية كذلك ايضا فعدم بعضها في البعض ووجوده في البعض الآخر دليل موثوق به على ان الموجود منها في شخص غير اعدوم فيه فاذا اردنا اعتبار هذه الحجج ابتداءنا بانعامه منها وهي القائمة بأن القوى ذوات بسيطة كل واحد منها واحد الحقيقة والذات لا يصدر عنه الافعل واحد واعتبارها بأن يقال ان الواحد اما واحد

بالجنس او بالصنف والمشابهة او واحد بالنوع او واحد بالعدد فان عني بذلك ان القوة واحدة بالجنس والواحد بالجنس لا يلزمه الاقل واحد بالجنس او واحدة بالنوع ولا يلزمها الاقل واحد بالنوع والمشاكلة او واحد بالمشابهة ولا يلزمها الا افعال متشابهة لزم الاستمرار على مذهب الاحتجاج قتيلا وكذا الواحد منها بالعدد لا يلزمه الاقل واحد بالعدد وقد اعتقد هذا قوم فقالوا ان كل فعل يحدده ويبطل نحن قوة تحدث في الشخص وتبطل مع بطلانه .

فأما الجملة على ان القوى الفاعلة فيها لا تحدث وتبطل مع الافعال الحادثة الباطنة فهي ما يشعر كل مثابه من ذاته انه هو الذي فعل امس كذا والذي يفعل الآن كذا شعورا لا يشك فيه من تأمله باعتبار صادق من ذاته وهو اصدق من الاعتبار

الحمي الذي تقصر فيه الآلات والوسائط واذا صبح ان الافعال المتكررة بالعدد

ليست عن قوى متكررة بالعدد بطل استمرار هذه الجملة لثلاثة بتكرار القوى لتكثر الأفعال فكما لم يجب في المتكرر في العدد من الافعال ان يكون عن قوى

متكررة بالعدد وكذلك لا يجب في الافعال المتكررة بالنوع ان تكون عن قوى

متكررة بالانواع بل ولا الاعداد (١) فان تفكرت في ثل فقابل ان تكثر الافعال

بالعدد عن القوة الواحدة ليس بذاتها ومقتضى وحدتها بل للدواعي والصوارف

الطارئة في الاوقات المختلفة - قيل وكذلك تكثر الافعال بالنوع عن القوة

الواحدة بالعدد يكون لتكثر الدواعي والصوارف ايضا فانه موجود في الافعال

المتكررة بالنوع ومع هذا فلم نرهم استمروا في تصنيف الافعال على التكرير

(١) بها مشي سيع - حاشية منقولة عن حاشية نسخة النقل - قلت في هذا الموضوع ،

فيلزم ان لا يصدق القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وذلك بخلاف

الذي نقرر الامر عليه في بداية الخلق في الالهيات فقال ادام الله ظله، احكم النظر

الآن ان حضرك الشك فتشكك وان حصل لك اليقين فهيننا لك واذا وصلت الى

هناك فافتوح غير ما يؤثر فيها .

النوعى المحقق حتى رتبوا تصنيف القوى كذلك ايضا ولا اظهر واوجه التحقيق فيه ونحن لا بطلنا له نستثنى عن استقصاء ذلك فيه فنقل بركة التعجب .

واما الاحتجاجات الأخرى فمنها الثالثة ان القوى الادراكية غير القوى الطبيعية لاننا لو كنا ننصرف في الغذاء وتدبيره في اعضاءنا بالقوى الدركة لقد

كنا ندرك ما نفعله من ذلك وما يفعل فيه وبه ذلك من الاعضاء من حيث تباشره ٥
بالفعل فيتبعها ومناقضتها تكون بتأمل الادراك والشعور به وحال المدرك في ذلك ، فنقول انما كان يصح لنا المعرفة والحكم بادراك افعالنا الطبيعية في اعضاءنا الجزئية بان ندرك جميع ذلك بتفصيل وتميز (١) ثم نستثني بعد الادراك بملاحظة ثم نحفظه بعد الملاحظة ثم نذكره بعد الحفظ فنحكم به عند الرجعة لكل ادراك

لا يكون كذلك فهو بما لا يصح الحكم به وهذه الافعال فنحن نعلم امتناع ذلك ١٠
علينا فيها ، اما اولاً فلان تمييزها وتفصيل بعضها عن بعض مما لا يمكن فيها بوجه لأنها متصلة على استمرار لا انقطاع له ولا حد فيه في الحركة المكانية والاستحالية والحية فان الغذاء يستمر على سنن الحركة المتصلة في المكان والاستحالة معاً من حيث

يرد المعدة الى ان يلتصق بالاعضاء ، منه ما يلتصق ويتبدد منه ما يتبدد وينفصل منه ما ينفصل ويتحلل ما يتحلل على اتصال متشابه غير متميز من حيث يصير ١٥
كيلوسا الى ان يصير لحماً وعظماً واذا استمر في حركته المكانية والاستحالية على نسبة متشابهة فنجد أي حد منه يتميز وينفصل حتى يتصور ويعرف ويشعر به وقس على ذلك بشواهد من افعالك اللفظية وادراكاتك المشهورة ترى

انك لا تشعر ببصرك ولا تعرف تغير ما تتشابه حالاته وتستمر تغيره ما لم تكن في حركته وقته او طرفة او سرعة وبطل أو تستثبت منه حالاً سبقت في ذهرك ٢٠
فتقابلها بحال أخرى مخالفة لها تدركها فيه فان (٢) الشمس في حركتها لا يشعر بها من استمرار على مشاهدتها وتأملها حتى يستثبت موضعاً معيناً ما يدرك فيه حركتها فيحفظه ويتذكره بعد مدة تمتد ومسافة طويلة تنقطع بقياس فيها الموضع الذي

(١) س - مفصلاً ميزاً (٢) س - فان حركة الشمس لا يشعر

استثنيته وحفظه وتذكره الى الموضوع الذى عينه ثانيا ما وصل اليه المتحرك فيجد الفرق بين الوضعين ويشعر بالحركة من احدهما الى الآخر شعورا معقولا لا محسوسا وكما يقيس الاظلال بالمقاييس وما يتخذ من الآلات المميزة لما تشابه من ذلك على الاستمرار في المسافة المتشابهة اتي لا تختلف حدودها وأجزاءها بأشياء فيها يتميز بها بعضها عن بعض عند الدرك بل بالقياس الى غيرها كالأفق ومسامية الرأس والبعد والقرب منها او بدليل الآلات من الشماعات والاظلال التي تدل على الحركة دلالة عقلية لا يميزها حسه في الفلك لولاها فان كانت الحركة لسرعتها حقيقة بأن تشعر بقطعها الكثير في المدة القصيرة فكيف بالحركة البطيئة التي يكون منها اليسير في طویل الزمان وكذلك تجد فيها يشعر به الانسان من الأمراض والآلام فانها اذا وردت عليه بتدرج لم يشعر بها ولم يتألم منها واذا ورد عليه منها ما له قدر محسوس بفترة شعر به وتألم منه .

والأطباء يقولون ان الألم هو تجديد حال خارجة عن الطبع بفترة (١) في زمن قصير وانما ذلك لأن الانسان لا يشعر بالقليل لقلته ولا يدرك الصغير لصغره وما يرد على التدرج يرد منه اليسير بعد اليسير فلا يدرك يسيرا منها فاذا لم يدرك واحدا واحدا لم يدرك المجموع لانه انما يدرك منه في كل وقت مباينته وكل وارد من الحال (يسير المباينة للحال السابقة ويصير في كل وقت الوارد - ٢) في جملة السابق ويرد اللاحق على الجملة فيكون كذلك في قلة المباينة فلا يشعر به فكيف في المتجدد المنقضى الذي لا يدرك سابقه لانه مضى ولا لاحقه لانه ما جاء بعد وحاضره في كل وقت اوق كل متقارب من الزمان يسير جدا بل المستمر على سنن التدرج لا يعين منه قدر الزائد والنقص في وقت اذ لا يقر له حد محد ودبل هو على استمرار التجدد والتصرم فهذا في الادراك وهو في الاستثبات اصعب لانه بعد الادراك حيث يقر للدرك على ما يدركه زمانا يستثبته فيه ويرى الذهن يضيق عند ازدحام الادراكات عليه عن الشعور بادراكها فكيف بادراك اشياء كثيرة

- منها فكيف ان يستثبتا اوشيثا منها وهذه الافعال التي تتعلق بالغذاء والهاء افعال كثيرة في كثير من الاعضاء هي في الزمان الواحد معا وفي النتائج على اتصال لا فترة فيه للشعور بالادراك فكيف لاستثبات المدرك فكيف يحفظ ما يستثبت فكيف يتذكر ما يحفظ لان اللاحق منها يشتمل عن السابق او خا طبع انسان خطأ با متصلا حيثما غا مض المعنى لأشكل عليك فهم ما يقوله بل استثبات قوله • فكيف ان نتأمل معناه وتحفظه حتى يتلوه ما بعده فكيف واو خا طبع معه آخر ولم يكن التفاتك اليه عندك اولى من التفاتك الى الاول ولا الاول (١) منه فكيف فجا هو اكثر من ذلك اتصلا واشد خفاء وازدحا ما قلنا لانعلم بمعرفتنا بهذه الاحوال دليل على انا لا نذكرها بل على انا لا نستثبتها ولا نتوقف عليها في الادراك اما للذهول عن بعضها البعض مما يتاوه او يزاحمه اولكونها على ١٠ التدرج الخفي او لجمع ذلك .

- تأمل حال السكران والمريض با خنلاط الذهن والنسيان كيف يفعل ما لا يعلم - به ولا يدرك ذلك على ان فاعلها في ابداننا غير نا اي غير النفس التي هي ذات الواحد منا وهويته من القوى التي يقال انا نذكر ونتحرك بالارادة بها او غيرها وفيما يأتي ما يزيدك بهذا علما . ١٥

- واما القول والاعتبار بوجود هذه الافعال وصدورها عن اشخاص دون اشخاص من انواع دون غيرها من النباتات والحيوان وان القوة على ذلك الفعل موجودة فيما هو صا در عنه غير موجودة فيما لا يصدر عنه فغير موقوف به ايضا ولا هي مما يقطع بها فا نا تعلم ان الأعشى بل المعصوب العين ليس لا يبصر لفقدان القوة الباصرة بل فقد الآلة اولما نفي مانع الآلة عن فعلها فكذلك قد يجوز أن يكون المانع في بعض الاشخاص من بعض الافعال دون بعض عدم الاستعداد في ذلك الشخص او في ذلك النوع لاعدم القوة او ما نيينه فيما بعد مما اشارت اليه القسمة المتقدمة للقوى وهو كون النفس التي لذلك النوع غير النفس التي لهذا فهي تقوى وتندر على بعض الافعال دون بعضها . ٢٠

واما ما قيل من اننا نحفظ ما لا ندركه في وقت حفظنا حتى نستعيده (لا هو فيها يشبه بان يكون الامر - ١) من خارج بل من اذها ننا فنلحظه مدركا بالندكر والاستدلال من ذلك على ان فينا قوة حافظة غير مدركة ومدركة غير حافظة فلا يلزم لأن الذهول والاشتغال بشأن عن شأن يوجب هذا ونجا يأتي من القول يتم رده وبطلانه .

ونكتفي الآن مع ما قيل في رد هذا القول بتكثر القوى ومناثرة بعضها بعضا بأننا نشعر من انفسنا شعورا محققا ان الواحد منا هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويتفكر ويذكر ويتذكر ويشتهي ويكره ويرضى ويغضب وان ذاته وانته واحدة هي هي في كل فعل لاغيرية فيها فان الاعيان المتعددة لاوحدة لها في انفسها وشيئان لا يكونان بالذات شيئا واحدا بل في حالة تشابههما وصفة تجمعهما ١٠ والقول بذلك اعني بوحدة الكثيرين والاعيان انما هو غفلة من ثائله وتجزي في قوله وغلط وتحريف في تفهم ما يقال له واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد مناهي ذاته الواحدة التي تشعر بها وان كانت فانما تكون واحدة منها واذا كانت فتلك الأخران كانت هي التي تفعل فالفاعل غيرها فان القوة الباصرة اذا كانت هي التي تبصر وهي غيري اعني ١٥ غير نفسي وذاتي فغيري الذي ابصر لا انا وانا اشعر واعرف واعلم علما يقينيا صادقا اني ابصر واسمع واقول وافعل وان كانت تبصر معي وابصر معها كل على انفراد وقائم في فعله بذاته فلا حاجة لي اليها ونحن انما نشعر ونقول بأبصارنا لا بأبصار غيرنا وكل آخر بالعدد غير وان كانت تبصر وتنقل الى المبصر وابصره بها وفيها فلا يخلو أن ينقل ما ابصرته بمحصوله فيها أولا وانتقاله الى منها فهي آلة ٢٠ قابلة لا فاعلة فهي محل لا بصاري وهيولى لا قوة فاعلة اولاشعورلى بفعلها ولا فرق في ذلك عندي بين ان تنقل المدرك الى فلا تدركه او تنقله مع انها تدركه او ادركه انا فيها فيكون الباصر الذي اعرفه واشعر به على سائر الاقسام هو أنا اعني نفسي التي هي ذاتي وهويتي وما سواها اما حامل واما موصل كالعين والروح التي

فيها وليس هذه قوة باصرة فأننى لا انتفع بأبصارها بل بقيوها واتصالها وما يقال من انها هى التى اختصت الآلة التى هى العين والروح الباصر بالأبصار مقبول وليس هو المفهوم من قولنا قوة باصرة بل تكون القوة الباصرة حينئذ هى النفس الاولى وكذلك يقال فى التفكير والتذكر وغيرها ولا يلزم ما قيل فى تكثر الذوات الفعالة والقوى .

الفصل الخامس

فى اشباع القول فى هذا المعنى وتلخيصه

- وزيد هذا المعنى بياناً وفيه نظراً فنقول ان المبدأ الذى يصدر عنه فى اجسامنا ما يصدر من الافعال لو كان قوى متعددة لقد كانت كل واحدة منها لانها غير الاخرى يكون الشعور والمعرفة التى للانسان بذاته الواحدة يتناول واحدة منها ١٠ على افرادها دون الباقية وحينئذ ان كان بعضها يشعر ببعض فتشعر وكل واحدة منها بالآخرى لا يكون شعوراً شياً بذاته بل بغيره وان كان كل واحد منها يشعر بذاته فليس هو شاعراً بغيره من حيث هو شاعراً بذاته فكيف وهو يشعر بشعوره بذاته وانه غير شعوره بالآخرى ومعلوم ان الانسان يشعر مع شعوره بذاته انها واحدة ولا يشعر من ذاته بكثرة الية وان لم يشعر بعضها ببعض بل بذاته فذات الانسان واحدة منها دون الباقية وكل واحد يشعر بوحدة ذاته مع اختلاف ازمته وحالاته وكل فعل ينسب الى ذاته انما ينسب الى الذات التى تشعر مع شعوره بأفعالها واحدة وهذا امر يتحققه من كل فعل ومع كل فعل ففعله وتشعر بانك فعلته كما تبصر وتسمع وترى وتمتنع وتفكر وتتذكر وتقم وتفرح وتعلم وتجهل تحققاً لا شك فيه فتعلم من ذلك ان مبدأ هذه الافعال فى شخصك ٢٠ واحداً لماله هو أنت فاما ان يكون ذلك الواحد يفعلها بذاته واولاً واما ان يكون له فيها وسائط وادوات بعد أن يكون مرجعها اليه وصدورها عنه لا يشك الانسان فى هذا فيما يشعر به من افعاله وانما يشكل الحال فيما لا يشعر به من الافعال التى تكون فى بدنه واعضائه بالتغذية والتنمية والتصوير والتشكيل وتصريف الغذاء

وتقسيمه على الاعضاء وغير ذلك من هذه الافعال التي لا يشعر بها فان الغذاء ينضم
 في المعدة ويستحيل ولا يشعر بهضمه واستحالته وما بدأ ابدأ والى ماذا انتهى وكذلك
 اذا نفذ في الاعضاء متحركا لا يشعر بحركته في توزيعه عليها وكيفية توزيعه ولا يعرف
 ما يصلح من ذلك ولا يصلح ويوافق ولا يوافق قبل ذلك ولا بعده ومن يفعل مثل
 هذه الافعال على هذه الصورة والنظام وبهذا الاحكام ويسوقها الى هذه الغاية
 والتمام يكون له بها علم سابق بالصورة التي يعمل عليها والغاية التي يسوق اليها
 فتتضح هذه الافكار ان يظن الانسان ان متولى هذه الافعال في بدنه غير نفسه
 التي يشعر بها على انها ذاته وهويته ويعرض في ذلك شك ايضا من جهة ان
 الانسان اذا اشتدت حاجته في هذه الافعال الى استغراق وسع الفاعل في حاله
 يحوجه اليه من امر معضل يطرأ عليه كغذاء كثير او بعيد المشابهة عمر الاستحالة
 والخصم او مادة مؤذية مضادة لمرآج بدنه بكيفيتها مثقلة لقوته بكتبتها يحد نفسه
 التي يشعر بها حيثئذ مقصرة مشغولة عن الافعال الادراكية والاختيارات
 الارادية غريزة ذاهلة كالمرضى الذي يستولى عليه فاسد الاخلاط بردى
 الكيفيات فيحتاج الى استغراق شغل مدبره فيها لدفع ضررها او الى الاستعانة
 بماله ان يستعين به عليها من الأدوية التي يقاومها بها فيراه ذاهلا عن افعاله الارادية
 غالبا عن معرفته وحسه كأنه غير حاضر فيها وعندها وكلما ازدادت غيبته عن
 حسه ورويته ظهر تأثير فعله في بدنه فان المريض في ليلة بمراته يشتد هاجم مرضه
 فتبطل او تضعف ادراكاته الحسية وافعاله الارادية كأنه نام عنها ثم يعود اذا
 أفاق تعباً مكثودا كمن كابد امرا عظيما ويظهر في بدنه من اثر بمراته حالة تدل
 على فعل قاوم المرض وكسرا ديتة ودفع شره واذا ربه في ذلك الزمان الذي
 غابت فيه النفس عن الحواس و ارادى الافعال حتى ظهر ذلك التأثير من فعلها
 فكأنها تركت فعلا لفعل واشتغلت بشأن عن شأن وكذلك الحال في كل نائم
 ويقظان فيما يتوفر في نومه على افعاله الطبيعية وفي يقظته على الحسية والارادية
 فترى هذه الافكار والافكار ان النفس المريدة المروية العارفة العاملة في الانسان

هي ايضا فاعلة هذه الافعال التي لاتشعر بها نفسه ولا تشعر بشعوره بها ورويته فيها وما سبق من القول الذي كان قد أرى ان الفاعل لها غيرها هو نفس او قوى اخرى فيحتاج الناظر فيما اوردها الى زيادة نظر فيه وتأمل وإرتداد حجج اخرى يثبت بها ما يثبت من الظنون ويبطل بها ما يبطل من الاعتراضات والشكوك التي حصلت من هذه الافكار المتقاربة والأدلة .

- فإنها ما يؤخر ذكره لتتقدم اصول نافعة فيه ومنه ما يذكر من سالف القول فاما القول السالف فهو ما قيل من ان العلم بسابق الافعال والاحوال يحتاج الى ادراك سبق ومعرفة بتلك الافعال والاحوال واستنبات لذلك المدرك بالتفات النفس اليه وتوقف الذهن عليه من غير مزاحمة بما يصرفه عنه فلا يستثبت منه ما يصور الى تحفظ لذلك المستثبت بمراجعة وتكرار ليتحفظ والى تذكر ذلك المحفوظ باستحضاره خاطرا بالبال بأمر ينه عليه ويقتضى به يعلم هذا من تتبع امثاله فان الذي يسمع قولاً بعجلة تمنعه من تفهمه يسمع ولا يفهم واذا لم يفهم لم يستثبت المفهوم فلم يحفظ فلم يذكر مع انه لا يشك في انه يسمع لكنه لم يفهم اوفهم وما استثبت المفهوم في ذهنه واستثبت لكنه لم يحفظ ذلك المستثبت بتكراره وحفظه ولم ينه عليه امر يقتضى تذكره فلم يذكره فان الذي يحلوا من المحفوظات عن منبه عليه ومقتضى به لا يذكر فينسى وما لا يستثبت لا يحفظ وما لا يفهم لا يستثبت فليس كل ما يدركه الانسان يشعربادراكه ولا كل ما يشعر بادراكه يحفظه ولا كل ما يحفظه يذكره فان معرفة المعرفة غير المعرفة وادراك الادراك غير الادراك وتصرم هذه الاحوال وتجددها واستمرار هذه الافعال وتتابعها ليس فيه وثقة تترعنها النفس لا يدرك شيء منها فكيف لاستنباته وتحفظه وتذكره المتجدد منها يتدرج الى الزيادة والنقصان والقرب والبعد تدريجا بيسير يسير فلا يكون منه في الزمان الذي يصح فيه الشعور والادراك ماله قدر يتميز به سابقه عن لاحقته في زيادته ونقصانه وقربه وبعده والذي يصح ان يدركه من ذلك هو ما ليس به من القلق والزارة ما يخفيه عما يبين في قصير الزمان

زيادة لاحقه على سابقه - كل هذا سبق ذكره واعيد الآن لاخطاره بالبال .
وبقى الاشكال فياوجب من سابق العلم بما في هذه الافعال من النظام المحكم والغايات
المقصودة بالافعال المحدودة وكيف يفعله من لا يعرفه ويقدره قبل فعله وكيف
يقبل العقل ان الفاعل يفعل على سنن حكيم لا يعرفه ويدبر نظاما لا يعلمه ويسوق
الى غاية لا يشعر بها .

وتخلص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وانها واحدة هي
فيسلك التي شعرت بانها ادركت لايزاحك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض
ويتوقف ظنك على ما قال به القدماء في هذه الافعال الطبيعية وان فاعلها في
ابداننا نفس او نفوس او قوى اخرى ويلزم النظر ان تكون هذه النفوس
والقوى عالمة عارفة بما تدبره وتسوق اليه من ذلك ويعترضك الشك فيه بما قيل
من استغراق شغل النفس في التأمم والمرضى بما يستدعي من وسع الفاعل
بزيادة حاجته ويتم النظر وينحل الاشكال بعد ايراد ما وعدنا بايراده من الفصول
التي تتضمن ما يستعان به على فصل الخطاب في هذه الانظار وهو النظر في
الادراك والشعور وكيفية الاحساس باصناف الخواص وبالجملة معرفة المعرفة
التي للنفس بذاتها وبالآلات .

الفصل السادس

في الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها

يقال ادراك لمحصل الابصار ومحصل السمع ومحصل الشم والذوق واللمس
ويقال معرفة لما يشعر به الواحد منا في سره مما لا يطلع عليه غيره الا بان يطلعه
عليه بنطقه الازادي واشاراته الظاهرة من تمثل ما ادركه بالبصر او بالسمع
او بالذوق او بالشم او باللمس من الالوان والاصوات والطعوم والاراييح
والملموسات وان كانت المعرفة تقال لاحق من ذلك بعد سابق مثله فيقول
القائل عن شيء يدركه انه عرفه اى سبق الى ذهنه صورته والاول من
الادراكات يشترك فيه الاشخاص من المدركين اذا استوى تمكنهم من الادراك

فلا يبصر الانسان من ذلك ما لا يبصره من حضره وسواه في ابصاره وبصره وكذلك في سمعه وباقي حواسه والثاني يفرد العارف به فيلاحظ منه ما لا يشاكره فيه جليس من قريب او بعيد او طفل او غي ما لا يقصد اشعاره به واطلاعه عليه بالاخبار والاعلام باللفظ اللغوي والاشارات المقصودة ويعرف الاول بالادراك الحسي الظاهر والثاني بالادراك الذهني الباطن، فاما ان ندرك المحسوسات الظاهرة فأمر لا يخفاء به واما ان نعرف المثلثات الذهنية وندركها فمقد يشكل على من لا فطنة له ان يفهم فهمه ويتصور تصوره فانا نتفرد الى هذه المعارف الذهنية مع تعطل الحواس الظاهرة كما يرى الثالث في منامه والمتفكر في سره وذهنه ويلحظ منها ما هو غير حاضر عند الابدان وآلاتها ولا تناله ظواهر الحواس بكبل من ذهب وشجرة من فضة وبحر من دم ونهر من عسل .

١٠ واما معرفة كيفية الادراك والمعرفة فيهما فمن الاشياء الغامضة الخفية ولمن يتقدم من اهل العلم والنظر فيها آراء مختلفة واقاويل متناقضة ونحن في نظرنا هذا نستعصى بالبحث في التخلص الى ما يزول معه الشك من ذلك .

فنعول ان لانسان اذا تأمل يسيرا علم ان الادراك كيف كان فهو حال اضافية للشيء المدرك اولاً وبالذات الى الشيء المدرك فان كل حال اضافية فانما يتم وجودها بوجود كل واحد من الطرفين اللذين احدهما بها مضاف الى الآخر ولا يصح لها وجود من دونهما فلا يكون الادراك بوجه من الوجوه لشيء معدوم وان كان فهو على وجه يتناول منه القول مفهوم ما هو غير محمول العدم الحقيقي والذي ادى الى القول بادراك المعدوم هو التقصير في نظر القائل وفهم السامع والافئح نعلم ان وجود كل واحد من المدرك والمدرك غير كاف في وجود الادراك وحصوله ولو كفى لكانت النفس الانسانية التي من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها ادراكه ولا تخفى عليها خافية ولا تعزب عنها حال من احوال الموجودات في الارضين والسموات في وقت من الاوقات والذي تجهله منها اكثر مما تلمه في اكثر اوقاتها بكثير فوجودها غير كاف في ادراك

٢٠

الموجودات فلا شك انها تحتاج في حصول معرفتها وإدراكها لتأدرك الى حال زائدة على وجودها ووجود المدركات يكون لها بالقياس الى واحد واحد منها حتى يصير تلك الحال مدركا لها وهى مدركة له فلنعتبر ذلك الآن في اصناف المدركات والادراكات التى من شأن نفوسنا إدراكها .

• اما المبصرات فقد قال فيه بعض القدماء ان المبصر انما يصبره المبصر بتأدى شبح وخيال او مثال او صورة من المبصر اليه وقبل بهذه العبارات المختلفة وذلك المتأدى يتأدى بانطباعه في آلة البصر الخاصة به وهى العين بطبقاتها ورطوباتها وروحها التى اذا بطل الشئ منها وفسد بطل الابصار ولم يقل ما معنى الشبح والمثال ونسبته الى الشئ المبصر الذى هو غيره لاحالة لاهو .

١٠ وبعض قال ان المبصر الذى هو العين يتأدى منه شئ الى المبصر وذلك المتأدى شعاع يخرج من الحدقة على شكل مخروطى فيكون الابصار يتووع طرفه على الشئ المبصر .

• واما السمع فقالوا انه يتم بوصول الامواج الحادثة في الهواء عن قرع الاجسام الصلبة الى التجويف الذى في الصباخ من الاذن الذى هو محل القوة السامعة واداتها وما سمعنا بقاءل قال بخروج شئ من الاذن الى حيث القرع والتصويت من المصوت كما قالوا في البصر بخروج الشعاع .

• واما الشم والذوق واللس فتقيل في كل واحد منها انه يكون بقاء المدرك لآلة الخاصة بكل واحدة من هذه الادراكات قيل في المدرك منها انه يلاقى المدرك ويشافها وكان القول الذى يعم هو لقاء المدرك للمدرك واجتماعهما اما عند المدرك واما عند المدرك وقد مشاوا على الابصار باقتباس الاشكال بالوانها في السطوح والاجسام (١) والمرايا وتأدى الكميات على سبيل الاستحالة كالحرارة والبرودة من بعض الاجسام الى بعض وقالوا في الادراكات الذهنية والتميمات الخيالية انها تصورا مثل وتمثل اشباح في آلات مخصوصة هى

- الارواح الحاملة للقوى الانهم جعلوا من هذه الادراكات ضربا هو الذي يسمونه ادراكا عقليا غير مخصوص بآلة بل غير محتاج الى آلة وانما يدرك ما يلائمه المدرك منها بذاته ويستحصله في ذاته ويقولون ان هذا الادراك والملاقة ليس كملاقاة الاجسام وادراكها بعضها لبعض حيث تماس بظواهرها دون اعماقها وبواطنها بل كما يتوهم من تداخلها حتى تلتقي ذات كل واحد من المتداخلين ذات
- ٥ الآخر بأسرها فلذلك كان الادراك الذي اتما تلاقى فيه السطوح دون الاعماق يعني بذلك الادراك الحسي لا يدرك منه الاحال الظواهر دون البواطن واوتوهمت الآلة التي بها يتم مداخلة للموس معنة في سطحه وحقه تم الاطلاع على حال باطنه وظاهره والمدرك على هذه الآراء وخاصة في الادراكات الذهنية اولا وبالذات ليس هو الذي يقال انه مدرك بانطباع معناه ومثاله وانما هو المعنى
- ١ والمثال لا محالة ولا يتحقق كيف يكون ذو المعنى مدركا به او لم يتحقق وتمعن اذ اراجعتا اذها نفا في هذا المحصول العام وهو ان الادراك يتم ويتحقق بقاء الذات المدركة للذات التي تدركها وجدناها مصدرة به مكذبة لتقيضه وهو ان يكون المدرك مباينا للذات المدرك الا اننا ان فهمنا هذا اجتماعا ولقاء وضعيا مكانيا او مباينة مكانية وضعية كان مفهوم الوضع والمكان امران ادعى ملاقة الذات
- ٥١ للذات وعارضها كما ان مفهوم الذاتين غير مفهوم وضعيهما ومكانيهما وانما يلزم حيث يلزم ويرتفع حيث يرتفع اعنى انه ان صح لنا تجرد الذاتين عن الوضع والمكان صح لذلك تجردها في لقاءهما وان لم يصح لم يصح وهذا شيء مرجعه لا محالة الى تأمل النفس له ملتفتة اليه متخلصة في القول والاعتقاد من الالتباس والاختلاط وحكمها فيه على هذه الصفة وبهذا الشرط مقبول غير مردود لانه
- ٢٠ فعلها الخاص الذي لا شريك لها فيه .

واما تنعيم المعرفة بأصناف الادراكات وما يختص به كل واحد منها بعد هذا المحصول العام واسباب حصول ما يحصل من هذا بعد كونه غير حاصل للنفس فنشرع الآن في تحقيق القول فيه .

الفصل السابع

في تصفح ما قيل في البصر والابصار بالشعاع

والانطباع وما قيل في السمع

اما القول بان الادراك البصري يتم بخروج شعاع من الحدة يمتد الى المبصر
حيث هو فيدركه فقد يفهم ذلك على وجوه - منها ان يكون هذا الشعاع الخارج
مدركا بنفسه - ومنها ان لا يكون هو المدرك بل يكون فيه المدرك مثل قوة
يكون هو حاملا - ومنها ان لا يكون مدركا بنفسه ولا فيه المدرك بل هو (قوة -)
قابل حامل مؤد الى المدرك ولا يكون هو القوة الباصرة ولا القوة الباصرة فيه
واما القول بان الادراك بالبصري يكون بتأدي شبح المرئ الى العين وبانطباعه
فيها كانبعاثه في المرآة فقد قيل معه بان القوة الباصرة ليست في العين وانما
هي في ملتقى العصبين الحاملتين للروح الباصرة الى العين وانه لولا ذلك لكان
البصر بالعينين جميعا من الشيء الواحد اثنان فهو مخالف للأول موافق له - اما
الخلافا فن جهة خروج الشعاع ولا تتوجه جسمه اما الموافقة فن جهة التأدي الى
ملتقى العصبين فان بعض القائلين بالشعاع يقولون انه يحمل الصورة المرئية الى
هناك لتدركها القوة الباصرة .

وبعضهم يقول ان الابصار بالشعاع للشيء وهو في موضعه وذلك يبصر الاحول
الشيء الواحد شيئين لا اختلاف موقع الشعاع من العينين وهؤلاء يقولون
لا اختلاف موقعه في حادة ملتقى العصبين فهؤلاء رأوا ان الابصار يكون من
خارج الدماغ وهؤلاء رأوا انه يكون في داخله وبينهما مناقضات ومجاذلات
كثيرة بكلام مختلط غير متسق - فمنها ان القائلين بتأدي الاشباح الى العين
والروح يحتجون على القائلين بخروج الشعاع من العين بان يقولوا ان هذا
الشعاع الخارج الذي تدعونه اما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان
قلم انه جسم نكونوا قد قلتم بخروج جسم من الحدة على صغرها يمتد الى فلك
الكواكب الثابتة فيدركها وهو قول مستحيل شنع ولو كان لقد كان يكون

- دقيقا جدا ضعيفا يضطرب عند العد والسريع وتموج الهواء وينقطع بمصادمة
اجسام اخرى - وكان الكثير من الناس يحجب ابصار بعضهم بعضا ويمنعها عن
الابصار وليس كذلك فيما نرى وان كان غير جسم فهو عرض في الجسم فكيف
يسرى في الهواء على سبيل الاحالة المستمرة للهواء الذي يسرى فيه حتى يبلغ الى
حيث يبلغ او على صفة اخرى ولو كان على سبيل الاحالة لقد كان اذا اجتمع كثير
• من الناظرين تصير ابصارهم اتم واقوى لقوة الاحالة وتعاضا لقوى عليها
ومجالات اخرى لا نطول بذكرها ولم نستوف هذه اقسام القول حتى نستوف
اقسام المناقضة والحجاجة فان لأولئك ان يقولوا بان هذا الخارج جسم يعظم
مقداره ويمعن في التزايد في ذهابه بالغا ما بلغ ويتمذر على هؤلاء ردهم لقولهم
يتبدل الأقدار على الاجسام، وتجويزهم تزايد مقدارها بأغصانها من غير زيادة
١٠ ترد عليها ولا يجعلون لهذا التجويز حدا محدودا ولا يستحيل عندهم لا من جهة
الزيادة ولا من جهة اسرافها ان يقال ان هذا الخارج يعظم مقداره بالزيادة
حتى يبلغ الفلك الأعلى ولذلك تصغر الأشياء البعيدة عن ابصارنا لصغر ما عساه
ينتهي اليها من هذا وكذلك يردون حجة التموج بان يقولوا ان تموج الجسم
الخارج لا يضرب ابصارنا اذ الشبح يتأذى بتوسطه الى البصر سواء اعوج
١٥ واستقام ان كان حاملا لا مدركا وان كان مدركا بنفسه فالتموج يكون فيه
مناقضة ما - والقائل بانه كيفية تنبسط في الهواء على سبيل الاحالة لا يقبل المناقضة
القائلة بقوة الابصار عند كثرة الناظرين حيث يعين بعضهم بعضا فانهم يقولون
ان لكل ناظر كيفية تخصه لا تعينه فيها كيفية الآخر ولا تفقده فان هذه المعونة انما
تنفع اذا استعصى القابل على الاحالة والهواء لا يستعصى عن قبول اقصى حدودها
٢٠ خصوصا اذا كان صافيا وان خالطه جسم لا يقبلها لم تنفع المعونة اذ لا يجعل
غير القابل قابلا واستبعاد الأذهان لهذا لا يكون حجة رديها .

والقائلون بالأشباح التي تتأذى يرد عليهم بحجة قاطعة نقول ان الحددة والروح
التي فيها كيف تسع لا تطباع صورة السماء على عظمها وهي على مقدارها الذي

هو اصغر منه جدا وكيف تنطبق الصورة العظمى على الصغرى وكيف اذا تفاوت الحد في التقدير هذا التفاوت الشنع - فان قيل انه ينتقش اولافا ولا يحسب المحاذاة لأن البصر (١) انما يدرك من الشيء جزءا صغيرا بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه لسرعة انتقاله في محاذاة الرى ومسا منته لكثير من اجزائه في الزمان القصير فيظن المدرك انه قد ادرك الكل معا .

فيقال في جوابه ان هذه الاجزاء المدركة بمحاذاة البصر لشيء منها بعد شيء ان كان المدرك منها اولافا ولا ينمحي اوله قبل ثانيه ولا تجتمع الاجزاء عند البصر معا فلا يتحقق للدرك مقداره ولا يدركه المبصر بصره اذ لا تجتمع له اجزؤه المدركة معا وان ادرك وابصر فقد اجتمعت الاجزاء الى لا تسع العين مقدارها فكيف تنتقش صورته فيها ونحن نعلم اننا نبصر الاشياء بمقاديرها المختلفة بالصغر والعظم واصغرها في ذلك مثل اكبرها من حيث يرى على مقداره الخاص به وتقصانه عن غير وزيادته عليه مرئية بالبصر مقيسة بالذهن - فلعلهم يقولون في جواب هذا ما يقولونه من ان قوى اخرى غير القوة الباصرة وهى القوة الخيالية التى تحمل الروح الذى في مقدم الدماغ ويسمونها حسا مشتركا هى التى تقبل الصور المتأدية الى الحدقة اولافا ولا وتضيف الاوائل الى التوافى منها فتدركهما معا - فالوا وبهذه القوة يرى الشيء الذى يدور بحركته دائرة في الهواء وهو لا يبقى في اجزاء الدائرة معا والقول في هذه القوة وصغر محلها لانه جزء من الروح الدماغى كالقول في الحدقة لابل في الدماغ باسره لابل في جميع البدن فان الانسان يرى الجبل العظيم والقطعة الكبيرة التى هى فراسخ من الارض والساء التى تكون اضعا فاعجز عدها ولا ينسب حدها الى البدن باسره فكيف الى الدماغ فكيف الى جزء صغير من اجزائه وهو هذا الروح وما هو فيه منه . وهذا رد اصدق من ردودهم على خصومهم واشهر واظهر من ان ينفى او يتمحل له بتأليس او مغالطة موهمة للجاهل من السامعين فكيف للعلماء . والقائلون بالشعاع الخارج من البصر فسواء كان عندهم ان الشعاع هو المدرك

بنفسه اوفيه المدرك بنفسه واذا لم يكن هو اوما فيه نفس الانسان التي هي ذاته التي تشعر بانها هو الذي ابصر فلا يكون الانسان هو المبصر حيث يكون الشعاع اوما فيه هو الذي ابصر لانه غيره فان كان اذا ادرك يؤدي الى النفس فغيره ينوب منابه في التأدية ولا حاجة الى القول به .

- فان قيل ان الهواء لا يؤدي قلنا ان النفس التي هي ذات الانسان الباصر ان كانت تدرك المرئي عند طرف هذا المخروط فقد صارت هي آتته مع المخروط واذا كانت هي التي تصير آلة (١) بنفسها فلا حاجة الى المخروط اذ ليس قوامها به ولا هو حالمها وان كانت تدرك الصورة التي تتأدى عن المرئي لا المرئي حيث هو وتدر كها في المخروط خارج العين والبدن ففي اى موضع منه يكون وائى حدوده بذلك اولى باستقرار الشبح فيه حتى تدركه النفس من الآخروان كان هذا المخروط بعيدا للمثال والشبح الى العين بطل ذلك بادراك العظيم من المقادير فقد اختلف الرأيان وبطل القولان معا فعلينا ان نطلب الحق في ذلك بنظر اكثر امعانا وتحقيقا من هذا .

- والادراك بالسمع فقد قيل فيه انه يكون بقرع الاجسام بعضها لبعض اذا تموج عنها الهواء بقوة الجسمين المتصادمين فتأدت فيه اشكال التميع الحاصل من ذلك القرع الى التجويف الأذن الذي هو الصباخ المغشى بالعصبية الحاملة للقوة الحساسة فتحس باشكل ذلك التميع على هيئتها بضعفها وقوتها وتدر كها ولذلك اذا سد هذا التجويف لم يسمع الصوت وكذلك لا يسمع او يسمع خفيا اذا كان بين السامع والمصوت جسم كثيف يمنع تأدى التميع الى هذا التجويف وهذه القوة السامعة انما تدرك الصوت حيث يتأدى تميجه الى التجويف لاقبله ولم ينته اليها فيما قيل
- ما يخالف هذا فنعتبره وهول ان السامع اذا سمع الصوت ادركه معه جهته وتفاوت بعده وقربه والجهة لا يبقى في التميع عند بلوغه الى التجويف منها اثر يدر كها السامع به فانه سواء في الصوت والامواج الداخلة الى هذا التجويف اذا دخلت اليه في وقت وصولها اليه دخلت من ذات اليمين او من ذات اليسار

إذا كان لا يدركها الا في وقت الوصول الذي هو الحصول في الموضع دون
الجهة وطريقها فكيف يدرك جياتها فان ظن أن الجهة المقابلة لموضع ما من
التجويف تتوجه منها الحركة قارعة لذلك الموضع بشدتها حتى تكون الامواج
المتأدية من فوق تفرع ما يجازيها من الاجزاء السفلية من تجويف العصبية
والاصوات المتأدية من الجهة السفلى يشدد قرعها للاجزاء العليا منه والتي من
جهة القدم التي خلف والتي من جهة الخلف التي من قدام كذلك على المقابلة
لكل جهة .

فبقول ان الامر ليس كذلك لان المصوت قد يكون من الجهة اليمنى ويسد
الأذن التي تليه فيسمع صوته بالأذن اليسرى ويشعر بمقامه وانه من الجهة اليمنى
وسبيل الأذن اليمنى مسدود ولا يدخل التوجيع الى الأذن اليسرى الا بعد ان
ينعطف قبل دخوله اليها كدخول الواصل من الجهة اليسرى ويفرق السامع
بينهما في تلك الحال فليس ادراك الجهة بمقابلة قرع الصياح كما قيل فان ظن ان
البعد والقرب يتم ادراكهما والتمييز بينهما يكون الأثر الحادث عن القرع عن
قرب اقوى وعن بعد اضعف فليس كذلك لانه لو كان لقد كنا اذا سمعنا الصوتين
التساوي البعد المختلفين بالقوة والضعف نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد

ويشبه علينا القرب والبعد بالقوة والضعف او بالعكس خصوصا في المصوتات
الغائبة عن حس بصرنا وليس الامر كذلك لاننا نميز بسمعنا ونفرق بمعرفتنا بين
ضعيف من الاصوات قريب وبين قوى منها بعيد فليس ادراكنا للجهة والبعد
له قالوه - بل اقول ان القوة المدركة للصوت لو كانت انما تدرك منه مالا قسطح
العصبية المفروشة في الصياح وحين تلاقيها لم يكن البتة عندها فرق بين الاصوات
المختلفة الجهات لانها من حيث اتت تدخل بحركتها الى تجويف الصياح
فتدركها هناك كما تدرك اليد بالهسا ما تلقاه ولا تشعر به من جهة اللس الا حين
تلمسه وحيث تلمسه ولا تفرق اليد اللامسة عند لقاء الملموس الوارد عليها بين
وروده من ابعد بعد او من اقرب قرب لان ذلك انما يدركه اللامس بصره
لا يميز

لا يلهه واليد لا تدركه من حيث بدا ولا في (١) مسافته بل من حيث انتهى اليها
وعند المنتهى لا يبقى فرق بين البداية من بعدا وقرب اللهم الا ان يظن انه يخالف
بقوة القرع وضعفه وقد قيل فيه .

- وانما يميز بين ما ضعف من الاصوات لبعده وبين ما ضعف لضعف سببه من
غير ان يستعين في ذلك بحاسة اخرى فاذا ليس ادراكنا لهذا التوزيع المصوت
عند لقائه بحركة امواجه بسطح العصبه الصماخية فقط لاننا ندرك منه ما لا يكون
هناك ولا يبقى فيه منه اثر عند وصوله الى هناك ومع هذا فضعف لا يجمع ولا يشك
في اننا لاندرك من الاصوات الا ما يتأدى قرعه الى التجويف الصماخي حين يتأدى
قرعه اليه لانه اذا انسد لم نسمع وقد بان انه لا يتم ذلك به على الوجه المذكور
وكذلك في العين لا تبصر الا بها وحيث نحاذي المبصر وليس على الوجهين
المذكورين من الشعاع والانطباع فلنطلب الآن بنظرة الحق فيهما اعنى في
السمع والبصر على التفرق والاجتماع .

الفصل الثامن

في تكميل النظر في الابصار والسمع

- وتحصيل الرأى المحقق فيهما
١٥ من الظاهر المعلوم ان الابصار انما يتم للحيوانات بالانوار الواقعة على الاشياء
المرئية لاعلى الهواء او الفضاء المتوسط بينهما فان الفضاء المتوسط بيننا وبين
الكواكب في الليل لا نرى فيه الاشياء القريبة منا اذا لم تكن مستنيرة كالنجوم
ونرى الكواكب على بعدها والنار نراها في الليل المدلم عن بعد لانها على
مثله في ضوء النهار كما لا نرى الكواكب نهارا وكثيرا من الحيوانات التي في
٢٠ عيونها قسط وافر من النور تبصر ليلا ما ليس بمستنير من المراتب واذا قل
النور في العين او تكدر لعارض مرضي ضعف البصر وذلك ظاهر في الانسان
وتجد كل من يظهر في عينه نورا اكثر واصفى احد بصرا واقوى وكل من يقل

النور في عينه يكون بصره اضعف ونرى عيون الحيوانات التي تبصر ليلا شديدة الاستتارة كالشعلة حتى انها يراها في الظلمة من لا يرى اشخاصها - فيعلم من ذلك ان تلك الحيوانات انما تبصر ليلا بما في عيونها من الانوار وتحقق ان الابصار يكون بالنور اما الذي في العين واما الذي بعينه في المرئي والنور الذي في ابصارنا انما يتأدى الى ما يحاذيه كغيره من الاشياء المنيرة من الشمس والقمر والمصابيح وكذلك اذا اتسع ثقب العين تشتت النور الخارج لسعة محاذاته فقصر عن الابصار بعد ما كان كافيا فيه فالابصار يكون بنور يتأدى من العين الى المرئي بمحاذاة العين له كما يتأدى من شعاع الشمس عند محاذاتها وحكم هذا الشعاع في كونه جسما او غير جسم حكم ذلك . والمناقضات التي تكلفها المحاصرون لهذا الرأي غير قاذحة فيه فنور الشمس لا تموجه الرياح بل تمر عليه وهو قار ونور المصباح الصغير يتأدى منه الى المستنير ما يزيد مقداره على مقداره زيادة عظيمة كما يتأدى من شمعة قدر لهبها بقدر الاصبح الى بيت (١) هو اذرع ببعد تحصيل نسبتها اليها لكثرتها .

وشكل هذا الشعاع على ما قيل يكون شكلا مخروطيا على ما في غيره من النيرات والمستنيرات وما بنى على ذلك من الاليات الهندسية في المناظر والمرايا كاله حق غير مردود .

الا اننا نأمل فنقول ما قلنا قبل من ان هذا الشعاع الخارج عن البصر اما ان يكون هو النفس التي هي ذات احدنا واما ان يكون غيرها وان كان غيرها فاما ان يكون مدركا بذاته واما ان يكون المدرك موجودا حالافيه كوجود الحرارة وحلولها في الجسم كقوة من القوى التي لا ترى فان كان هو نفس الانسان فتكون نفس الانسان في ابصار الاشياء وخاصة البعيدة قد فارقت بدنه ومفارقة النفس للبدن موت وكذلك ان كان غير النفس والنفس حالة فيه كالروح مثلا وان لم يكن هو النفس ولا النفس موجودة فيه متأدية بحركته الى المرئي البعيد سواء كان الشعاع مدركا بذاته او بقوة فيه الا انها غير نفس الانسان لم يكفنا ذلك

(١) كذا وفي سح - التي ثبت هو اذرع في اذرع - وهو مصحف - ج في

- في الابصار فانا نبصر الاشياء ونعلم انا ابصرناها حيث هي من البعد الابد
والقرب الاقرب على ما قلنا في السمع ولا يكتفى في ذلك بان يقال ان هذا المدرك
سواء كان هو المخروط النورى او قوة فيه اذا ادركت ادت الى النفس مثال
ما ادركته فان هذا قول من لم يتأمل ما يقوله بعقله لانا نعلم انا اذا ادركنا الشيء
المرئى ادركناه حيث هو لا مثاله الذى يقال علما يقينيا ثم ان هذا المثال المحدود
بشكل المرئى ومقداره الكبير اى جزء من ابداننا يسعه سواء جاء عن المرئى
ابتداء او حمله الشعاع كما قلنا فيبقى ان هذا النور المتأدى من البصر الى المرئى
آلة للنفس في ادراك المرئى حيث هو لا على ان صورته ومثاله تنتقل الى
ابصارنا فانا كنا لا نفرق بين قريب وبعيد البته. وما كيف تدرك النفس حيث
هو بان تفارق البدن متوجهة اليه ام بان يتوجه اليه جزء منها ولو توجه اليه
جزء فادرك لقد كان يكون غير الجزء الباقي في البدن. والنفس على ما ستقول
لا تتجزأ فنقول فيه قولاً يتم بيانه بنهاى العلم بالنفس مما يأتى عن كشف ويبقى الذى
لا شك فيه الآن ما لا يشعر به الانسان وما اوضحته المشاهدة والبيان ان المبصر
من الانسان نفسه التى هى ذاته التى يشعر بها شعوراً لا يرتاب به لها هى التى
ابصرت ولكن بالعين وسمعت ولكن بالأذن الى غير ذلك من الافعال التى لا يشك
الانسان انه هو القاعل لواحد واحد منها ويتحقق انه هو الرأى لا غيره والسامع
لا غيره وليس الرأى منه غير السامع مع انه يرى الشيء في مكانه وعلى مقداره
لا مثاله في داخل دماغه ولو رأى شيئاً في داخل الدماغ لكان احق بان يرى
داخل الدماغ الذى فيه رأى وهو لا يبصر العين فكيف ما وراءها وانما يبصر
بالعين فالبصير ليس هو العين ولو كانت لكانت اولى بان تبصر ذاتها وان ذلك
يتم بنور العين وشعاعها المتأدى الى المرئى الذى ان لم يتأد اليه لم يره الانسان وان
ذلك الشعاع كالعين في انه آلة للبصر منا وليس هو الذى يبصر وانا نبصر به
ما يتأدى اليه وينتهى ادراكنا اليه من غير ان تفارق نفوسنا ابداننا بل نشعر بان
نفس الواحد منا في بدنه ومعها على ما هي عليه ويتأدى ادراكها الى المرئى حيث

هو وينتهي اليه وان كل قوة تدعى بما هي غير وأخرى لا ينوب القول بها عن قولنا هذا لتحقق هذا لا يوحج الى غيره مما قد بقي من القول في تجزى النفس ولزومها للبدن ومفارقةها فهو علم بنفسه يعلم الحق فيه بنظر يأتى بعد هذا ١ .

واما السمع فانا نعلم منه علما اوليا يقينيا انا ندرك به الاثر الحادث وجهته وقربه وبعده كما قلنا ولو كان تتأدى امواج الهواء بحركته الى تجويف البصاخ حتى

كان يكون المحسوس منه ما يقرع العصبية المفروشة عليه وحين يقرعها لكان يلزم ما قلنا من ان لا يفرق بين قريب المسموعات وبعيدها وجهاتها المختلفة لانا

ندركها حيث لا اختلاف في بعد وفرب وجهة على ما قيل فلا شك في انا ندرك المسموعات حيث هي كما ندرك المبصرات الا ان المبصرات ندرك منها اشياء

قادرة الوجود وهذه انما ندرك منها ما لا قرار لوجوده وهي الحركات والامواج الحادثة عنها في الهواء وتلك كان مبدء ادراكها معاذاتها لآلة البصر

بتأدى اشباحها اليها كما تتأدى الى المرايا فننبه نفوسنا على الالتفات اليها وتصويب الآلة نحوها وارسال الشعاع البصرى اليها فنندركها ولذلك يكون التفاتنا الى

الشيء الذى هو اشد استنارة اكثر وكأ انه ينبهنا على ابصاره حتى نتأمله ونلتفت اليه بغير روية وما عداه من صغير وغير مستنير انما نراه اذا طلبناه وتأملناه وهذه

اعنى المسموعات ندرك منها ما لا يحاذى الآلة وما يحاذيها لكن له منها حد من القرب محدود بقوة الصوت وذكاء حس المدرك والابصار كذلك ايضا يتحدد

بمسافة منسوبة الى استنارة المرئى في قلتها وكثرتها ومقداره في عظمه وصغره مع قوة البصر وحدته فالجرم الاعظم الذى نوره اكثر يكون اظهر ويدركه

الحاد البصر من مسافة ابعد واجود مما يدركه غيره والجرم الاصغر الذى نوره اقل يبصر اكل بلون (١) اخفى فلا يدرك الا من مسافة اقرب ويتأمل اكثر

وكذلك السمع يدرك الاثر الذى اسبابه اقوى وتمكنه اشد من مكان ابعد والذى اسبابه اضعف وتمكنه اقل من مكان اقرب ولو كان المرجع في السمع

من معرفة بعد المسافة وقربها الى ضعف التأثير المتأدى وقوته لم يفرق كما قيل

- بين ضعيف قريب وبعيد قوى اذ تكافيا في التأثير ولأنه لا يكون لشيء خارج من السمع من شعاع وغيره كما خرج من البصر لم تختص بالمحاذاة دون غيرها ولو كان كذلك لقد كنا لاندرك من الاصوات الانادرا يقع اتفاقا في هذه المحاذاة فان الصوت لا يستقر ريثما يترصد له بتحريك الآلة الى محاذاته كما يستقر ما يرى بالعين وليس ما نشاهده من تحريك بعض الحيوانات آذانها الى جهة محاذاة (١) الصوت دليلا على ان ذلك لا يتم الا به فانها انما تفعله بعد سماع صوت ما ينهبها على الاصغاء وقد تراها تفعل ذلك بعينه بآذانها عند الابصار وتأمل البصر وليس يبصر بالاذن وانما يقع للآلة على سبيل لزوم حال للنفس هي الاصغاء والتطلع بالقصد الى الادراك مطلقا لا تبيته وضع الاذن للسمع خاصة وان كان لتلك التبيته منفعة في السمع فلتسهيل ادراك المحاذي دون غيره عند ما تعمق آذانها بطولها فيضعف السمع نعيمها .

- ونعلم مع ما علمنا باننا نسمع الصوت لحادث من بعد بعد حدوثه بزمان طويل يضاهي طوله بعد مسافة الصوت ويطول ويقصر على قدره حيث نشاهد الأسباب الموجبة للاصوات ونسمع الاصوات بعد مشاهدتها كما نرى انسانا بقرع بمطرقة على سند ان فان كان منه قريبا سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة فنعلم بذلك ان ابتداء هذا الادراك هو بقرع الهواء المتموج لتجويف الصباخ حيث يصل اليه وذلك يصل من الابد في زمان اطول وتام السمع الذي يدرك الجهة والبعد يكون بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو المسافة التي فيها ورد فكأننا في حال ما غافلون ورد علينا ما جاز من جهة لم نشعر به حتى انتهى إلينا فنندرك حينئذ حيث انتهى ثم نتبعه بتأملنا فيتا دى ادراكنا من الواصل إلينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبتدأ وروده فان كان قد بقي منه شيء متبادر كنا الذي حيث ينقطع ويضئ فنندرك الوارد ومدده وما بقي منه موجودا وجهته وبعيد وروده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد

ضعيفا لانه يضعف تمويهه ويقل الى ما يصل اليها كذلك يكون حال الهوا .
 الواصل بتمويه القرع الى سمعنا في ادراكنا له وتأملنا لمدده وجهته ومبدأ
 انبعاثه حتى ان لم يبق منه في المسافة أمر ينتهي بنا الى المبدأ لم نعلم من قدر البعد
 الا بقدر ما بقي فلانفرق بين الرعد الواصل اليها من اعالي الجو وبين دوى الرعي
 الذي هو اقرب منه اليها واذا كان بقربنا رجلا ن بين احدهما والآخر قدر ذراع
 من البعد ولم نبصرها بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر (١) المسافة في قرب
 احدهما وبعد الآخر منا ونعلم كما علمنا في البصر ان السامع منا هو المبصر وانه
 هو النفس التي هي ذات الواحد مثلا غيرها من قوة سامعة اخرى أو آلة منفصلة .
 فان الاذن او مافيه الروح لا يمتد متأديا الى حيث المسموع كما امتد الشعاع في
 البصر وكيف وسبيل الروح في البصر مسدود عن نفوذها فيه وليس بمسدود
 عن نفوذ الشعاع الذي ينفذ فيما شق وصلب مما لا ينفذ فيه الروح التي تنفذ فيما
 لان ولو كدر فقد اتفق السمع والبصر في المدرك والادراك واختلفا بتعيين
 الآلة اما في الابصار فتبدأ دى النور من العين الى المبصر ولذلك امتنع ان يدرك
 بالمبصر ما هو قريب من الحدة ملاصق لها . واما في السمع فتأدى القرع اليها
 ولذلك صبح ان يدرك بالسمع ما قارب الآلة جدا وكل ما ياتي بعد هذا من علم
 النفس يز يدك به عليها .

الفصل التاسع

في باق الادراكات الحسية

وهي اللمس والذوق والشم

قد سبق القول بان الالهال التي يشعر الانسان بانها فاعلها من الادراكات
 والتحريكات كلها تصدر عن نفسه التي هي ذاته التي شعريا وبأنها فعلت وهذا
 الشعور من المعارف الاولى والنظر لم يناقضه فقد بطل الشك فيه وهذه النفس
 قد بان تمايل ويزداد بانها يقال انها غير البدن واجزائه وغير القوى التي هي
 اعراض فيه كالحرارة والبرودة اللتين قوامهما به ولا هي من امتزاج هذه

الكيفيات والقوى . واتضح ان الابصار والسمع من جملة الادراكات الحسية التي تدركها النفس بذاتها بتوسط الآلة المتخصصة بها وعلى أى وجه يكون ذلك التوسط والآلية ليعتبر ادراك ما يدرك فى كل وقت بهما .

- فما حس اللمس فانراه يكون بجميع سطح البدن واكثر اجزائه الباطنة والظاهرة ونشعر منه بمثل ما شعرنا به من الابصار والسمع من ان المدرك له هى النفس التى هـ
هى ذات الواحد منا وانها تدرك الملموس حيث يلاقى العضو اللمس لا محالة فلا يكون لما قيل من تكثير القوى المدركة له وجه بل ولاقوة واحدة هى غير النفس فان غيرها اذا ادرك لا تشعر هى بادراكه (لأنه غيرها وانما تشعر بادراكها - ١)
وكل قوة قيلت فيها غيرا فاما ان تدرك وتؤدى اليها فلا حاجة على هذا ولا ضرورة
تدعو الى القول به ولا هو بين بنفسه بحيث يستغنى عن الحاجة وانما البين بنفسه التنى ١٠
عن الحاجة هو ما نقوله من المعرفة الاولى وهى ان النفس تدرك هذه المدركات وتشعر بانها الباصرة السامعة الالامسة لا تبصره وتسمعه وتلمسه وان كانت تشعر من ذاتها انها كذلك والنظر العقلى يحوزه ولا يمنعه فاما الداعى الى هذه القوى لكنا
نعلم ان ذلك يكون بالبدن وأجزائه كما علمناه فى آتى البصر والسمع وانه يكون
بانفعال العضو اللمس عن الشئ الملموس فيكون الشعور الاول انما هو بذلك ١٥
الانفعال الطارئ على العضو ثم به تنبيه النفس على ادراك الكيفية التى فى الملموس .
والذين قالوا هذا قالوا بهذه القوى الكثيرة التى تدرك المحسوس اولاً ثم
تدركه النفس من جهتها ولم يمنعوا ان تدرك نفسها الواحدة المدركات
الكثيرة بصنوف الادراكات وقالوا مثل ما قلنا من الاحتياج بشعور النفس
بذلك من ذاتها لكنهم قالوا ان هذه النفس الانسانية لا تدرك المحسوسات ٢٠
بذاتها ولا تشافه الاجسام واحوالها بذاتها بل انما تدرك وتحرك بوساطة هذه
القوى اما الادراك فيما ترفعه هذه اليها كما يرفع اصحاب الاخبار الى الملك المترفع
عن الدخول بين العوام والسفلة - واما التحريك فبان تأمر هذه القوى به كما يأمر
الملك اعوانه ثم عدلوا عن الاحتياج للنفس بالترفع الذى هو قول خطا بى الى

الاحتجاج بقول يدعون فيه انه من الاقوال القياسية البرهانية سندكره عند كلامنا في الادراكات الذهنية التي اوردوه فيها ونبين وجه فساده ونقول الآن في رد القول الذي هو حجة عليه ما نكتفي به .

والقائلون بهذه القوى الكثيرة المدركة يقولون انها قوى جسانية ويعنون بذلك ان قوامها بالبدن كالاعراض الأخرى التي لا يجوز قوامها دون ما هي فيه فاذا كانت هي التي تدرك وتنقل صور المدركات الى ذواتها وذواتها في الاجسام فصور المدركات المذكورة تنتقل الى محل القوى وهو جسم ايضا فتدركه النفس في القوة في الجسم فعرض العرض عرض في موضوع العرض لا محالة كالبياض في السطح والنور في البياض وما شئت من ذلك فانه كله في الجسم فاذا ادركت النفس هذه الاحوال عند هذه القوى التي هي عرض في الجسم فقد ادركتها وما معها في الجسم فهلا كان ذلك الجسم هو الجسم الاول ونستغنى عن هذا التحمل وكيف لا والواحد منا يعلم من ذاته يقينا انه يرى البعيد على بعده والقريب على تربه كل شيء في موضعه لافي داخل دماغه واورق في داخل دماغه كما قلنا لرؤي داخل دماغه فكيف يرى الانسان شيئا في موضع لا يراه أليس الدماع ابيض اللون وأليس صورة البياض المنقولة اليه في الروح عند القوة مع هذا البياض في الموضوع فكيف ترى النفس هذا دون هذا وكيف صار هذا احق بان يرى دون هذا . ما ارتفعت النفس بهذه القوى ان كانت جسانية واعراض في الاجسام عن ادراك الاجسام واعراض الاجسام ولا استغنت بها عن ذلك وان كانت غير جسانية فهلا كانت هي النفس التي تشعر انها ادركت لا محالة وتستغنى عن هذه الوسائط المتوسطة فيما لا واسطة فيه اعني المدرك وادراكه فليس المدرك بالادراك للشيء الا المدرك بالادراك البصري والسمعي وهي النفس الانسانية ولا واسطة لها سوى الآلات المعينة من العضو والروح على امرجتها واشكالها .

واما الذوق فانه لمس مخصوص بآلة فعالة في اجزاء الملموس ، فنفعلة عنها محيالة

لها بالرطوبة الرقيقة و الحرارة الغريزية ثم تنفعل عنها انفعالا بحسبها فتلتذ النفس بموافقة ذلك او تنأذى بما يئته بحسب حدوده وتلك هي الطعوم وتلك الآلة هي اللسان المستعين بالريق المتكيف بالحرارة الغريزية المظهرة لما استبطن من كيفيات اجزاء اللبوس فينفعل عنها انفعالا لمسها هو الذوق فالذوق ليس ذكي مع فعل طبيعي هو تفريق للذوق بكيفية حارة و وصوله الى اللامس اكثر باختلاطه برطوبة موصلة هي الريق .

- واما الادراك بالشم فهو ليس مخصوص ايضا وانما لا يتفق المدرك بالذوق والمدرك بالشم من الشيء الواحد في كيفية واحدة لأن المشموم من الشيء غير المذوق منه اولاً يكون وحده المذوق بل المشموم من الشيء في اكثر الاحوال انما هي اجزاء بخارية تتحلل منه في الهواء وتصل الى آلة الشم فتدركه النفس هناك كالادراك اللمسي الا انه يحلقه بما يخص الآلة من التأثير على الوجه الذي يخصها فيكون ذلك التأثير هو الشم والمذوق هو جملة اجزاء الشيء لطيفها وكثيفها فكثيرا ما يكون المحسوس بالشم من الشيء مبينا في الكيفية للمحسوس بالذوق منه حيث يغلب على المذوق اليرد فيكون حامضا وعفصا والمشموم يغلب عليه الحر لأنه الاجزاء اللطيفة الحارة التي في مزاجه التي سهل تحللها لحرارتها فتكون اذاعة حادة ومعالم ان الذائق الشام اللامس يشعرانه المبصر السامع . والقول بالقوة الذائقة والشامة كالقول باللامسة . وما قالوا بتكثير القوى في الذوق والشم لكثرة الكيفيات والمضادات المذوقة والمشمومة كما قالوا في اللس وما منها الا ما هو اس وزيادة فكيف كانت القوة في كل واحد منها واحدة وفي اللس اربعة وليس كل شم يكون بما يتحلل بل قد يكون بما يستحيل من الهواء بكيفية المزيج فيفسو ذلك ويسرى فيشم الشيء من بعد بعيد لا يصح معه ان يقال ان الاجزاء المتحللة من ذى الرائحة تبددت في احاطة مثل تلك المسافة من الفضاء وان كان بما لا يتمتع بحسب ما يجوز من تجزئ الاجسام الى غير حد لكن حصول ذلك بالفعل مما تستبعد الازهار

ولو حصلت الاجزاء على هذا الحد من المصغر والتفرق لاستحالت طبيعتها
وبطلت راسحتها وعادت الى اجزاء عناصرها .
فنكتفى بما قلنا الى هاهنا في الادراكات الظاهرة الحسية وننتقل الى الكلام في
الادراكات الذهنية التي لا يظهر اختصاصها بآلة من الآلات الظاهرة من بدن
الحيوان .

الفصل العاشر

في الادراكات الذهنية

اما الذي نسبوه منها الى الادراك المشترك وهو ما يشعر به الانسان من نفسه من
تمثل صور المحسوسات في ذهنه حتى يلحظها بذهنه مع غيبة الاشخاص المحسوسة
فيرى بذهنه وفي سره ما يراه بالعين وهو لا يراه بالعين ويسمع كما يسمع بالأذن
وهو لا يسمع بالأذن وكذلك يشم ويدوق لا بالأنف واللسان ويلبس لا بالآلات
اللس فمن ذلك ما يشتهيه عليه بما يدركه بظاهر الحواس فيظنه ذلك وكذلك
كن يرى في المنام حين يرى ومنه ما لا يشتهيه عليه ويعرف الفرق في ذلك من
نفسه كن يتخيل في اليقظة ويلحظ منه ما ليس بموجود البتة كن مات وفارق
الدنيا من الناس او موجودا بعيدا عنا كن هو او ما هو في بلدة اخرى او ما لم
يوجد ولا يوجد البتة بكبل من ذهب وبحر من عسل او غيرهما مما قد يرى
في المنام من الغرائب والعجائب او تتمثله في اليقظة الاذهان الذي من قبيله
ركب المصورون من الصور ما رأوا على ما لم يروا والقول بان هذا يكون
بانقاش الاشباح والامثال بالألوان والاشكال في البطينين المقدمين من بطون
الدماع بل في الروح الموجود فيهما فتدركه هذه القوة التي يسمونها حسا
مشتركا . والعجب في قولهم بانها واحدة ولم يجعلوها خمس قوى تدرك كل
واحدة منها ما يرد من حاسة من الحواس وقد كانوا اكثروا القوى في الآلة
الواحدة لئلا وما منعه عن ذلك وحدة الآلة فكيف منعهم هاهنا وقد قالوا
لا نستبعد أن تكون في الآلة الواحدة قوى كثيرة فان القوى الالامسة موجودة

- في سائر الاعضاء الحاسة مع ما لها من القوى الخاصة بها كالعين واللسان فان هذه لها لمس مع الابصار والذوق ففيها قوة لا مسية مع القوة الباصرة والذائقة وما قالوا كذلك في هذه بل قالوا ان المبصر السامع الشام الذائق الالامس فيها قوة واحدة سموها الحس المشترك وقولنا في ذلك كقولنا في الادراك البصري الذي كان يتمتع فيه ارتسام الاشكال من ذوات المقادير العظيمة على مقاديرها فكيف ترتسم في هذا الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير وكيف تنتقش فيه بلدة على قدرها وجبل على عظمه ولا استحال هذا في العين في شكل شكل مما تراه العين شيئا بعد شيء فهو بالاستحالة هاهنا اولى في المدرجات الكثيرة معا فكيف وتجتمع فيه اصناف المدرجات من الالوان والاشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين واصناف الطعوم والأرايح وينتقل في اقصر زمان من ادراك شيء الى ادراك ضده فاذا كان ادراكه بحصول هذه الكيفيات فيه والحرارة الذي فيه الحرارة والبارد الذي فيه البرودة والصلب الذي فيه الصلابة وغير ذلك منها فهذا الروح يصلب كالصخرة ويلين كاللواء ويرطب كالماء ويجف كالارض ويسخن كالنار ويبرد كالثلج في اقصر زمان وكذلك تكون فيه حلوة العسل ومرارة الصبر فينتقل الى هذه الاحوال من ضد الى ضد في غير زمان وهم
- ١٥ بأجمعهم يقولون ان هذا الروح انما صار محلا لهذه القوة وآلة لهذه الافعال بمزاج اختص به كغيره من الاعضاء والارواح التي اذا فسد مزاجها بطلت آلياتها وقوتها التي تفعل بها لكنهم ربما قالوا ان هذه الكيفيات والآثار المدركة من هذا القبيل ليست مثل امثالها الموجودة في الالعيان حتى يلزم كما قلتم ان تستحيل نارا بالحرارة وثلجا بالبرودة عند ادراك الحرارة والبرودة وانما هي اشباح تلك وآثار متأدية عنها يكون الاثر اليسير الحاصل منها في الروح اقربه من القوة المدركة كالكيفية التي في الالعيان بل في غاية الشدة والقوة بالقياس اليها فان الشديد من الحرارة اذا ادرك من بعيد لا يبلغ من المدرك مبلغ الحار الضعيف اذا كان قريبا فكيف اذا استقر حاصلا عند القوة في محلها حتى يكون
- ٢٠

ملائيا لها بالكيفية ولا يتأتى لهم ان يقولوا مثل هذا في المقادير ذوات الاشكال
الموجودة والملاحظة التي تتمثل على مقاديرها واشكالها المحفوظة التي يراها
الإنسان بعد مدة فينسب وجودها الى ما في ذهنه فيعلم انه بحاله التي ادركها
اوزاد عليها او نقص عنها (فاذا امتنع حلول الصورة المعقولة في قوة جسمانية
لأجل قبول الانقسام من اجل الوضع - ١) ومنع حلول الصور المحسوسات
في القوة العاقلة لأجل الانقسام وقبوله ولا قبوله في الوضع فكيف لا يمنع حلول
المقدار الاعظم في الادراك (٢) الحسى والمتمثل الذهني في الآلات الجسمانية
لا متناهي انطباق المقدار الاعظم على الاصغر والكل على الجزء في السواة بينها
اوفي زيادة الناقص على الزائد وهو ثابت واطهر وانما البيان في الازدهان التي
تسبق الى قبول شيء يشق عليها الانتقال عنه .

وقد قال قوم من العلماء ان المدركات من هذا القبيل ليست ذوات جهة ولا
في موضوع مخصوص من الاجسام الموجودة التي اليها اشارة وحركة فانه
لو كان كذلك لكان بحيث نأله ونجده .

ويستشهدون بما يرى في المرأة ويقولون انه ليس في المرأة فان المرأة يشاهدونها
غيرنا من غير الجهة التي تشاهدها ولا يجد فيها شيئا من ذلك ويكون المرئي اعظم
كثيرا من المرأة فكيف يسع ان يكون فيها بل والعين تراه خصوصا البعيد عن
المرأة وراه المرأة في الجهة الاخرى وتصير المرأة كالرؤنة التي يرى فيها على
مسافة لا يقال معها انه فيها لان بعده عن سطحها يكون اكثر من قدر عمقها بكثير
ولا هو في الهواء الذي بين المرأة وبيننا والاراء معنا غيرنا من لا يرى المرأة
ولا هو في اعيننا فانها تصغر عنه ايضا ولا يجد فيها من ذلك شيئا وهو مع ذلك
غير بعيد عنا حتى يقال انه فيها وراه السماء والفضاء الأعلى فهذا امر لا شك في وجوده
بالفعل ندركه بأبصارنا واذهاها ولا جهة له - وكيف يكون الادراك وهو حال
اضافته بوجود المضاف اليه عن مضاف غير موجود الا اننا مع اقرارنا بصحة
ما يقولونه من كونه غير موجود في المرأة ولا في الهواء نعلم اننا رأينا ومع

ادراكنا له من اننا رأيناها ذاجهة مشار اليها بالمحاذاة والقرب والبعد والمحدودين
فالقول فيه كالقول في جهته لافرق بينهما .

ومحصول ما انتهى اليه نظرنا هو أن هذه الادراكات الذهنية لهذه المدركات
ليس على ما يروونه ويقولونه من انتقاشها في هذه الاجزاء من الدماغ والروح
ولا القوة المدركة لها موجودة في الدماغ والروح وجود العرض في الموضوع
الذي لا يجوز قوامه دون ما هو فيه حتى يكون ادراكها لهذه النقوش بانتقاشها
في موضوعها ويستحيل بما قيل من ادراك ذوات الاشكال والمقادير والمدرك
الذي لا تشك فيه قيل ان نعلم وننظر وبعد علمنا ونظرنا هي النفس التي هي ذات
الواحد منا التي تبين ويتبين ان قوامها ليس بالبدن بل هي من الجواهر القائمة
بذاتها لا تقوم بالبدن ولا تنحيز به ولا تتشكل بشكل ولا تتقدر بمقداره . والقول
بانها غير جسمية كلمة متفق عليها بين الأمثال والاعيان من العلماء ولست احتج
على هذه المقالة بشهرتها بل قد أوضحها فيما سلف وأوضحها وهذه الادراكات
لذوات المقادير على مقاديرها التي يصغر البدن بأسره ويقل عن قليلها وصغيرها
من الأدلة على جوهرية مدركها الذي هو النفس وبراءتها بقوامها وإنيتها عن
البدن التي هي متعلقة به وانه الى ان يكون فيها اقرب واولى من ان تكون فيه
تحتاج بحيزه وتحدد بمحدوده التي تصغر وتضيق عن بعض ما تدركه ويحويه
معرفة وعلمها .

فبقى الآن ان نعلم مع ما علمناه من هذا المعنى في قوام النفس بذاتها دون البدن
وما فيه من الارواح والاعضاء واستغنائها في انما لها عما قيل فيه من القوى
ان نعلم وجه اختصاص هذه الاعمال الذهنية بأجزاء مخصوصة من بطون الدماغ
وروحه يضعف بمرضاها ويقوى بصحتها كأنسبوا بحسب ما جربوا افعال التخيل
والاحساس بما يتأدى عن الحواس الى البطن المقدم وما فيه من الروح والتفكر
والتوهم الى البطن الاوسط والحفظ والذكر والتذكر الى البطن المؤخر فتريد
ان نعلم ذلك كما علمناه في آلة السمع والبصر وانما نعلم ذلك بسهولة ونعرفه بعد

معرفة الوجه في تعلق النفس بالبدن وكيفية تعلقها وآلية لها في كلية أفعالها وآلية أجزائها في واحد واحد منها .

الفصل الحادى عشر

في تعلق النفوس بالأبدان وآلياتها في أفعالها

- قد صرح ان تعلق النفوس بالأبدان وكونها فيها ليس (١) هو كون الاعراض في موضوعاتها التي لا قوام لها في الوجود الا بها ولا شيء مما يقال انه فيها مما ينال ذواتها ويلاقها الا وهو في موضوعاتها ملاق لها ايضا ولا مثل كون الاجسام في امكنتها التي يسهل حركة المرء منها بارادته عنها وتردده فيها في كل وقت وحال بل هي آكد وألزم من علاقة المتكسكن بمكانه التي تنسلط على حلها ارادة المرء واسهل واخص من علاقة العرض بموضوعه الذي لا يتعدى موضعه موضوعه ولا يبتقى مع مفارقتها وليست علاقة ارادية ولا تنسلط عليها المشية وصرفتها في الانفصال عن البدن والعود اليه على وفق الارادة فكان كثير ممن يضجر بحياته البدنية ويؤثر الموت يقدر عليه اعنى على انصراف النفس عن البدن وقطع علاقتها به لمحض الارادة من غير حاجة الى آلة او قطع مادة كما يقتل الناس انفسهم بسيف وسكين وتغريق وهبوط وتجويع وتعطيش مما يتبعه الانفصال طبعاً اذا لم يحصل لهم بالارادة حصولا اوليا فان القتل من قاتل نفسه وان كان صدر عن ارادته لكن بوساطة الآلة والاسباب التي توجب طبعاً فان شارب السم يشربه بارادته والسم يفسد البدن بطبيعته والنفس تفارقه ففساده لا لارادته المفارقة ولا هي علاقة قسرية لأن النفس لو كانت مقسورة على ملازمة البدن لكانت متأذية بانصافها به مجتهدة بالطبع والارادة في الانفصال عنه والتخلص منه وحالها بالضد من هذا فانما نجد لها تلتذبه وتكره مفارقتها ولا تملة مع طول الصحبة وان كرهت وملت فانها تكره وتمل اشياء اخرى تعرض في صحبته ومعها فلما لم تكن علاقة النفس بالبدن ارادية تصلها وتقطعها بمشيئتها ولا قسرية

(١) بما مش سح - ف - لأن النفس ليس بجسم ولا جسافى على ما سبق الكلام

- تكرهها ويستمر تأذيها بها فهي طبيعية الهامة كالحبة التي لا يتكلفها المحب بارادته بل كالعشق الذي يصدر عن طبع العاشق لا كالمعشق الذي يتكلفه بمشيئته وهي شبيهة بعلاقة المالك بملكه والصانع بآلته والجسم بجيزه الطبيعي (ومكانه - ١) وكان فيها مشابة من كل واحدة من هذه الثلاث وهي فيها أكد منها فيما شبت به فاذا فكرت واهتديت بفكرك فيما تشاهده واستبصرت بما تعتبره مما تجده .
- وجدت البدن كله آلة للنفس في جملة افعالها وواحدًا واحدًا من اجزائه من الارواح والاعضاء لصنف صنف من افعالها وتجد بعض الافعال لها بذاتها ومن اجل ذاتها وان كان للبدن آلية فيها وبعضها من اجل البدن وان كانت هي الفاعلة لها وبعضها مشتركة بينهما لها بجهة وله بأخرى - اما الاولى فكالادراكات العقلية والعارف المعنوية الحكيمة - واما الثانية فكالنصرفات الغذائية والحركات الارادية في طلبها وفي الهرب من المفسدات الطارئة على البدن من المؤذيات والاعداء ، واما الثالثة فكالادراكات الحسية الظاهرة فانها من حيث تفيد معرفة كمالية تختص بالنفس ومن حيث تطلب بها منافع البدن ودفع مضاره تختص به وهي نافعة في هذا وفي هذا . واذ انظرت نظرا كلياً تقيس فيه وتميز بين الاشياء رأيت من القوى والذوات الفعالة ما يقوى الواحد منها بوسعه على كثير من الافعال والادراكات معاً كما نجد من بعض النفوس الانسانية ومن نراه من المعبرين في هذا كما رأينا من يكتب بيده ويحفظ بذهنه ويتذكر شيئاً بورده على لسانه كله في زمن واحد معاً ومن يسمع اقوالاً من غيره فيفهمها ويفكر فيها ويورد ما يورده بحسبها والذين ينظرون في العلوم نظراً عقلياً لا حفظياً تجدهم هكذا فان الذين يحلون الاشكال الهندسية يخطرياً لهم مع طول الدعوى فيها براهينها التي من اشكال اخرى وبراهين اخرى (من الاخرى - ١) وتجتمع لهم القرائن القياسية على طولها ودقتها فتلاحظ نفوسهم مع سماع لفظها وفهم معناها وتأمل حججها وبراهينها من الاشكال الاخرى موجبات القبول

والر دله وانما يكون كذلك عند خطوط الاسباب الموجبة واسبابها ومسبباتها
بالبال معا حتى تلحظها النفس فتصحك فيها وبها ومن النفوس ما يضييق وسعها عن
القليل فلا يجتمع لها التفات الى شيئين من المدركات معا فان سمعت لم تفهم وان
فهمت لم تفكر وان تفكرت لم تسع لها الفكر ولم يساعده الذكر في شغلها شأن عن
شأن وبزجها حال عن حال ويعرف الناس هذا من انفسهم ومن غيرهم
ويسمون ما كان كالأولى نفسا قوية واسعة وما كان كالثانية نفسا ضعيفة وصغيرة
وقاصرة وضيقة ويقال في العربية ضيق العطن .

ف نقول الآن من طريق القسمة والمناسبة ان من النفوس والذوات الفعالة
المدركة ما يقوى على ادراك ما لا يتناهى معا ان لم يكن ذلك في نفسه متمتعا وان
امتنع فعل كثير هو غاية الامكان ومنها ما لا يقوى في احدى حالاته الاعلى واحد
بعد واحد من افعاله واذا انصرف الى غيره تخلى عنه فلم يسعها معاء ومنها ما يقوى
من ذلك على كثير واكثر وقليل واقل ممعنا في حدود الزيادة والنقصان من
الواحد الى غاية الامكان والنفوس الانسانية لما ضاق وسعها عن ادراك كل
شيء يمكنها ان تدركه او عن كثير لا تسعه معا خصوصا في جزئيات متجددات
الاحوال المشتركة في الزمان والمكان والمقاربة فيها كان اختصاص ادراكها
في الجزئيات بواحد دون واحد مما يشاركه في زمانه وكثير من اسبابه واحواله
في الوقت المعين مما لا يجب ولا يتعين الابتصاص بحال وتميز بسبب معين يخص
بعضها دون بعض في حال دون حال وزمان دون زمان بقبلية وبعديّة ومعبة
وذلك المخصص المعين هو هذا البدن المخصوص بالآلة ومكانه وحركاته وسكوناته
وتغاييره وتبدل صفاته بحركته المكانية الى شيء وعن شيء والاستحالية في
شيء من حد الى حد فله دار وجار وبغيض وحبيب ونسيب وقريب ومحاذا
ومواز فيبصر ما حاذى بصره ويسمع ما قرب الى حد السمع منه ويلبس ما ماسه
في مكانه وكذلك في باقى ادراكاته بحسب احواله فكانت النفس بذلك حيث (١)
البدن وصار لها كالوكر للطائر والدار للتدبير التي يعمرها ويأوى اليها ويستريح

- فيها ولولاه لما اختصت في وقت من الاوقات بأرض دون اخرى فما استقرت لها حال ولا ظهر لها فعل من الافعال ولا اختص ادراكها بشيء دون شيء من اشياء كثيرة هي معا في الزمان والمكان ومقصورة عن جمعها معا فبتخصيصها من جهة البدن وآلاته يستمر بها في تصرفاتها بحسب ما تقتضيه احواله في زمانه فكان البدن كذلك بجملة افعاله وكل آلة من آلاته لصف صنف منها فالعين لا بصار ما حاذها مما تلتفت اليه مما يوجب الالتفات اليه وادراك لونه بالذات وشكله ومقداره وموضعه بالعرض واللسان لا يخصه من الكميات التي هي الحرارة والبرودة والصلابة واللين وما يكون معها من الخشونة والنعومة واللسان للطعوم والأنف للأرايح ولولم تفرق هذه الآلات على ادراك هذه الاحوال التي تجتمع في الشخص الواحد لما اختص ادراك النفس بلون المدرك ١٠ دون رائحته او طعمه اولسه او صورته وانما اختص بالآلة التي (١) اذا ارادت النفس لونه التفتت اليه العين اولسه حركت اليه اليد مثالا او صوته اصنعت اليه بالأذن او طعمه عرضته على اللسان وكذلك باقي الادوات لباقي الافعال المذكورة فكان البدن باسره وعلاقتها بتخصيص وتعيين وكل عضو من اعضائه لتخصيص اخص وتعيين اشد تمييز والآلة الاولى خاصة وعامة في ذلك ١٥ هي الروح السريع الاتفعال مما يلاتيه والتأثر بما يؤثر فيه لكنه يتميز اجزائه بعضها عن بعض في صلوحها لفعل دون فعل بمزاج دون مزاج فلروح الباصر مزاج وللسمع مزاج آخريكون منه كثيف ومنه لطيف بخالطة الاجزاء الارضية والمائية بخالطة بقله وكثرة واتحاد في الاختلاط وتميز وكذلك يكون منه شفاف وغلظ بقله بخالطة النارية وكثرتها وقد سبق من القول في المزاج والامتزاج ٢٠ ما يعرفك ما تريد معرفته ها هنا في التمزجات من اجزاء الاسطوانات وغالبها ومغلوبها وظاهرها وخفيها فان البلور والياقوت يغلب عليها الاشفاف الهوائي والمائي والناري في مرأى العين بمجودة الامتزاج الذي اخفى الارضية الكثيفة بتصغير اجزائها واطهر الاشفاف الهوائي والمائي في البلور والناري

والهوائى فى الياقوت والغالب على الحقيقة وفى الطبع الذى يعرف بالنظر وحاسة
 اللمس ان الارضية والمائية فيها اغلب لتقلها فكذلك يكون من هذا الروح
 شفاف نورانى نأرى للابصار وكثيف ثابت للقرع فى السمع ورطب مائى
 للذوق ولطيف هوائى للشم ومعتدل بين ذلك لئس فهو الآلة الاولى لهذه الافعال
 الادراكية وقد علم ان به الحركات لانه اذا انسد سبيله من جهة البدأ عن عضو
 لشدة تقع فى عصبه بطلت حركته كما ان الروح البصرى اذا انقطع وصوله الى
 العين بشدة بطل الابصار والى الأذن بطل السمع ولأن الروح لشدة انفعاله
 لا يبقى على مزاجه وحاله ولا على حده فى مقداره لانه يستحيل ويتفرق يسير
 الاسباب كما قيل حفظ فى اوعية تصونه عن التبدد ولقاء المحيل المفسد وتدور
 بمدد يحفظ المقدار والمزاج بكيفته وكيفيته بالهواء المستنشق من خارج وبخار
 الاخلاط المتصعد اليه من داخل فأودع القلب ونفذ فى شرايينه والدماغ ونفذ
 فى اعصابه وجعلت الرئة لاعداد الهواء الصالح بالامتزاج والكبد لاعداد الغذاء
 من بخار الدم وباقى الاخلاط بلغامت البنية فى الحيوان على ما تقدم شرحه بالآلة
 ومدخل موادها وبخار فضلاته على ما سلف من الكلام فى حكمة الحيوان
 وجعلت الآلات المعدة لأجزاء الروح بأمزجة واشكال توافقها فيما تخصها من
 الافعال كما عرفت من كيفية آلية كل واحد منها فللنفس علاقة بالبدن بجملة فى جملة
 هذه الافعال وبأجزائه فى واحد واحد منها فخصصت لها العين لتعين الابصار
 لما تحاذيه والأذن للسمع لما يقرعه مما يليج فيه فكما ان النفس لا تتعدى البدن بمجته
 فى كلية العلاقة وجملة الافعال كذلك لا تتعدى واحدا واحدا من آلاته فى واحد
 واحد منها وتلتفت فى كل فعل الى ما يتعين بالآلة ويتخصص بها لالأن ذلك
 مما يمنع عليها بذاتها وفطرتها بل لعلاقتها الطبيعية الالهامية وعادتها فكما انها الهمت
 العلاقة بالبدن فى جملة افعالها البدنية كذلك الهمت العلاقة بالعين فى الابصار
 وبالأذن فى السمع فلا يبصر من فسدت عينه ولا يسمع من فسدت أذنه وان
 كان للنفس بذاتها السمع والبصر وهى الباصرة السامعة لا غيرها والآلات
 لا تشاركها

لا تشاركها في أفعالها وهذا الإلهام تراها أنها إذا أرادت تحريك عضو من الأعضاء بادرت من غير توقف محسوس الزمان إلى مبادئ حركاته من الأعصاب والعضل فحركاتها وحركته بها وإن (١) كانت خفية في نفسها مجهولة عندها بعلمها الإرادي فيتوصل إلى معرفتها بالتشريح والاستدلال به في الأفعال وتراها تبسط العضلة وتقضبها بقدر ما تريد من تحريك العضو من قوة وضعف وعنف ولفظ يعسر تقديره في العلم والروية فكيف تظنها علمت ذلك وتعلمته ومن علمها ذلك .

فإن قلت إن النفس الإنسانية التي هي ذات الواحد منا التي تشعر أنها أرادت الحركة بالروية لا تعاني هذا الفعل الذي تجهله وتجهل أسبابه وإنما تعانيه النفس الأخرى الحيوانية التي قال بها القدماء وهذه لو حركت لشعرت .

قلنا إننا لا نشك في أن الحركة بإرادتنا وكما لا نشعر بمبادئ التحريك وتقديره وتحديدته لا نشعر بأنها أمرنا في ذلك ولا نبينها لنفس أخرى فإن جاز ذلك أن يكون صدرنا بغير علمنا أعني أمرنا للنفس الأخرى التي لا نعرفها إلا بالعلم الذي تعلمناه من القدماء جاز أن يكون هذا الذي نعلمه لا محالة صدرنا بغير علمنا ومعرفتنا بالعضل والأعصاب التي هي آلات فعلنا في تحريكنا ونستغني عن الحوالة على ما لا يضطرنا إلى القول به عقل ولا مشاهدته - انظر إلى الحيوانات في انبعاثها إلى أفعالها النافعة في حياتها من تناول الغذاء وأعمال الحيلة في طلبه واختياره كالطفل في بكانه لطلبه بغير تعليم ولا معلم بل إلى التوليد وطلب الذكر للأنثى على الشكل الموافق وحراسة الأولاد وحضان البيض وما يزيدهم الآباء أولا من الهواء الذي ينفذ الروح ويفتح الطرق ويوسع المنفذ ثم ما ينضم في الحوصلة هضمها ما علم الطير أبوه شيئا من هذا فأنك تجد فيمن تربى بغير أب ولا أم بما تربيته أنت وتقتطعه وهو صغير جدا ولو تفكر الإنسان ما لا يوجد تقطيع الغذاء بالثنايا وطحنه بالأضراس وازدراجه وشرب الماء عليه عن حكمة تامة لم يعلمها فنعلم من أمثال هذا أن من أفعال النفس بل من أفعاله هو ما هو بروية ومعرفة

واختيار وهي الافعال الارادية التي تصدر عن علم وعلم بالعلم ومعرفة ومعرفة بالمعرفة ومنها ما هو طبيعي الهامى ينبعث اليه بذاته وفطرته من غير اختيار ولا روية واذا فكر فيه رآه صادرا عن علم ومعرفة وحكمة تامة لا يشعر بها بل لا يشعر بشعوره بها ومعرفته لما فطرت عليها نفسه ووجدت له في غيرته ويراهها الزم للنفس من افعال الاختيار والروية واعسرا تفصلا عنها بالنسيان كما ينسى غيرها فعلافة النفس بالبدن في جملة افعالها وبواحد واحد من اجزائه في صنف صنف منها من هذا القبول الذي ليس بروية واختيار وتعليم ولا فيه معرفة بالمعرفة ولا علم بالعلم ونرى محبة الولد والاشفاق عليه من سائر الحيوانات شبيهة لمحبة النفوس للأبدان واشفاقها عليها .

صححت الرواية فيمن تقطع ايديهم ان اليد اذا غيبت عنهم اشتد بهم الألم وعظم فلم يسكن الابان اعيدت اليهم فتراهم يضعونها على موضع القطع فيسكن وان قوما منهم لم تعد اليهم هلكوا بفراط الألم وصار به من الوضوح ما لا يختلف فيه .
 تأمل هذه اللطائف الحكيمية وتصفح هذه الامرار الوجودية واعلم ان شفيك الى علم الحق هو صدقك في طلبه وانصافك في حكك فيما تنظر فيه مما تختلف عليك اطرافه وحواشيه واقرب من الحق بالترقى اليه حتى تراه على ما هو عليه ولا تنتظر قربه منك بالمحطاطه عن ذروته الوجودية الى مقتضى رأيك الذي قصر عن ان يرتقى اليه فان الحق لا ينحط الى مقتضى رأيك عن (عقلك -) عن حقيقته وانما رأيك (عقلك - ٢) الذي يكمل بان ترتقى اليه بعلمه ومعرفته .

الفصل الثاني عشر

في تميم القول في الادراكات الذهنية والالها

قد عرف من جميع ما قدمناه آلية الاجزاء البدنية من الاعضاء والارواح لأصناف الافعال التي هي ادراكات وتحريكات ارادية فالروح الذي في البطن المقدم من الدماغ كما قاله من تأمله آلة لأصناف التمثلات والتمخيلات التي تكون باحضار صور المحسوسات وامثالها في الاطلاع النفساني لاعلى انها

- تخص ذلك الجزء من الدماغ بانتقاشها فيه وانما النفس تدركها بذاتها وفي ذاتها التي لا تضيق عنه وهذه منبهة عليه كما لم يضيق وسعها عن عظيم المبصرات التي تضيق عنها العين وان كانت العين التي تنبه عليه وتخصه بالابصار والانتقاش اليه والروح الذي في البطن الاوسط من الدماغ كذلك آلة لأصناف الافكار وتركيب الصور والخيالات والروح الذي في البطن المؤخر منه آلة لأصناف المحفوظات والتذكرات على ما اعتبره المشرحون والمجربون من المعبرين ٥
- المعبرين لأحوال البدن والنفس فيه في الصحة والمرض وما يصدر عنه من صحيح الافعال وسقيمها فيها ويكون وجه آلية هذه الاجزاء من الارواح والاعضاء هو التعيين والتخصيص المذكور في تلك بوجه يشبه الوجوه المذكورة في تلك لانه يكون به الادراك ولاهو المدرك ولا يكون فيه التمثل والانتقاش حتى يكون خازنا حاويا لجميع ما يحفظه الانسان من الصور والمعاني فان ذلك حال ١٠
- ان يسهه جسم بقدر الارض فكيف هذا الجزء من الروح المذكور؟ الانسان اذا تأمل حال نفسه وجدها في علاقتها البدنية ملتفتة الى البدن منهمكة عليه وعلى شغلها به انها كالعاشق على معشوقه والوالد على ولده ويرى لها الى كل جهة منه لفترة والى كل جزء فيه اصغاء ينساق بتجربة الى ادراك وفعل ولها مع ذلك في اثباته الى ذاتها التفات وتطلع تنجر اليه خواطرها وينسب اليه التفاتها من ١٥
- جهة من الجهات التي فيها وبها تلك الادراكات التي عينتها احوال البدن فأعضاءه في الاوقات على سبيل التعيين والتخصيص ويشغلها بعض الواردات عن بعض وعما يجر اليه البعض ويتسبب من قبيله فتشغلها الواردات من جهة البصر عما يكون من جهة السمع خصوصا فيما تلتفت اليه بكليتها عما تلتفت عنه بمحبتها اعنى ٢٠
- بجملة اصغائها وتطلعها وكذلك واردات السمع تشغلها عن المبصرات والمدركات بالحواس الظاهرة عن مدركات الذهن الباطنة وكل ذلك يشغلها عن ذاتها والتفاتها الى ذاتها يشغلها عن هذه باسرها كأنها جهات مختلفة واقطار متنازحة بل وسع يضيق عن المزاحمة ويكون من ذلك الانتقاش ما هو طبيعي لا يتوقف على روية

وارادة مثل هرب الطفل مما يوحشه ويؤذيه واقباله على ما يؤنسّه ويلذّه وبكائه من ذلك وضحكّه وسروره بهذا ومثل أنسه بالنور ووحشته من الظلمة وتجدد من ذلك ما هو ارادى يتبع الروية كشرّب الادوية الكريهة لأجل نفعها وتجنب الكلفة والتعب لانتظار لذة مرجوة والاكباب على تعلم العلوم ودراسة الكتب وتحفظها ما يرجوه من نفعها الدنياوى والاخرى وكل افعالنا وتصرفاتنا منقسمة

على هذين اعنى على الارادى والطبيعى وينجر ويتسبب الطبيعى من الارادى ويتبعه والارادى من الطبيعى كل ذلك على سبيل اتباع المسببات للأسباب وبذلك يكون التعيين والتخصيص لفعل دون فعل فى وقت دون وقت وترى الطبيعى من ذلك هو الأقدم بالزمان ويقوى الارادى بقدر الوسع وينشأ اولاً فاولاً بتزايد يلحق بعضه بعضاً ويعين بعضه بعضاً حتى كل ما قويت الارادة

صرفت وسع النفس اليها واستأثرت به دون الطبيعة والتفتت النفس الى ذاتها فان الارادة ميقظة والطبيعة مبلدة لان هذه تكون بروية ومعرفة فتقوى المعرفة بالمعرفة والمعرفة بالفعل بالمعرفة وهذه اعنى الافعال الطبيعية بغير روية ولا معرفة فتصرف عن المعرفة وتضعف المعرفة بعدم المعرفة وتجدد كذلك حال ما تذكره الانسان من المعانى المحفوظة بذلك الى ما فى ذاته وبانفاته الى ما فى ذاته يلتفت الى ذاته فاذا اصغى الى ذلك اعنى الى المعانى المحفوظة واقبل عليها بذاته حفظها فى ذاته واذا حفظها تذكرها اما بالروية والارادة كن يروم بارادته تذكر شىء فيلتفت بنفسه وذهنه اليه ويتطلب ما يذكره به وينبهه عليه وقد تذكر اشياء تمنع من المحفوظات وتخطر بالبال بغير ارادة لأسباب جالبة لها مما تنبه عليها وتذكر بها من الاشياء والنظائر والتوالى والقرائن.

اما الاشياء فكن يذكر شخصاً بذكر شبيهه ونظيره. واما التوالى والقرائن فكن يذكر بيتاً من الشعر بالبيت الذى قبله فيعلم من هذا ان التعيين لما يتبعين من ذلك بهذه الآلات يكون على وجه يخص به جزاء يجعل له علاقة بالبصر والمتذكر كعلاقة العين بالبصر لاعلى انه ينطبع فيه وينتقش كما لم يمكن ان ينطبع فى تلك

وبتلك العلاقة يصير الشيء من جملة الأشياء المحفوظة ملحوظا فيكون التذكر والدكر كذلك ويكون أول ذلك اقرب من آلات الادراك كالذي في مقدم الدماغ وآخره ابعده عنها كالذي في مؤخره ولأن النفس على ما قيل من تطلعها الى البدن وبالبدن وهو فيها اضنى هذا التطلع على الاكثر (وفي الاكثر اقوى يكون التذكر والتذكر - ١) وهو ملاحظة الشيء الذي كان محفوظا باعادة علاقته الى الجزء الذي كان منه الاقتناس وبه التحفظ واعادته الى جهته .

- وتصور هذه اللطيفة يكون بأن يتمثل الانسان نفسه كأنها ذات جهات متوزعة الى هذه الاجزاء وان لم تكن في الحقيقة ذات اجزاء فان القلبين بالاجزاء والتجزى في النفس سبقوا اصحاب القول بالقوى فكلوا القول بالاجزاء وقالوا بأشياء هي غير النفس المدركة الفعالة وغير اجزائها بل ذوات اخرى ولو كانت هذه اجزاء متميزة بالحقيقة لما عاق فعل بعضها عن فعل البعض بل كان كل منها اذا اكب على فعله لم يشغل الآخر عن فعله واذا تعطل لم يفن الآخر فيكون كل واحد من هذه الأفعال الذهنية مخصوصا بجزء من الدماغ او الروح الدماغي تكون للنفس به علاقة تخلصها به وتلقيا اليه ويكون حفظ هذه الصور والمعاني عند النفس في ذاتها التي لا يضيق وسعها عنها كضيق اقطار البدن والجزء الخاص بها من اجزاء الدماغ التي في ايداعها خزنة الحفظ عند النفس وتلك الآلية هي العين المذكور من حيث تعلق به المعنى كتعلق المرئي بالبصر حتى ادركه البصر الذي هو نفس الانسان كذلك يتعلق هذا المعنى او هذه الصور بهذا الجزء تعلقا يشبه هذا تفرغه النفس محفوظا عندها ومن حيث يصير محفوظا يغيب عن هذا الجزء فلا يكون ملحوظا لكون النفس على الاكثر وفي الاكثر متطلعة الى البدن والى ما يرد من جهته لال الى ذاتها ولا الى ما في ذاتها فاذا عادت تلك الصورة في ذلك المعنى بالذكر السانح الطبيعي او بالتذكر الارادي من خزنة النفس الى التعلق بهذا الجزء صار مذكورا ملحوظا من حيث كان غائبا محفوظا فيكون الشيء قبل حفظه ملحوظا بتعلقه بهذا الجزء وعند ذكره ونذكره مستعدا من خزنة

الحفظ ملحوظا بالذكر ايضاً لتعلقه بها وهذا مما لا مندوحة عن القول به فان
عندنا من المحفوظات ما لا نذكره ومن الملحوظات ما لا نحفظه وبأجزاء الذي
في البطن الاوسط والروح الذي فيه على هذا الوجه من الآلية التي تصورها
كتصور الآلية البصرية للعين يكون الجمع بين الصور الواردة من جهة الحواس
والمسترجعة من جهة الحفظ بالتذكر ولا يكون الحافظ والمذكر الذات
النفس لا قوة جسمانية هي عرض في جسم ولا روحا هوليف من الاجسام
ولاعضوا تنتش فيه (الروح - ا) وفي الروح تلك الصور التي يضيق عنها انقضاء
فلا تخد عن نفسك بان تقبل ان جزءا من دماغك يكون خزانة للمحفوظات تلك الذهنية
اولوها نقش ما تدركه من ملحوظاتها او تقبل ان الذي تجده من افعالها التي
لا تشك في انك فاعلها من التحريك والادراك هي افعال ذوات اخرى هي غيرك
مشاركة لك في بدنك فانها ان كانت هي تفعل وانت تفعل فانك بنفسك قيم (٢)
بالفعل من غير حاجة اليها ولا دليل يدل عليها وان كانت هي الفاعلة دونك
فكيف يتسبب الفعل اليك ويصدق القول به معما تعلمه من نفسك علما اوليا
انك انت الذي عرفت كذا وفعلت كذا او تعتقد ان ذاتك مجموع اجزاء كل
واحد منها غير الآخر فان من يفهم هذا ويتصوره ويجوزه ويعتقده ليس ممن هذا
الكلام له ولا هذا الكتاب اليه واذا كان الحكم في هذا نفوسنا ومعرفتنا
الاولى فاني هذا نظر ولا تعليم وانما فيه تقرير وتفهم حتى يتصور السامع
المعنى ويفهم الغرض المقصود من اللفظ ولا يحتاج في تصديقه الى كلام يسمعه
ما يتضمن دليلا ولا برهانا لان البرهان من نفسه بنفسه لنفسه ومن الذي
يدخل بين النفس وبين احوالها وافعالها الاولى اعني التي لها بذاتها من غير
آلة ولا واسطة.

الفصل الثالث عشر

فيما يقال في النفس من انها جوهر او عرض

قد سبق الكلام في معنى الجوهر والعرض وقسمة الموجودات اليهما بان قيل

في الجوهر انه الموجود لا في موضوع والعرض انه الموجود في موضوع
 وشرح هذا الرسم بانّه الموجود في شيء لا يكثر منه ولا يجوز قوامه دون
 ما هو فيه ليكون الفرق بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود المتمكن
 في مكانه والمحمول في إناثته والزمى في زمانه بينا فكانت الاجسام كلها يصدق
 عليها معنى الجوهر وانها ليست باعراض لانها لا توجد في موضوع بل هي
 موضوع لما يوجد في موضوع اعني الاعراض وقد عرفت فيما تقدم ما الجسم
 وما المهيولى وما الصورة وان من الصور اعراضا موضوعها المهيولى ومن اى
 وجه قيل انها عرض في الموضوع وهو موضوعها ومن اى وجه قيل انها
 صورة له وهو هيولى لها .

- ١٠ فالذى زيد أن نوضحه الآن من حال النفس بعد ما اوضحنا انها وغيرها من القوى
 الفعالة في الاجسام وبها ليست باجسام ومعها وجدتا وعرفنا ان من الصور
 المقومة للمهيولى والقوى الفعالة في الاجسام وبها ما هي اعراض موجودة في
 موضوعات قوامها بها انها ليست باعراض كغيرها من الصور والقوى الموجودة
 في الاجسام الفعالة فيها وبها ، فقد قال قوم ان النفوس من جملة القوى والصور
 الفعالة في الاجسام وبها التى هي اعراض قائمة بموضوعاتها لوجودها الانبساط
 كالحرارة والبرودة ونحوها بل قد قال قوم انها مزاج اى كيفية مركبة من
 كميات الاجسام الاول لما رأوه من سلامة الافعال الصادرة عن الابدان
 وفيها وبها باعتماد امزجتها المخصوصة بها واستمرار الانعال وبطلانها بسوء
 امزجتها ونزولها عن الاعتدال . فقال قوم من الحكماء والاطباء ان النفس
 هي مزاج البدن . وقال قوم انها روح البدن الممتزجة من الهواء المستشق
 المتسخن بالحرارة الغريزية معا يتخالطه من بخارات الاخلاط . وقال قوم انها
 الدم الموجود في الابدان لانه انما يوجد في الاحياء دون الاموات . يموت
 الحيوان بعد مه في بدنه وبقلته فيه ويعدم في البدن بموته فلا يوجد في ابدان
 الموتى فتبطل حيث تتركز الافعال فيخرج وجه ويموت الحيوان بعده وانفس عندهم

مبدأ الحياة ومصدر الأفعال التي تخص الأحياء دون الأموات - وقال قوم أنها غير البدن وغير خلطه وغير الروح وغير المزاج والمترج من الطبائع والطبوعات بل هي حالة أخرى تتبع المزاج المخصوص وتوجد في البدن معه وبه وتبطل بفساده ونحوه المفرط وتضعف وتمرض بانحرافه وتغيره ضعفا ومرضا بحسب ذلك إلا أنها مع ذلك عرض ونابع للعرض لا يجوز قوامها دون ما هي فيه . فننظر الآن في هذا نظرا مستقصى وإن أعدنا فيه شيئا مما مضى .

فبقول أن النفوس في الأجسام هي من خواص الأجسام التي هي لبعضها دون بعض لا لكها فقد بطل أن تكون النفس جسما خلوا بعض الأجسام عنها وعن خاص أفعالها والشئ لا يخلو عما هو فهذا إما أن يشركها مع غيرها من الأعراض والصور والقوى والطبائع التي هي لبعض الأجسام دون بعض فكلها ليست بأجسام فإن الأجسام من حيث هي أجسام لا تختلف في جسيميتها ولا فيما هو لها بجسيميتها وكل صفة لجسم يخالف بها غيره (١) من الأجسام ليست بجسم فالنفس ليست بجسم وقد عرفت ما الجسم فيما سلف من الكلام في الخلاء والملا والصوره والميولي وما قيل من تداخل الأجسام ولا تداخلها وفرقت بين لطيفها وكثيفها وصلبها ولينها ومرئها وغير مرئها فتذكره الآن ها هنا واعرف ما تسلبه عن النفوس بسلب الجسمية عنها .

واقول ولا هي من الأعراض الموجودة في الأبدان التي قوامها بها فإن الشئ الذي نرى من الأجسام ونعتقد أن النفس فيه هو البدن الخالص بها وزاها تقبل من الصور المدركة وتلقى من الموجودات المشاهد بالحواس ما يضييق البدن عن الإيسر يسير منه فإن كانت في البدن على أنها عرض فيه فالعرض محدود بموضوعه فلا يسع ما لا يسعه موضوعه ولا يطابق مقدار المزيد على مقدار موضوعه أعني ذلك العرض الشخصي المعين الوجود في الموضوع الشخصي المعين كنفوس زيد في بدنه فإذا بطل أن تكون عرضا في هذا البدن ولا نعتقد أنها في غيره غلب الظن وقوى الرأي في أنها ليست بعرض لكنه لا يحصل به

اليقين .

فنقول ولاهى الروح الموجود فى البدن ولا الدم على ماظنه من ظن لان كلا منهما جسم ومع كونه جسما فهو صغير لايسع لما تسع له النفس ولايسير منه فكيف ان يكون عرضا فيهما ولاهى الزاج فان المزاج مجموع اعراض هى كيفيات الممزج فهى اعراض فى الممزج الذى هو البدن وروحه واخلاطه .

وهذا الاحتجاج هو احتجاج افلاطون على ان النفس من الجوهر غير الجسائية وهو احتجاج حسن الا انه جزئى القضية لا كليها فانه يمنع ان تكون عرضا فى هذا البدن المنسوب اليها ولا يمنع عرضيتها مطلقا .

- اما الذين منعوا ان تكون عرضا موجودا فى الموضوع وقا لو انها من الجوهر التى وجودها لافى موضوع لكنها ليست بجسم وحدوها بانها جوهر غير جسائى ١٠
- محرك للبدن فاحتجوا على ذلك بان قالوا ان اقوى الجسائية المدركة فى الحواس الظاهرة والباطنة بالآلات الجسائية تستضر افعالها بما يتاثر بها من الضرر فنضعف او تشوش او تبطل وليس كذلك النفس (الناطقة - ١) وبان اقوى الجسائية المذكورة لا تدرك ذاتها وآلاتها والنفس الناطقة التى هى عقل الانسان تعقل ذاتها والبدن الذى هو آلاتها وساير اجزائه واعضائه التى هى آلات خاصة لكل ١٥
- صنف من افعالها كما وبان النفس الناطقة التى هى محل المعقولات لو كانت قوة جسائية لحلت معقولاتها الجسم الذى هو محلها فامتنع عليها ادراك المتضادين وجمعها فى التصور معا ونفس الانسان تعقل المتضادين معا وقيس احدهما الى الآخر وتحكم عليها وفيها بما يلزمها معا من الاضافة والخصية والمناسبة والمباينة التى لا تلزم احدهما دون الآخر لكن بالآخر ومعه وعنه فليست من ٢٠
- اقوى الجسائية . وبان النفس الناطقة ايضا تعلم العلم المجرد الكلى الذى لا يقسم فلو كانت جسائية لقد كان العلم الكلى يحل محلها الذى هو الجسم المنقسم ومالا ينقسم لا يحل فى منقسم . وبان الاجسام وتوابعها تفعل بما يتصور فيها من الصور العقلية والنفس الناطقة تفعل ذلك حيث تستخرج النتائج من المقدمات وتعقل حكم

التصديق بها من ذاتها فهي بذلك فاعلة لامتفعلة فليست بجسائية . وبأن الابدان
وقواها تضعف اذا جازت في قوتها ونموها أشدها ومنتهاها وتأخذ بعد بلوغ
الغاية في الذبول والانهطاط والنفس الناطقة تقوى حينئذ في كثير من الناس
اولا تضعف معا يضعف من القوى فليست بجسائية مثلها . وبأن بدن الانسان
مؤلف من الاضداد تأليفا لا تقع به ممانعة بين اجزائه في افعالها الصادرة عنها
من الحركات الى الجهات بل كل واحد من الاجزاء في حال الصحة يتبع فيما
يحصل به من ذلك نظام (١) الحياة ويمكن افعالها والقوة العاقلة تقوى على افعالها
بمغالبة القوى المانعة لها كالغضب والشهوة وقهرها لا بالمسالمة وترك المعارضة لها
مثل غيرها من القوى . وبأن الاجسام وقواها تتخلص مما يؤذيها بالحركة
المكانية هربا من المؤذي والقوة العاقلة تتخلص من أذية القوى الجسائية بغير
حركة فان العاقل يخلص نفسه برأيه من أذية شهوته وغضبه من غير ان يتحرك
في مكانه فنفسه العاقلة ليست بجسائية . وبأن النفس العاقلة تقوى على تعقل
مناشئه . من الصور العددية والتراكيب غير المتناهية في ذواتها ومهما ازدادت
من ذلك زادت قوتها بقوتها غير متناهية والقوة الغير المنتهية لا تنتصف
فان النصف متناه والضعف متناه وكل قوة جسائية منتصفة لان الجسم قابل
للتنصيف لانه لا يكون الجسم غير متناه والقوة العاقلة غير جسائية . وبأن العلم
المعقول لو حل الاجسام والقوى الجسائية لم يعد منه ما يزول بالنسيان الاسبب
محصل وارد من خارج لانه يكون بعد انحاء الصورة المنتقشة مثله قبل انتقاشها
بالنسبة انما في كونها معدومة فيه ولا تحصل له ثانيا الاسبب موجب كما حصص
له اولا والقوة العاقلة تنسى وتذكر من غير ان تستعيد ذلك من سبب
من خارج والصور العلوية تكون حاصلة عندها مع اشتغالها بغيرها عن ذكرها
فلا تنمحى عنها الاول بالثواني لانها روحانية بل تكون فيها بنوع قوة لا كقوة
الصهي على الكتابة بل كقوة الكاتب العاقل على الكتابة حيث لا يكتب ويكتب
متى اراد والقوى الجسائية لا يمكن فيها تراحم الصور المختلفة لاني الادراك ولا في
(١) سع - بظاهر -

الحفظ . ألا ترى ان الحواس لا يمكن ان تستحفظ في ذاتها صورة اذا اقبلت على غيرها لان الجسم مالم يخل عن احدى الصورتين لن تحله الاخرى فالقوة العاقلة غير حسانية .

- وبان القوة العاقلة تعقل ذاتها غير خارجة عن ذاتها بل من داخل ذاتها لا كما يظن انها تعقل المعقول بان تصور صورته في الجسم الذي هو محلها فلذلك تعقل اذا عقلت شيئا من الاشياء انها عقلت راجعة بذلك على ذاتها والى ذاتها بذاتها فاذا قد تصدر عنها افعال بمجرد ذاتها لا بشيء آخر خارج عن ذاتها فهي جوهر قائم بذاتها . فهذه الحجج وما يقاربها دلوا على جوهرية النفس ومنعوا ان تكون عرضا في الابدان وقوة من القوى التي فيها مما قوامها به .

الفصل الرابع عشر

١٠

في تأمل هذه الحجج ونتبعها

- اما الحجة الاولى القائلة بان القوى الحسانية اذا اصاب موضوعها الذي هو البدن آفة استضر فعلها وليس كذلك القوة العقلية . فنقول في جوابه ان القوة العقلية كذلك ايضا تستضر افعالها بامراض البدن كما يضعف الرأي والتفكر والروية في الامراض البدنية - فان قيل ان ذلك الضرر ليس فيها لكن في الآلة . قيل ومن لنا بذلك وما الذي يدل عليه انه كذلك في هذه القوة دون غيرها اذا جمعها وعيها مع باقي القوى ضرر الفعل بمرض البدن فلم تدل هذه الحجة من حيث لم تميز ولم تفرق فان اعينت بغيرها من الحجج كانت الحجة غيرها .
- واما القائلة بان القوى الحسانية لا تدرك ذاتها والانتباه بخوابها ان هذا الادراك ان كان من المدرك للدرك بغير واسطة فلا القوة الباصرة ولا العقل يدركان
- ٢٠ آليتهما وان كان بواسطة فالعقل يدرك آليته ويعرفها بعلم فيه حدود وسطي ودلائل هي الوسائط في العلم والعين ايضا تبصر ذاتها بل القوة الباصرة تبصر العين التي هي آلتها بواسطة كالرآة وتلك الواسطة في الدلالة للقوة العاقلة كالرآة في الابصار للباصرة ويبقى ادراك الذات متشابها في الادراكات

الحسية والعقلية فان كان المدرك فيها كلها نفس الانسان الواحد كما قلنا فهي تدرك ذاتها وانها ادركت في كل ما يدرك ومع كل ادراك فنبصر وتسمع وتشعر بذاتها وابصارها وسمعها وانها ابصرت وسمعت فان الانسان يشعر من ذاته بذاته في سائر افعاله الارادية وادراكاته وان كانت المدركات الحسية قوى احر غير ذات النفس فهي غير ذات الانسان الذي يعرض حال نفسه على نفسه فيعلم حاله ولا يعلم حالها في ذلك وهل تدرك ذواتها ام لا لانها غير ذاته وهو يشعر بحال ذاته ولا يلزم ان يشعر بحال غيره من ذاته . فاما حديث الآلة فالآلة لا يدرك الآلة معينة لا يدرك بسواها لا يدرك الآلة فان الانسان اذا كان لا يبصر الابعينه وان كان هو الباصر فلاعين له يبصر بها عينه وكذلك لا يبصر ذاته بعينه لان العين لا تتوسط بينه وبين ذاته وكيف ونفسه غير مرئية بالعين ولا بشيء من الحواس لانها ليست من جنس ما يدرك بالحواس فلا هي لون تراه العين ولا صوت تسمعه الأذن ولا حرارة يحسها اللمس ونسبتها الى الحواس كنسبة الصوت الى العين واللون الى الأذن والالوان هي التي يدركها البصر اولاً وبالذات ويدرك من اجلها ذوات الالوان فما ليس بلون ولاذى لون لا يدركه البصر بالذات ولا بالعرض فمن طلب ان يرى نفسه بعينه فما عرف نفسه ولا عينه .

واما القائلة بان النفس العاقلة لو كانت قوة جسمية لحلت معقولاتها بالجسم الذي هو محلها فامتنع عليها ادراك المتقابلات والاضداد معا . فلا بأس بها فان الاجسام وما يحلها من الاضداد والمتقابلات لا يجتمع في الموضوع الواحد منها الضدان معا والنفس تجمع صورتيهما فتتحكم فيهما وعليهما وتقيس احدهما الى الاخرى فما حلت عندها في اجتماعها معاجبا .

فان اعترض فيها معترض فقال ان انحصارية في ذلك انما هي في الصور الحالة لافى المحل فانت هذه الصور غير تلك بالنوع والماهية بل هي غيرها وذلك موجودة طبيعية في موضوعها وعلى طباعها وهذه موجودة في محلها لاعلى

طباع تلك وخواص أفعالها فان تلك تحرق نارها ويجمد ثلجها وهذه لا تحرق ولا يجمد فكما ارتفع عنها خواص الأفعال ارتفع عنها لوازم التضاد كان هذا الاعتراض مؤثراً فيها الى ما يعضدها غيرها فتكون الحجة تلك لا هذه .

- و اما الحجة القائلة بالانفعال من الصور العقلية لو كان العاقل قوة جسيمة لكن العقل يفعل الصور ولا ينفع بها فالمجيب يقول ان القوى الجسائية تفعل بذواتها وتنفع هيولاتها لاذواتها فيكون الفعل للقوة والانفعال للهوى بما يقبل ما يقبله الفاعل فاذا صدر عن القوة فعل في موضوعها كان المنفعل به الموضوع الذي هو الهوى وانفعاله قبول الأثر والفعل الصادر عنها، وان كان الفعل في جسم آخر غير موضوع القوة الفاعلة فالمنفعل من ذلك هو الهوى التي في ذلك المنفعل وانفعاله هو قبول الفعل من الفاعل و قائل هذا القول قد قرر في اصوله ان الاجسام المركبة من هيولى وصوره تفعل بصورها وتنفع بهيولاتها، فان كانت القوة الفاعلة هي الفاعلة للصور المعقولة وهي القابلة لها فهي بذلك فاعلة منفصلة وان كان القابل غيرها فهو هيولى وكذلك الحال في غيرها حيث كان الفاعل الصورة والقابل الهوى فلم يفد الاحتجاج في الفعل والانفعال اذا كان معنى الانفعال هو قبول الفعل والأثر من الفاعل .

- و اما الحجة القائلة بضعف القوى البدنية وقوة العقل في الشيخوخة، فجوابه ان تسليم الدعوى لا يثبت الغرض المطلوب فان لكل قوة مزاجاً يوافقها يقوى به فعلها فلا عجب ان تقوى من البدن قوة مع ضعف اخرى كما يقوى السمع والحفظ في الأعمى وتضعف الشهوة بقوة الغضب والغضب بالشهوة فلعل الزاج الشيخوخى موافق لهذه القوة اكثر من موافقة غيره، ولعل الرياضة بالتجارب والتعاليح الحاصلة في طول العمر تجتمع لها ويتبع ضعفها فيما بعد مع ترايد ضعف البدن وقواه بأخرة وعند الموت تضعف القوى بأسرها وهذه في حملتها فيشتبه الامر ولا تفيد الحجة سوى ان هذه غير هذه وكل واحد منها كذلك هي غير الباقية ولا يحصل بالجسائية وغير الجسائية من ذلك تصديق في واحدة دون الأخرى .

واما القائمة بالواقعة والمغالاة في القوى البدنية والقوة العقلية فلا تفرق بينهما وبين ان يقال ان القوة الباصرة لا تسمع والساورة بدنية فالباصرة غير بدنية فليس اذا كان بين بعض القوى موافقة وبين بعضها مباينة يدل ذلك على اكثر من ان الموافق غير المباين لاعلى ان هذا جسامي وهذا غير جسامي، وكم من موافقة بين العقل والعضب والشهوة في كثير من الاشياء فليس العقل يراد لها عن فعلها في كل حال وان ردها او أحدهما في حال فهذه حجة واهية ضعيفة جدا .

وكذلك القائمة بالحرب والحركة المكانية في الابدان من جهة المؤذيات الواردة على القوى الحسية وتخلص العقل بغير حركة مكانية وهرب من موضع الى موضع لا يدل على اكثر من ان التي تهرب غير التي لا تهرب لا على ان هذه جسامية وهذه غير جسامية - ولا فرق بينهما وبين قول من يقول ان البصر يدرك البعيد واللس يدرك القريب فاللس بقوة جسامية والبصر بغير جسامية بل لعل هذه اقوى في ايقاع التصديق من الاولى فان القرب والبعد في الجسامي وغير الجسامي لا يتساوى وكم يهرب العاقل من اشياء مغضبة واشياء مشتهاة ويبعد عنها ليعبد عن اذية الغضب والشهوة كما يبعد عن النار المحرقة المؤذية في حس لسه بلذعها .
واما القائمة بالقوة على تعقل ما لا يتناهي فقد غلطت بالقوة حيث لم يجتمع المقولات غير المتناهية للقوة العاقلة مع حتى تعقل ما لا يتناهي وتدركه بالفعل معا ، فاما بعضه دون بعض اذا ادركته فقد ادركت ما يتناهي مما لا يتناهي وليس كون المتناهي مما لا يتناهي يلزم فيه حكم ما لا يتناهي . وما لا يتناهي لا يجتمع للقوة العاقلة كما لم يجتمع لغيرها والقول بتناهي الاجسام ولا تنهاها فقد عرفت ما فيه نيامضى، ولو صح على رأى المحتج لما نقعه في حجته ولا وصل الى موضع منفعته حيث لم يقل بتعقل ما لا يتناهي وحصوله بالفعل معقولا لها .

واما القائمة بالحفظ والنسيان فعلى مذهب القائل لا تفيد في الاحتجاج فان القوة الحافظة الذاكرة على مذهبه جسامية وتلحظ وتعرض وتحفظ وتنسى فان جعل للحفظ قوة وللذكر اخرى فالعقل ايضا يقول فيه ان الحافظة للمقولات قوة والذاكرة

والذاكرة لها أخرى ويجوز منه في هذه مجاز في تلك فلا تقيد الحجة على مذهبه .
 واما الحجة القائلة بان النفس الانسانية تعقل ذاتها فان اراد به العقل الاستدلال الذي
 بواسطة ودليل فقد قيل فيه ، وان اراد به شعور الذات بالذات فالبيان ايضا
 تشعر بذاتها فان حوقق في الاحتجاج فالانسان لا يعرف حال غيره من جنسه
 ولا من غير جنسه في معرفته وشعوره بنفسه ، واذا علمه من انسان مثله فهو
 اما بظن وتقدير قياسا على نفسه واما باخبار واعلام يعلمه الآخر بلفظه وما لا ينطق
 ولا يدل بخطابه واعلامه فلا يعلم على الحقيقة حاله حتى يستدل بها في النفي والاثبات
 وكل قوة من القوى التي تدعى انها في بدن الانسان غير نفسه لو كانت لم يعرف
 حالها في ذلك وانما يعرف حال نفسه الواحدة التي يعلم من حاله بحاله انه العارف
 والمعروف بتلك المعرفة والشاعر والشعوريه وبما يصدر عنه من الافعال وانه
 فعلها فعلم هذا اولى وعلم عليه تعليمي تنبيه لا يحتاج الى دليل وبرهان يدلي
 على حقيقته بغيره من الحدود الوسطى التي يتبين بها ما ليس يتبين بنفسه من
 الاشياء .

واما القائلة بالانقسام فالذي يمتنع منه الانقسام بالفعل الواقع بالتمييز والفصل
 والمباينة بالبعد المكاني وذلك لا يلزم في كل شيء يحل الاجسام .
 واما الانقسام الوهمي التقديرى الذي يلزم فلا يقدح في ذلك ولا يؤثر فيه
 وكثير من القوى لانقسام الاجسام وهو الاكثرى من نفوس الحيوانات
 التي لا يختلفون في انها قوى جسمية قوامها بالابدان ولا ينقسم بانقسامها الذي
 بالفعل مع كونها متوزعة على البدن في اقطاره واعضائه وينقسم في بعض الحيوان
 بانقسام اعضائه ويبقى كل جزء منها زمانا يتحرك به ويحيا والنفس الانسانية
 ايضا يشعر الانسان بها في كل افعال وفعل من لذة وألم يكون في سائر اعضائه
 الحساسة ولا ينقسم بالفعل مع انقسام البدن فان اليد المقطوعة لاحس لها ولا بها
 والجسم الذي يكون مستنيرا بشعاع الشمس اذا قسم بالفعل الى اقسام وابتعد
 بينها لا ينقسم النور بانقسامه ولا يتحرك بحركته والشعاع والنور على رأيهم

شيء جسماني وعرض في الجسم الذي هو فيه فكذلك تصور من هذه الجهة وعلى ان القول في القسمة وما ينقسم ولا ينقسم فيه كلام مكانه العلم الالهي فلم يبق من هذه الحجج ما ترجح في المطلوب اليه ولا نول في الاحتجاج عليه ولم يتضح بشيء منها هل النفس جوهر او عرض .

الفصل الخامس عشر

في تحقيق القول في ان النفس جوهر قائم

بنفسه موجود لا في موضوع

قد علمت ان معرفتنا بالنفوس الانسانية التي هي ذاتنا وحققنا على ضربين من المعرفة ، معرفة اولية ، ومعرفة استدلالية ، والاولية هي معرفة الانسان بنفسه ١٠ فان لكل انسان على ما قيل معرفة بنفسه اسبق من كل معرفة له بغيره وهي قبل وبعد ومع كل شعور ومعرفة تكون له بشيء من الموجودات لكنها معرفة ناقصة انما يعرف بها انها شيء موجود هو هو - والمعرفة الاستدلالية هي معرفة الانسان لنفسه غيره مستدل عليها بأفعاله واحواله الموجودة فيه عنها ، ومعرفة التي من قبيلها بنفسه وبفهم غيره اتم من معرفته الاولى بنفسه فانه يعرف نفسه ١٥ وغيرها بهذه المعرفة ويرتقي فيها الى الكمال بطريق الاستدلال من الاحوال والافعال كما ترقى بنا النظر الى حيث اتهمنا وفي كلتي المعرفتين يعرف الانسان نفسه بالبدن وفيه ومعه ولا يعرف لها وجودا تتبرأ فيه منه وتختص به دونه لاني مكان ولا في زمان ولا في حال من الاحوال وفعل من الافعال مادام تصحب نفسه بدنه .

وقد صحح بما سلف من دلائل الافعال التي تفعلها وتصدر عنها ان البدن لا يصح ان يكون موضوعا لها حتى تكون عرضا فيه وقوا لها به حتى لا تخرج ٢٠ انيتها عن اقطاره وشكله ومقداره لانها تدرك الساء على بعدها وشكلها ومقدارها والبدن لا يسعها ولا ينتهي اليها وكذلك تحفظ من المدركات ما يكبر اقل قليل منه ويعظم عن ان يقال انه في البدن وكلما هو في شيء فهو فيا فيه ذلك الشيء على ما قلنا

- ما قلنا وعلته يقينا وفي النفس من صور المحفوظات على كثرتها بأقدار واشكال ما يعظم احدها عن ان يقال انه في البدن بل عن ان يتصور كونه في بلدة فيما الوف من اشخاص الناس فكيف ان يكون في بدن احدهم بل في جزء صغير من بدنه - كل هذا سبق القول فيه فليس كون النفس في البدن كون العرض في موضوعه فليست بعرض في البدن فبقي ان تكون عرضا في موضوع
- غير البدن او جوهر قائما بنفسه ، ولا يجوز ان تكون عرضا في غير البدن مما هو خارج عن البدن ولا يتصل به فانا نعلم انها في البدن ومع البدن فاما ان تكون هي وموضوعها في البدن ومعه او يكون البدن في جملة موضوعها ومعه وقد استحال ان تكون هي وموضوعها في البدن كما ظن قوم ان موضوعها الروح فهي في الروح والروح في البدن حتى تكون النفس بالروح المحوى في البدن محوية في البدن لأن ذلك يستحيل بما استحال به القول بأن النفس عرض في البدن فليست النفس بعرض في موضوع هو البدن او محوى في البدن فبقي ان تكون ان كانت عرضا في شيء اعظم من البدن متصل بالبدن والبدن في جملة كالمضغ والهواء المحيط بأبدان الناس وهو ايضا مستحيل لانه لو كان كذلك لقد كان الناس يشعرون من الهواء المحيط بهم وفيه بمثل ما يشعرون به من ابدانهم وفيها فيحسون بالواردات اليه وعليه ويلتذون بالمناسب منها ويتأذون بالمباين كالتأذهم وتأذهم بالواردات على ابدانهم واليها ونحن نعلم ان الانسان قد يكون بقره في الهواء المحيط به مالا يشعر به ولا يحس سواء كان مناسبا او مبينا ، وايضا فان النفوس لو كانت كذلك لقد كانت قد دهم بتقارب ابدان الناس وتناذي بذلك حيث يضيق الفضاء بالتقارب عن ازدحامها ولا يجد الحال كذلك ، وكان ايضا ما يفرق الهواء من الاجسام يفرق اجزاء النفس كتفريقه الهواء الذي هو موضوعها كما يفرق البيض ويقسمه من فرق موضوعه وقسمه كان يؤذيها ذلك في موضوعها الذي هو الهواء كما يؤذيها ويؤلمها ما يصيب البدن من تفرق الاتصال . والانساف

قد يكون في بيت ضيق صغير جدا اصغر واضيق مما يقدر لبعض ما يدركه على شكله
ومقداره ولا يشعر بما هو في خارج البيت من ملذ أو مؤذ ومنا سب ومباين
وليس كذلك حاله في بدنه الذي يشعر بقرص البعوض له، فما النفس عرض في
موضوع هو البدن ولما هو اعظم منه مما يحيط ويتصل به حتى يكون البدن
في جملته ولا في شيء خارج عن البدن مما لا يتصل بالبدن ولا يكون البدن
في جملته فليست في موضوع البتة فليست بعرض فان العرض هو الموجود في
موضوع فهي جوهر لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع، وليست بحسم
لانها لو كانت جسما لقد كان اما ان يكون ذلك الجسم في هذا البدن واما ان
يكون هذا البدن فيه وليس كذلك على ما بان فيما قبل انه موضوع للعرض
فهو جوهر غير جسماني فاعل في البدن وبالبدن مصرف له ومتصرف فيه .

وليس لقائل ان يقول فعسى ان تكون النفس عرضا موضوعه جوهر
غير جسماني، فانا نقول له ان هذا الجوهر غير الجسماني الفاعل في ابداننا سواء كان
فعله بذاته او بعرض فيه هو الذي نسميه نفسا لانه هو الفاعل في ابداننا سواء كان
يفعل بذاته او بعرض فيه كالارادة في النفس التي هي عرض فيها، ولا يقول احدنا
ان النفس هي تلك الارادة وكذلك فيما عداها من اعراض تعرض للنفس
فيما تتوجب صدور افعال منها بحسبها كالحجة والبغضاء وغيرهما فقد صرح
لنا بنظرنا هذا القصور المختصر وجود جواهر غير جسمانية وهي النفوس الانسانية
لا محالة .

فاما النفوس الحيوانية الأخرى فعليك التأمل فيها واياك النظر بحسب الاصول
التي عرفت والادلة التي عولت عليها كما نظرت ومن حيث نظرت، واذا نظرت
في النفوس الحيوانية الأخرى قست بحسب ذلك في النفوس الانسانية فانها
موضوعة في هذه الحجة ومدلول عليها في النفي والاثبات بهذه الحجة فان
لم يتفق المعنى يلزم في كل من الجفنين على نمط واحد فقيما يلزم وبحسب
ما يلزم - فاذا اتضح لك المطلوب بهذه الحجة عدنا الى تلك الحجج المذكورة ونظرنا
فيها

فيها بحسب الأصول التي نعمل عليها تبين (١) صحة ما يصح منها وبماذا وكيف يصح وبطلان ما يبطل .

- أما الجملة القائلة إن القوى الجسائية تستضر بما ينال آلاتها من الضرر إنما ذلك لمعلوم ضرر الفعل الذي يتم بالفاعل والآلة وكسر القلم يضر في الكتابة كما يضر وعن اليد لا شتر ك الفاعل والآلة في السببية الفاعلية فإن الآلة جزء الفاعل .
- من حيث هو فاعل والنفس مع كونها قائمة بذاتها في وجودها الجوهرى فهى تفعل بالآلات على ما عرفت فضرر الفعل لضرر الآلة، هذا بحسب الجملة والا فقد قيل فيما سلف إن النفس تستضر بضرر البدن ومن ذلك الضرر الوجد المحسوس في الضرب والجراح ونحوها فإنه للنفس التي تشعر بالألم وانها تألمت فيقول الإنسان تألمت وتألمت يدي وآلمتني يدي فهو المستضر وهو النفس .
- المشار إليها وضررها بذلك لا يدل على كونها عرضا فكيف ضرر فعلها فليس كل متأذ بأذية آخر هو عرض في ذلك الآخر فإن الإنسان يتأذى بأذية حبيبه من ولده وصديقه وليس هو عرض فيه فإذية النفس بما ينال البدن مما يدل على كون النفس عرضا في البدن .

- والجملة القائلة بأن القوى الجسائية لا تدرك ذواتها . فقد قلنا فيه إن الباصر منا يدرك ذاته مع إبصاره وأنه هو الباصر وكذلك السامع وأقربا فدرك ذاته منا وهو فاعل الأفعال المنسوبة إلى القوى وهو واحد غير متكرر وهو جوهر على ما أوضحنا ولم يقدح ما نسب إلى القوى في جوهرية إذا صح أنها هو لا غير لا كثير ولا واحد .

- والجملة القائلة بأدراك الضدين معانهم الجملة لكنها لا تبرئ تلك القوى الأخرى التي ذكرها بل حكما في ذلك لو كانت حكم النفس فيما ذكرنا فمتصور (٢) الضدين وحافظهما وإذا كرها ليس من عالم الطبيعة فاهو جسم ولا عرض في الجسم حتى يتميز لهم نفس هى جوهر غير جسائى مع القوى الجسائية الأخرى .

والجملة القائلة بضعف القوى في الشيخوخة كالقائمة بالمرض وضرر الفعل ويستضر

بحسبها فعل دون فعل فلا يدل على امر يميز بين النفس والقوى الأخرى . والقائلة بالذكر والنسيان فهي دليل على جوهرية النفس وقوامها بنفسها دون البدن ولا تختص بذلك النفس الماطقة عن مبادئ الأفعال الأخرى في كونها تفعل ما لا يمكن ان يشاركها فيه المحل حتى تكون عرضا فيه وموضوع العرض . يشاركه في كل ما يناله ويلاتيه .

والجثة القائلة بأن القوة العاقلة تعقل ذاتها والباصرة لا تبصر ذاتها . فقد أجيب عنها ويكون هذا القول الآن خاصا بفعل النفس الذي هو لها بذاتها تستغنى فيه عن الآلة وهو ادراكها لذاتها وشعورها ومعرفتها بالمعرفة الأولية لا الاستدلالية التي تكون لها فيها شركة مع الآلات بالأعضاء والأرواح المدركة وكذلك القائلة بالعلم الكلي الذي لا ينقسم فانه يدل على برائتها من البدن الذي لا يصلح لمشاركتها في هذا الفعل اعني علم الكلي المجرد بل وعلم غيره بما يحل ويكبر عن ان ينتش في لوح البدن ويتصور فيه .

الفصل السادس عشر

في حال النفس قبل تعلقها بالبدن وما يقال من قدمها وحدوثها

للقدماء في قدم النفس وحدوثها آراء مختلفة كما كان لهم فيها وفي تعلقها بالبدن ولكل منهم على رأيه احتجاج يتصل باحتجاجهم على آرائهم في ذلك فمنهم من يرى انها قديمة ولها وجود قبل وجود البدن وهم اكثر القائلين بانها جوهر غير جسامي - ومنهم من يراها حادثة مع حدوث البدن الذي هي فيه وهم اكثر القائلين بانها عرض في البدن .

والقائلون بقدمها منهم من يقول بانتقالها عن بدن او أبدان أخرى الى هذا البدن - ومنهم من يقول بانتقالها اليه عن التجرد والمفارقة للأبدان - ومنهم من يقول بكلا الأمرين اعني بالتجرد والمفارقة وقتا والمقارنة وحاول الأبدان وقتا ويلزم نظاما ولا يلزم في الانتقال من بدن الى بدن ومن بدن الى تجرد ثم الى بدن على ما تحتمله الأقسام .

ومن الذين قالوا بانقلابها في الأبدان من غير بقاء على المفارقة من يرى انها تستحفظ
 الصورة النوعية في الاشخاص فتنتقل من صورة انسان الى صورة انسان ومنهم
 من يرى انها تستبدل الصور فتنتقل من صورة انسان الى صورة اخرى من صور
 الحيوان ، ومنهم من يرى ان هذا يدوم بالتكرار دور الانقضاء له ، ومنهم
 من يرى ان ذلك يكون الى حد تنتهي فيه النفوس الى غاية الكمال ثم لا تعود
 الى الابدان فتبتدى النفس الواحدة من اضعف الصور واخسها كصورة
 الدودة والذبابة فتتردد الى الاقوى والا فضل حتى تنتهي الى صورة
 الانسان حينئذ ان سعت بفعل ما يسعد ارتقت في كل دورة الى متراج افضل
 وقوة اتم حتى تبلغ الكمال الاكل وان شقيت بفعل ما يريها عادت الى العكس
 والفقرى ثم تتردد ذلك (١) التكرار في تناسخ الادوار حتى تضى لها السعادة
 في انسايتها فتنتقلها في مرة او مرات الى اجل حالها وااكل كما لانها فلا تعود
 حينئذ الى الصلح بالابدان فهذه آراء القائلين بالتناسخ من جملة القائلين بقدوم
 النفوس .

وقد نصب فيها المجادلون والعلماء واحسنوا الظن بشئ منها واساؤا الظن
 بشئ ، وما لوا الى شئ وعن شئ بايثار وكراهية تمحلوا لاجلهم الاحتجاج
 في نصره كل منهم لما ذهب اليه فاعتبر ذلك كما فعلنا في غيره ونجته في تحصيل
 الحق على وجهه .

اما القائلون بقدوم النفس فلهم ان يحتاجوا على ذلك بجوهرتها ومفارقة البدن
 بقوامها الذي تخاف فيه غيرها من القوى والصور التي هي اعراض تفسد
 وتبطل اذا فارقت موضوعاتها ويرون ان الكائن الفاسد من الموجودات انما
 هي الاعراض التي قوامها بالاجسام ويرجع حدوثها الى الحركات المتجددة
 المتصرمة وما يحدث فيها بذلك من القرب والبعد والتجزؤ والاتصال والاتحاد
 والاتصال والاستحالة بالاضداد التي يفسد بعضها بعضا وما ليس قوامه
 بالاجسام وله وجود يستقل به دونها لا يدخل في الكون والفساد .

ومنهم من احتج بأن قال إن العلة الفاعلية للنفس جوهر غير جسائي واحتج على ذلك بأن النفس كذلك جوهر غير جسائي ولا يكون الجسائي علة لجوهر غير جسائي وما هو كذلك فهو برئ من الأجسام وعلاقتها فهو أزلي الوجود لا يتطرق عليه الكون والفساد وإذا كانت علة النفس كذلك ووجوبها عنها لم يكن لاستعداد هيولاني فيعدم بعده بل يوجبها بذاتها لأبسبب حادث يقتضيها بإيجادها فوجود النفس عن علتها دائم بدوام علتها فهي قديمة بقدمها .

وقالوا إن النفس الانسانية لو كانت حادثة بعد ما لم تكن لقد كان حدوثها بسبب يوجب وجودها عن علتها غير الجسائية اما مقتضى واما معين مشارك والمقتضى هو محرك الارادة والقصد من الفاعل المرید على سبيل التجدد وهذا المقتضى يحتاج ان يكون حادثا ليحدث الارادة والايجاب وليس في الحادثات ما يقتضى بذلك - واما المعين فهو ما علة هيولانية وليس للنفس شيء كذلك لا البدن المخصوص بها ولا غيره فانها قائمة بنفسها في وجودها دونه واما فاعل آخر معاون للفاعل الاول ومثل هذا انما يكون في مفعول متجز يكون لكل واحد من الفاعلين منه جزء وان لم تتميز الاجزاء والنفس ذات واحدة لا تنجزى .

واما الذين يرون ان النفوس الانسانية حادثة مع الابدان فيحتجون بما يرونه من كونها في ابتداء حدوث الابدان ضعيفة ثم تنشأ مع تشوؤ وتنقل الى قوة مع قوته ومن عجزها الى قدرة مع انتقائه من صغر الى عظم وبتغير من نقص الى كمال مع تغير حاله من نقصه الى كماله فقالوا انها لو كانت قديمة قبله لقد كانت توجد فيه وهي من القوة والكمال على حد لا يزيد ولا ينقص ، ومنهم الذين يرونها ذات قوام بالبدن وجودها فيه كوجود الاعراض التي لا تنفك عنه ولا تنتقل فلا يتقدم وجودها وجوده ولا تبقى موجودة بعد مفارقتها له .

ومن الذين قالوا بجوهريتها من يقول بحدوثها ويقول ان السبب المقتضى لمعن علها الفاعلية هو حدوث البدن الصالح لان يكون آلة مكسلة لها فتقتضى الارادة العقلية من تلك العلة المفارقة إيجاد نفس تعلقها بذلك البدن المستعد بمزاجه لقبول

لقبول انفعالها .

فمنهم من احتج على ذلك بأن قال إن النفوس إذا كانت قديمة سابقة الوجود
لحلولها في هذه الأبدان فهي إما واحدة وأما كثيرة ومحال أن تكون حيث
واحدة ومحال أن تكون كثيرة وما ليس بواحد ولا كثير فليس بوجوده
للنفوس قبل حلول الأبدان وجود وبينوا أنها لا يجوز أن تكون قبل حلول
الأبدان كثيرة بأنها إما أن تكون مقارنة لأبدان أخرى أو مفارقة للأبدان، قالوا
ومقارنة أبدان أخرى وانتساخها منها إلى هذا باطل بما سنذكره ومقارنة
الأبدان لا يجوز لأنها نوع واحد وما هيبة واحدة والماهية الواحدة لا تتكرر
اشخاصها بذاتها وإنما تتكرر بمواد تتعلق بها والشيء المفارق للأجسام لا وجه لكثرة
الشخصية مع وحدته النوعية وإن كانت واحدة قبل التعلق بالأبدان وتتكرر
بالأبدان قالوا أحد (١) الذي لا مقداره قد تجزى وهذا محال فليس لها وجود قبل
الأبدان مفارقة للأبدان .

وأما التناسخ والانتقال الذي وعدوا بطلاله فابطلوه بأن قالوا إن لكل بدن
يحدث نفس تحدث معه فلو تعلقت به نفس منسوخة من بدن قبله لكان يكون
لبدن واحد نفسان ومعلوم أن البدن إنما له وفيه نفس واحدة لا غير قبطل
بهذا الاحتجاج عندهم قدم النفوس على الأبدان .

الفصل السابع عشر

في تنبيه هذه الحجج

أما احتجاج القائلين بقدم النفس من أنها جوهر بسيط مفارق بقوامه للأبدان
فانهم إنما احتجوا بذلك لأنهم يرون أن الأشياء الكائنة الفاسدة هي الأعراض
الموجودة في الموضوعات التي قوامها بها كالحرارة والبرودة والمركبات من
الأعراض وموضوعاتها كالخار والبارد فإن الشيء الذي لا يقوم بنفسه ولا يصح
له وجود إلا بالموضوع وفيه لا ينتقل من موضوع إلى موضوع لأن وجود
الواحد الشخصي منه يكونه في موضوعه المعين الشخصي فإذا فارق موضوعه

(١) صنف - فيكون الواحد .

فارق وجوده الذي كان له بمفارقة فلم يبق وجودا بذاته ولا في موضوع آخر غيره فإذا وجد مثله في موضوع آخر فهو وجود آخر غيره لأن المعدوم لا يعود موجودا فإن الذات الواحدة تكون موضوعا لوجودها لحالتي مختلفتين كالجسم الحركة والسكون ولا يكون كذلك موضوعا لوجودين بينهما عدم فانه بوجوده يبقى لاستبدال لاحق بسابق فاذا زال الوجود فقد زال .

ولم يبق لغيره فالمعدوم لا تبقى ذاته لاستيعتاف الوجود حتى يعود موجودا وتكون ذاته موضوعا لوجودين الزائل والعاث فان الوجود لا يقال له موجود ولا معدوم ولا يوصف بالوجود والعدم ولا بالزوال والعود وإنما يزول الشيء بعد مسه ويعود بوجوده فالموجود يوصف بالوجود والعدم ولا يوصف الوجود بهما فلا يقال عن الذات الواحدة ان الوجود زال عنها .

وعاد اليها وهي هي فلا يكون الشيء الواحد الموجود معدوما وموجودا بعد العدم كما يكون الشيء الواحد بيض واسود تارة وتارة بل اذا وجد بعد العدم فائما يوجد مثل ونظير للعدم فلا يعود المعدوم فلذلك لا تبقى الاعراض المعدومة بعد موضوعاتها ولا تنتقل من موضوع الى آخر لانها تفسد وتبطل بمفارقة الموضوع الاول ولا تعود موجودة في الثاني وان عاد فمثل الشيء لاهو .

وانما يصح ذلك في الذي يستقل في وجوده بذاته ومعنى الكون على ما سبق القول به هو وجود صورة في هيولى يحدث بذلك شيء مركب منها ومن الهيولى ومعنى الفساد هو مفارقة الصورة للهيولى الذي به يعدم ذلك الموجود الذي كان على ما كان فعنى الكون اخص من معنى الحدوث ومعنى الفساد اخص من معنى العدم فيحقق من هذا ان يقال ان النفس الانسانية التي هي جوهر غير جسدي ليست بكائنة ولا فاسدة لقوامها في وجودها بذاتها لا بالموضوع والمحل الذي تنسب اليه .

واما ان يقال من اجل هذا انها ليست بمحادة فلا فان القائل يحدث النفس اذا قال انها موجودة بعد عدم سابق لوجودها لا يكون قد قال انها كائنة لانا لا يلزم

- لا يلزم ان يكون كل حادث يحدث في هيولى وان كان قد قال بهذا من قال بحجة واستدلال لا بالزام معنى الحدوث لمعنى الكون ولالأنه هو هو. قال المحتج ان كل حادث بعدما لم يكن فهو قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده موجود قبل وجوده وامكان الوجود عرض اضافى الى الشئ الموجود بالقوة والامكان يبطل اذا صار موجودا بالفعل فله موضوع لاحالة اعنى لهذا الامكان .
- وليس موضوعه الشئ الذى هو امكان له فان ذلك معدوم مع وجود هذا الامكان والامكان معدوم مع وجوده فلا يجتمعان في الوجود فكيف يكون المعدوم موضوعا للوجود حتى يتم فيه وجوده فموضوع هذا الامكان شئ غير هذا الممكن ولا يغلو هذا الشئ من ان يكون جوهر او عرضا فان كان جوهره فذلك وان كان عرضا فله موضوع آخر هو جوهره وذلك هو الهيولى والمادة التى اذا وجد فيها هذا الممكن بطل امكانه منها فصار واجبا .
- وانتج من هذا الاحتجاج ان كل حادث فله مادة وموضوع فيه يوجد وقد قال ان النفس الانسانية حادثة وليست في موضوع بل لها بالموضوع علاقة جعلت فيه امكانها الذى تسبب منه حدوثها بعد ما لم يكن .
- واقول ان هذا الامكان اذا لزم انما يكون لعلاقة النفس بالبدن التى تحدث للبدن وفي البدن فاما لذات النفس فلا يلزم .
- واقول في معارضة احتجائه ان امكان الوجود الموجود قبل الممكن الوجود اما ان يتعلق بالمادة من حيث هو امكان وجوده واما ان يتعلق بها من حيث هو امكان وجوده ما لم يوجد بعد فان كان من حيث هو امكان وجوده فذلك مسلم البطلان على رأيه اذ ترى ان ذواتا مفارقة الاجسام وعلاقتها هي بذواتها ممكنة الوجود بحسب وجودها بعلمها وليس لها مادة فيها امكان وجودها لاتبل ولا مع ولا بعد فليس امكان الوجود متعلقا بالمادة من حيث هو امكان وجوده وما من حيث هو امكان وجوده ما لم يوجد بعد فلم يلزم من هذا الا انه متقدم الوجود لما هو امكانه وهو عرض فوق موضوع غيره ونحن اذا اعتبرنا في

الشيء الذي ليس بوجود هل هو ممكن الوجود ام لا لم ننظر في انه هل له مادة
 ام لا ولا اذا صبح ان له مادة يصح امكان وجوده ما لم يكن معها فاعل قادر
 على ايجاده قدرة الفاعل امكان واستعداد الموضوع فيما له موضوع امكان
 وباجتماعها يتم الوجود فاصل الامكان يتعلق بمقولية الشيء فانهم يقولون ان الخلاه
 ممنوع الوجود من اجل ان معقوله يناقض وجوده فان مفهومه عندهم هو مفهوم
 العدم المحض والعدم يناقض الوجود وكذلك يقال في اشياء اخرى مما لا يمكن
 وجوده لأن صفاته العقلية متناقضة متما نعة الوجود وكان الا مكان اعتبارا
 لمقوليته واقدرة فاعله ولا استعداد موضوعه والا مكان السابق قد يكون
 بواحدة من هذه وبأنتين وبثلاثة في اشياء دون اشياء فلم يلزم من هذا ان كل
 حادث له موضوع حتى يتبين عكس تقيضه وهو ان ما ليس له موضوع فليس
 ١٠ بحادث وانما يلزم انما ليس بمادى فليس بكائن وفدفرق بين المفهومين وان كان
 قد يتضح بيان حقيقي غير هذا ان كل حادث فله علاقة في وجوده بالموضوعات
 والحركات لكن لا على سبيل الوجود فيها فقط بل على وجوه اخرى في ان
 الموضوعات والحركات قد يكون لها مدخل في فاعلية الحوادث وهذا غير ما ذهب
 اليه ولا ينفعه في هذا الغرض فلم تفد بحسب هذا القول حجة المحتج على قدم
 ١٥ النفس بجوهريتها .

واما احتجاج القائلين بقدم النفس من جهة قدم عللها الفاعلة لها . فان حججهم
 تحتاج ان يحتج عليها وتثبت بادلة تخصها والا فان جعلوا قدمها لجوهريتها
 فانفس مثلها فيه وان ثبت ذلك لعلتها بحجة تخصها واتسق الاحتجاج على ما قالوا
 بشرطه لزم منه ما ازموا وبان ما بينوا والا فان ثبت حدوث النفس بحدوث
 ٢٠ البدن بطلت حججهم وما احتجوا به ونحن نطلب فيما نستأنف من النظر والبحث
 على النفوس الانسانية ماهي وكيف وجه عليها وبماذا (١) وجبت النفوس عنها
 وهي الآن قضية شرطية تصدق هكذا - ان كانت العلة الموجبة لوجود النفوس
 قديمة على كمال علليتها فالنفس قديمة معها فاذا صدق المقدم صدق التالي وان بطل

التالى بطل المقدم والبحث يظهر احدها .

واما المحتجون على قدمها بقولهم ان كانت حادثه بعد لم تكن عن علة قديمة
فاحدوثها سبب يوجب وجودها عن علتها هو شريك الفاعل او مقتضى لحدوث
ارادة متممة لتعاليمته او هيولى قابل وابطالهم للشريك بوحدة النفس لحق، والهيولى
فالحال فيها معلومة ماقيل ومقتضى الارادة مجهول فلعل فيما يحدث من الموجودات
ما يقتضى ذلك وهم فلم يثبتوا امتناعه لامن جهة ارادة الفاعل وامتناع حدودها
ولا من جهة امتناع وجود مقتضى اوحده فلم يبق فيما احتج به على قدم
النفس ما يعتمد عليه .

واما حدوثها والاحتجاج عليه بابتدائها في النشوء مع البدن واخذها من الضعف
الى القوة ومن العجز الى القدرة واتناجه من ذلك حدوثها مع حدوثه فمن
الاقاويل التي توهم وتقتنع ولا يتم بها الاحتجاج في مذهب النظر الحكيم -اذ لقائل
ان يقول لعل اول ما وجدناه من حالها في الضعف هو حالها في القدم ويستبعد ان
تكون استمرت في قدمها على حالة واحدة دهر اثم استجدت قوة بعد ضعف
ولا يزول الشك بالاستبعاد بل لعلمه ان يقال ان حالها القديمة هي الاولى وما لها
ما يستجد فانما هو بالبدن اذا استتمت آليته ظهرت افعال النفس فيها وهذا اولى .
واما المحتجون على حدوث النفس بقولهم انها لا تجوز ان تكون قبل البدن
واحدة ولا كثيرة وما قالوه في تفصيل قولهم من انها لانكون واحدة تتكثر
بالابدان وحلولها فيها فرجعه الى انها لا تتجزى وانما تتجزى الاجسام وما فيها
ما قوامه بها . فقول غير مسلم ولا يقف عنده بحث الناظرين ولا ينظرهم فانه لم يثبت
بدليل ولا هو ثابت بنفسه ولا مسلم في اولية العقل ان كل ما ليس بجسم ولا جسماني
لا يتجزى . فان قيل ان المتجزى هو ذو الاقطار الذي يتقدر بطول وعرض وحق
وذلك هو الجسم بذاته وما في الجسم لاجله كان القول فيه كالقول في التجزى الان
يقولوا ان معنى بالجسم هذا وفيه كلام قد لاح منه في المبادئ الطبيعية ما تذكره
ونستقصيه فيما بعد وتبقى النقضية غير مسلمة فلا يحتج بها .

واما انها لم تكن كثيرة قبل الابدان في كونها مفارقة في وجودها السابق للابدان
وقولهم بانها واحدة النوع والماهية فلا تتكرر بذاتها وانما تتكرر بالموضوعات
والازمنة فيحتاج الى بيان ايضا اعني كونها واحدة الماهية . ويتضح مما يأتي من
النظر انها ليس كذلك وما ثبت الى الآن انها كذلك ولا يثبت والقسم الآخر
وهو كونها في ابدان اخرى قبل هذه الابدان . فما احسنوا في ابطاله بل كلامهم فيه
اشبه بكلام المغالط من كلام الغالط حيث اثبتوا حدودها بابطال التناسخ وابطلوا
التناسخ بمحدوثها حيث قالوا ان التناسخ يبطل بان كل بدن يحدث فله نفس
حادثه فاذا انتسخت اليه نفس اخرى كان لبدن واحد نفسان وهذا محال والقائل
بالتناسخ لا يقول بمحدث النفوس واحد اقسام القدم ابطوله بالتناسخ فاثبتوا
شيئا بابطال شيء ابطوله بما اثبتوه باطلانه واستعملوا الدور على بصيرة او غير
بصيرة لانهم قطعوا الكلام عن نسقه بقرطهم وسبقها في الابدان الاخرى هو
التناسخ وبطله فيما بعد فلما انتهوا الى موضع الاحالة ابطوله بمحدث النفوس
فلم يصح من هذا الاحتجاج في اقسامه الثالث على ما قيل ما يعول عليه في حدوث
النفوس مع حدوث الابدان فتعيد ذكره على وجه يستوفي القسمة بعبارة واضحة
ليتضح خلوه عن دليل .

فنقول ان كان للنفوس وجود قبل تعلقها بما يجدها متعلقة به من الابدان التي
تجدها فيها فلا يخلو ان يكون في ذلك الوجود مقارنة لابدان اخرى او مفارقة
للابدان اصلا وفي تلك المفارقة اما ان تكون واحدة تكثرت باتصالها بهذه
الابدان وتقسمت فيما اوبقيت على وحدتها نفسا واحدة الابدان الكثيرة على
ما راه قوم او كانت كثيرة مفارقة اتصل بكل بدن منها واحدة ومقارنة الابدان
قبل الابدان هو التناسخ وما ابطوله بحجة تثبت حدوث النفوس مع حدوث
الابدان وانما ابطوله بمحدث النفوس الذي اثبتوه به .

واما كونها في مفارقة الابدان واحدة تكثرت باتصالها بالابدان واتقسامها فيها
فا بطلوه فان الجوهر غير الجسائي لا يقبل الاقسام وهي غير بيئة بنفسها
ولا يبنوها (٤٧)

- ولا يمتنعها بحجة حتى يحتجون بها. وما كونها في المفارقة واحدة بقيت على وحدتها في اتصالها بالأبدان حتى يكون للأبدان الكثيرة نفس واحدة فما ابطلوه وعلى انه باطل ولا ذكره في القسمة والاحتجاج. وما كونها كثيرة قبل الابدان فمنعوه بانها واحدة النوع والحقيقة ولو صح ذلك لصح به ابطال هذا القسم لكنه لا يصح على ما ذكره في هذه هي الاقسام وما قيل فيها لا يثبت ما ارادوه. وقالوا بعد هذا في ابطال التناسخ قولاً لا يدخل في مذهب البرهان وهو أن التناسخ لو كان حقاً لوجب ان يقرن موت كل شخص بحدوث شخص آخر. وما ذاك بلازم لان تأله يقول بلزومه لصحة ما يلزمه فاذ لم نجد في هذه الحجج وهي اصلح ما نقل عن القدماء مما عرفناه ما يعول عليه في القول بقدم النفوس اوحدها واختلافها في ذلك اعني في ان منها قديما ومنها حادثا فنطلب من طريق البحث والنظر الحكمي ما يعول عليه في احدهما.

الفصل الثامن عشر

في بيان حدوث النفوس وابطال قدمها وتناسخها

- اذا اعتبرنا ما نعرفه من النفوس الانسانية وجدناها في تعلقها بالأبدان التي نجدها متعلقة بها كما قال المحتجون ولا مبتدئة من قص متوجهة الى كمال ومن محزاة ١٥ قوة ومن جهل الى معرفة مستعينة في ذلك بالآلات البدن ولا نجدها ولا احدها في ابتداء حالها على ما نجدها عليه في انتهائه بل ولا في وسطه فما من نفس وجدناها في ابتداء حدوث بدنها ذات معرفة او علم حتى ان من فقد في جبلته آلة من آلات معارفه لم يجد لما يكتسب بها من معرفة اثرا عنده ولا سبيلا الى ايصاله اليه بوجه من الوجود. فلو كانت النفس الواحدة قبل تعلقها بهذا الشخص من اشخاص ٢٠ الابدان موجودة لقد كانت تكون اما متعلقة ببدن غيره واما مفارقة للأبدان كلها. وبالحيلة لقد كانت تكون اما فعالة متصرفة واما معطلة عن الفعل والافعال وقد اوضح في العلوم الالهية انه لا معطل في الطباع الوجودية فبقي ان تكون كانت فعالة متصرفة. وفعلها ذلك وتصرفها اما ادراك عقلي فقط واما تحريك جسماني

مقرون بأدراك حسي معه فان افعلها لا تتبدى ذلك وترى ان النفس من شأنها ان تحفظ ما ادركته من المعلومات وتستحصل ما عرفتته من صور المعقولات وتذكر ما استحصلته من ذلك وتحفظته وقد كنت تحققت ان الحفظ الذي هو تحصيل صور الاشياء ومعانيها عند النفس في حال تعلقها بالبدن لا يصح ان يكون البدن اوجز منه خزانة له اذ البعض منه من ذوات الاشكال والصور ذوات الاعداد كأشخاص الناس المعروفين بأشكالهم واعدادهم يضيق عنه امثال البدن فكيف جزء من الروح الذي في دماغ الشخص الواحد بقي ان يكون تحصيله وحفظه اما عند النفس وفي ذاتها واما عند قوة اخرى غيرها موجودة معها ومتعلقة بها فان كان في قوة اخرى موجودة معها متعلقة بها ، فاما ان يكون تعلقها الاول بذات النفس ولأجلها كانت لها وصلة بالبدن ، او يكون تعلقها الاول بالبدن ومن اجله كانت لها وصلة بالنفس ، فان كان تعلق هذه القوة الاولى بالبدن فاما ان يكون لانها حالة فيه حلول الاعراض القارة ، واما لان علاقتها به علاقة تملك له وتصرف فيه كالنفس ، وعالم ان يكون تعلقها به تعلق الاعراض القارة فيه لضيقه عن توسع مخزونها لان ما فيها يكون فيه على ما قيل ولو كان تعلقها به كتعلق النفس كان حكمها حكم هذه النفس في نصرها في البدن وليس نشعر لهذا البدن بشيء كذلك سوى واحد ثم مع هذا يكون حالها في ذلك حال النفس فينسب الحفظ الى النفس ولا يضطر اليها ، وما يخفى على ذي فطنة ما يتفرع اليه القول في هذا وما يطل منه وما يثبت فلان طول به - فان كان تعلق هذه القوة الاولى بالنفس فهي معها حيث كانت علاقتها وعلى اى حال وجدت مع هذا البدن او مع غيره فيكون ما استودعتها اياه من المحفوظات قبل حلولها في هذا البدن تذكره باستحضاره منها كما تذكر محفوظاتها الآن ، وان كان استحضارها حاصلته من المدرجات عندها وفي ذاتها فهي بذلك اولى فيجب ان تذكر في هذا البدن ما كان من حالها قبله في تجرد عن غيره او تعلق بغيره قبله ولا يجدها تذكر شيئا من ذلك لامحسوسا ولا معقولا ، فنعلم من ذلك انها لم يسبق تعلقها بهذا البدن ادراك

- ادراك لشيء ولا حفظ فلم تكن قبل ذلك موجودة بل هي حادثه بحدوث
 تعلقها به - فان طلبت حجة على ان كل نفس انسانية متعلقة بيدن لاتنذكر
 حالاً كانت لما قبل هذا التعلق لم يكن لأحدنا حجة سوى ما يجده من نفسه ويعرفه
 من حاله او يصدق فيه خبر غيره عن نفسه فلا يلزم من هذا اطلاق القضية على
 انها كلية بل يحسن الظن فيها من جهة الاكثرية خصوصاً مع ما تبين من اختلاف
 جواهر النفوس وما هيأتمها وليس اذا جهلنا هذا فقد علمنا تقيضه ولا ما يجده
 من احوالنا يجوز لنا فيه القياس والحكم بحسبه على غيرنا فان هذا اصل من
 اصول الخطأ وسبب من ارباب الجهل والغلط في الحكم والقول فهذه حجتنا
 على حدوث النفوس مع حدوث تعلقها بالابدان وهي كالأولية في الازدهان كل
 فطن يشعر بها وان لم يشعر بشعوره ويعلمها وان لم يعلم بعلمه وبها يستبعد
 المستبعدون التناسخ وينكرونه فقد سمعت حجاج المتقدمين في أدم النفوس
 وحدوثها ومعارضتها وردودها والحجة التي عولنا عليها ولم نجد قولاً يردّها
 فاعلم من ذلك ما تعلم وا قبل المقبول ورد الردود وتصفح الاقسام وتم النظر
 على مذهبه وسأتيك فيما بعد ما ترداد به بصيرة فيما تعلمه الآن من ذلك .

١٥

الفصل التاسع عشر

في وحدة النفوس الانسانية

او كثرتها بالشخص او بالنوع

- قد قال قوم من القدماء ان النفس الانسانية واحدة بالشخص في جميع
 اشخاص الناس يشتركون فيها فهي نفس لهذا كما هي لذلك وتمثلوا عليه بشعاع
 الشمس الذي هو واحد يشرق على موضوعات مختلفة متكررة فيتكرر بالنسبة
 اليها وهو واحد بلوهر والحقيقة والشخص في نفسه ولم يحتجوا على ذلك
 بغير التمثيل .

ويقال في جوابهم انه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة لقد كانت حصة كل
 بدن منها اما ان تكون هي حصة الآخريتينها او تكون حصة الآخر غيرهما

ولو كانت حصّة هذا البدن من النفس الواحدة التي يسمونها نفساً كلية هي حصّة البدن الآخر لقد كان كل ما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها ينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها فكان لا يختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا اهتم شخص من الناس بفتح الباب وإذا فرح يفرحون لأن الذي ينسب إليه الفرح والغم هو النفس التي هي واحدة فيهم، وكذلك كان يلزم أن لا يعلم أحد من الناس ويجهل الباب قون ولا يذكر وينسون ولا يريد ويكرهون أو يكره ويريدون لأن كل هذه الأفعال والأحوال إنما هي للنفس دون البدن وللبدن بالنفس، فإذا كانت النفس في الأشخاص بأمرهم واحدة بالشخص يشتركون فيها وجب اشتراكهم لاحالة في هذه الأحوال والأفعال ونجد هذا في غاية الاستحالة والمخالفة للوجود فليست حصّة كل بدن من النفس التي يسمونها نفساً كلية هي حصّة البدن الآخر حتى تكون واحدة للكثيرين الذين فيهم العالم والجاهل والذاكر والناسي والمسروور والمهموم فنفس كل بدن غير نفس البدن الآخر بالشخص .

فإن قيل إن هذه النفوس على ما يقولون لها كثرة متعددة بالنسبة إلى الأبدان ووحدة كالشعاع المذكور بالاتصال .

قيل إن هذا الاتصال إن كان يوجب مشاركة في الأحوال والأفعال كما يوجب في الماء المتصل امتزاج ما يقع فيه بعضه ببعض فقد ابطالنا ذلك بقوانا الذي ابطالنا فيه الاشتراك في الأحوال والأفعال، وإن كان لا يعود بمشركة في ذلك فلا تمنع في هذا الاحتجاج فتؤخره إلى حيث تتكلم على الوحدة بالنوع والماهية فثبت أو يبطل في جهته، وعلى أن لا يلزم منا الاشتغال بإبطال الاتصال المحض الذي لا يعود بشركة في ماهية ولا في حال من الأحوال الأخرى . وقولهم نفس كلية إن أرادوا به الكلي المتعارف بين الحكماء فذلك أمر ذهني الوجود والوحدة لأشياء وجودي حاصل بوحده في الأعيان فإن المعنى الواحد في الذهن كشيء الإنسان يقال على كثيرين أكل واحد منهم بانه هو وذلك بما لا يمنع ولا يرد فإن لكل

لكل كثرة من الموجودات نوع اشتراك في معنى يصير لها به في الذهن معنى
كلها يقال على كل واحد منها كقوله على الآخر على ما عرفت والتمثلون بشعاع
الشمس الواحد على وحدة النفس ان كانت النفس عندهم كعين الشمس كانت
واحدة كما يقولون ولم تكن هي المتصلة بالابدان والمتصرة فيها وانما المتصل بها
هو الذي يجري مجرى الشعاع الواصل الى ما يقع عليه والملاقى لا ينسب اليه وان
كان الشعاع هو النفس فقد صح ان حصة كل واحد منه غير حصة الآخر وانتهى
الكلام .

وقال قوم بكثرة النفوس للبدن الواحد وهم اما الفائلون بكثرة القوى
وقد قيل في جوابهم ما كفي، واما الفائلون بنفوس وارواح تطرأ على ابدانهم
النفوس التي لها عليها ما ينسب الى الجن والشرطين وغير ذلك فهو قول لا يأتى
لى فيه منع كلي ولا اثبات بنظر حكيم فتركه سدى يعترف به من يعرفه وينكره
من يجهد او يعلم بطلانه . والاكثر والاغلب والاشبه والاوجب هو المعلوم
المشهور من ان لكل بدن نفسا واحدة وليس للأبدان الكثيرة نفس واحدة
ولا النفوس الكثيرة تجتمع في بدن واحد على ان كل واحدة منها نفس له مثل
الأخرى هذا في الوحدة بالعدد .

فأما ما يظن في نفوس الناس وانها واحدة بالنوع والماهية لتشابه صور الاشخاص
الانسانية فهو المطلوب الذي ننظر فيه الآن . فنقول ان النفوس الانسانية اما
ان تكون باسرها واحدة بالنوع والماهية لاختلاف اختلافاتها وان اختلفت
بأحوال عرضية تليق بها وتطرأ عليها من اسباب خارجية كالأبدان وعلاقتها
وما يتسبب منها وما يكون معها واما ان تكون باسرها مختلفة الخلق
لا يشترك كلها ولا بعضها في حقيقة واحدة بل لكل واحدة طبع وماهية تختلف
به الأخرى او يكون تشترك طائفة دون طائفة منها في الماهية والحقيقة وتختلف
بذلك طائفة أخرى - فهذه اقسام ثلاثة قد اختلف الناس فيها فقال الأكثر
من المشهورين بالحكمة باتفاقها في الحقيقة والماهية . وقال قوم لا يسبون الى

اصالة في الحكمة بخلافهم. وهذا الاختلاف في ذلك اما بين كل شخص وشخص او بين طائفة وطائفة او بين طائفة وشخص على ما نوجبه القسمة. فاما اختلاف الاشخاص في ماهية النفس وحقيقتها حتى لا يشترك منهم اثنان في حقيقة فلم يقل به قائل تصريحاً .

واما طائفة وطائفة فقد قال به من صرح فقال قولاً شعرياً يشبه الاحتجاج وهو هذا البيت من الشعر .

والانس جنس على الانواع مشتمل فيه الوسيط وفيه الدون والأول
فكأنه جعل العلية من الناس والسفلة والمتوسطين انواعاً تحت جنس الانسان
تنفصل عنه بالفصول التي بها علا العالى وسفل السافل وتوسط المتوسط من
الخير والشر والفظنة والعبادة والقوة والضعف ونحوها - فننظر الآن ونقول ان
النوع يقال في المقول من عرف المتقدمين على مفهومات والمفهوم الذي
استعمله المحققون منها رسموه بحسبه بانه، الكلى المقول على غير مختلفين بالحقائق
الذاتية في جواب ما هو ورسموا الجنس بانه، الكلى المقول على مختلفين بمقتضى
ذاتية في جواب ما هو. والمحقق المتأخر منهم فسر مفهومات هذه الالفاظ تفسيراً
ظهر منه ان الجنس معنى كلى تنضاف اليه الفصول الذاتية فتكون منها الانواع
ويكون الجنس عاماً في كليته لتلك الانواع التي كل واحد منها يشارك الآخر
في حقيقة الجنس ويخالفه بحقيقة اخرى ذاتية هي التي تسمى فصلاً فيكون النوع
محصول معنيين بأحدهما يشارك نوعاً آخر في حقيقته وذلك هو معنى جنسه وبالمعنى
الآخر يتميز عن شريكه فيه وذلك هو الفصل فكان لكل نوع بهذا المعنى
جنس وفصل .

وقال ايضاً ان للنوع مفهوم آخر لا يعتبر فيه الجنس وهو بمفهوم الرسم الذي
تقدم ذكره حيث قال ان النوع هو المقول على غير مختلفين بالحقائق الذاتية في
جواب ما هو. ففهوم النوع بهذا الاعتبار لم يدخل فيه شريك في جنس
ولم يدخل فيه معنى الجنس فلم يكن فيه تركيب في المفهوم من الجنس والفصل كما
كان

- كانت في الأخرى معنى النوعية حصل فيه بمعنى الكلية وهي القول على كثيرين مع فصل سلبى وهو أن الكثيرين الذين قيل عليهم غير مختلفين بمان ذاتية وإن اختلفوا بأعراض ولواحق عرضية - ثم قال ما لا يخالفه فيه قول السلب أن هذا النوع لا يحتاج نوعيته إلى كثرة وجودية أيضا يكون مقولا عليها بالفعل بل يكفي في مفهومه أن لا يكون في الوجود منه إلا غير واحدة بالعدد .
- وإنما يجوز عند التوهم تصور (١) كثيرة من أمثالها كالشمس التي ليس منها في الوجود إلا شخص واحد وإنما لها جواز توهم أمثال في الذهن يعتبر نوعية المعنى بالقياس إليها - ولولم يكن في الوجود أيضا ذلك الشخص الموجود بل كان القول والنسبة إلى ما في الذهن والتصور من أشياء لا تختلف اختلافا ذاتيا فيقال لثل هذا المعنى المنسوب إليها نوع بهذا الاعتبار . فقد بان من هذا أن كل شيء بسيط لا تركيب فيه لا يقال عليه جنس ولا يشارك نوعا آخر في معنى الجنس ويقال له نوع بهذا الاعتبار ، وهو القول على كثيرين غير المختلفين بالذات في جواب ما هو . وقد سلف فيما قبل تحقيق وحدة النفس الإنسانية الموجودة في الشخص الواحد مما يشعر به الإنسان من نفسه شعورا صادقا فيحسب ذلك لانهزم فيها مشاركة لأشياء أخرى في معنى ذاتي حتى يكون جنسا لها ويتميز عنها بفصل أو فصول وإن كانت قد قيل أن الاجناس والفصول لا توجب في الأشياء التي تقال عليها تركيبا وجوديا وإنما توجه في مفهوماته الاعتبارية وهذا إذا حقق القول فيه كما حققنا كان مناقضا لما قيل في الجنس والنوع والذاتي والقول في جواب ما هو . فإن كانت النفوس الإنسانية نوعا واحدا فليس لنوعها جنس حقيقي يقال عليه مع أنواع أخرى حتى يوجب فيها تركيبا من حقيقتين مختلفتين ، أحدها حقيقة الجنس المشتركة لها وبغيرها ، والأخرى حقيقة الفصل التي يتميز بها . والحد الذي ذكره بقولهم إنما جوهر غير جسامي محرك للبدن يكون رسما وتعريفا بوصاف عرضية لاذاتية . فاما أن النفوس الإنسانية ليست واحدة بالنوع ولا بمئة الجواهر والحقائق فانه يعرف من

اعتبار الموجود منها حيث نجد في الناس العالم والجاهل والقوى والضعف
والشريف والحسيس والخير والشرير والغضوب والتمول والصبور والملول.
وبالجملة فانك تجدهم مختلفي الاخلاق والهمم والقوى . وهذا الاختلاف ان كان
له اصل ومراجع الى غير اثر نفوسهم الاصلية وفطرتها الاولى فقد صح اختلافها
بالجوهر والماهية وان كان كله اكتسابيا عرضيا كما قال من مثلها بالناراتي
يختلف لهبها في الصورة وفي كيفية الالتهاب وكميته وزمانه لا اختلاف المواد
التي اشتعلت فيها كقصص وشعر وحطب ودهن وهواء كثيف ولطيف و متموج
وراكذ تمثيلا على الابدان وامتزاجها بمواد الاشتعال على الواردات عليها من
خارج بما يحيط بالشعل من هواء يزداد فيه ضوءها وينقص ويسرع فيه التهابها
ويبطئ ويسكن ويتموج فلا يلزم لأجله اختلاف النار في نارياتها كذلك
لا يلزم اختلاف النفوس في جوهريتها - اقول ولا اتفاقها عند التحقيق فتعتبر
ذلك لتحقيقه من موجودات الاحوال المختلفة واسباب اختلافها .

فنقول قد قال القدماء في الانواع المختلفة من ذوات النفوس ان اختلاف
امتزاجها واشكالها لاختلاف نفوسها في طبائعها وخواصها لحرارة مزاج الاسد
مقصودة لموافقة نفسه في الشجاعة والجرأة وبرودة مزاج الارنب لموافقة نفسه
في الضعف واللين وكذلك لكل منها في خلقه بدنه من الآلات كالأنياب
والخايب للأسد والاسنان العريضة لراعي العشب والمقار للاقط الحب والمنسر
للجراح فجعلت الا مزاج والاشكال في الابدان مختلفة بحسب اختلاف النفوس
في طبائعها وافعالها التي تصدر عنها بحسبها وقا لوا في الاشخاص المختلفة بما يرويه
نوعا واحدا بخلاف ذلك حيث جعلوا اختلاف النفوس لاختلاف امزجة
الابدان واحوالها فالذي مزاج قلبه حار شجاع والذي مزاجه بارد جبان
وامثال ذلك . وكأنهم اعتبروا احوال الابدان في الاستدلال على احوال النفوس
فيما رأوه وعلموا احوال البدن بالنفوس فيما رأوا وافتسبوا اختلاف الابدان الى
اختلاف النفوس حيث رأوا في النفوس التي اعتقدوا فيها الخلاف ونسبوا اختلاف

افعال النفوس الى اختلاف الابدان واحوالها فيما رأوا فيه اتفاق النفوس بحسب
الرأى والمثل لا بحسب النظر التام الذى يوفى الاعتبار والقول بحسبه حقه .

قال بعضهم ان نفس الاسد اعلاها من المزاج الاصلح ومن شكل البدن الاوفى
ولم يكن ذلك هو الاصلح والافق لنفس الانسان ولا لنفس غيره من انواع
الحيوان فقال ان الصفة التى من الناس لو صار من اجده كزاج الهندى والجيشى
لمرض او مات فان لكل شخص من اجا يخصه يصح به ويمرض بخروجه عند
الى حدى زيادة ونقصان فاذا تعداها مات فوافق قوله فى اصناف الناس قوله
فى انواع الحيوانات الاخرى التى تراها مختلفة النفوس بالطباع والماهية وهوى
اتفاق النفوس فى الحقيقة النوعية فتناقض بذلك رأيه .

١٠. ونحن نعلم ان من اشخاص الناس من هو ابرد مزاجا من آخر ومنهم من هو
احر مزاجا واذا اخرج كل واحد منهما عن مزاجه الذى يصح به الى حد فى
الزيادة والنقصان ينتهى الى حد مزاج الآخر الذى يصح به الآخر يمرض
او يموت ولو كان زيادة احدهما على الآخر فى القوة والصحة بمزاج مخصوص
لكان الآخر المقصر فيهما اذا انحرف مزاجه الى جهة مزاجه يزداد قوة وصحة
حتى اذ بلغه ساواه فيها فكيف ولا يؤثر ذلك عنده صلاحا بل يؤثر ضررا من
مرض او موت فلم وافق هذا المزاج هذا ولم يوافق ذلك ، ثم انك تعلم ان الانسان
يتغير مزاج بدنه من جهة اخلاق (١) النفس حيث يغضب فيسخن مزاجه
وينتفخ فيجف ويهزل ويفرح فيرطب ويغضب ولم تكن الحرارة فى مزاجه
اوجبت فى نفسه الغضب بل حالة الغضب التى طرأت على نفسه اوجبت حر
مزاجه وان كان العكس قديع لذلك ويؤثر فى اخلاق النفس لكن الغضب
٢٠. يسخن البدن وليس بجار والفرح يبرطه وليس برطب وانما النفس لما انصرفت
باخلائها وحالاتها نحو فعل من افعلها هيأت البدن بهيمة موافقة لصدوره فلزم
احوال البدن عن احوال النفس وفعلت النفس فى البدن وغيره بحسب
الافق لها فيدل هذا وامثاله على ان النفوس المختلفة الجوهر والطباع مختلفة

الاخلاق والانفعال فلذلك اتخذت ابدانا مختلفة الامزاج والاشكال والاحوال
كما اتخذت نفوس الانواع الانرى .

- ويستدل عليه بان تغير احوال النفوس بالاعدادات بغير احوال الابدان ونقلها من
حال قارة الى حال حنى انها تتبدل مع الامزاج الاشكال فتنتقل خلقه الشرير
اذا صار خيرا الى خلقه الاخيار والجاهل اذا صار عالما كذلك ايضا وكيف لا يكون
الاختلاف في جواهر النفوس وهى مختلفة باحوال لا تعلق لها بالامزاج
والاشكال البدنية كمجبة الصنائع والعلوم وايتار فنون منها دون فنون بل اذا
اجدت التامل رأيت شرف النفس وخسرتها وكرمها وبخلها الى غير ذلك من
اخلافها الغريبة لا تتعلق بمزاج البدن ولا تختلف باختلافه ولا تتبدل بتبدل حالته
ولا يوجد التماثل فيها والتفاوت في النماثلين في الامزجة وفي المتقاربين بل ترى
بينهم في ذلك بعد اكسما نسبته الى حال بدنية رأيت عند من عنده ضدها ولم ترها
ولما يقاربها لازمة الوجود في كل من عنده مثلها او ما يقاربها فترى القطة في
حار المزاج وبارده ورطبه ويابسها ولا تراها فلا يلزم في ذلك نظاما ولا يشابهه
في التشابه ولا يتقارب في المتقارب بل وترى الانسان الواحد يسخن مزاجه جدا
ويبرد جدا وهو على خلقه النفساني وعريته الاولى ولو كان من المزاج
لاختلف باختلافه وانحرف بانحرافه وانتقل الى البضد بانتقاله فتعلم من ذلك ان
نفوس الناس مختلفة الجواهر والطباع قبل اختلاف امزجة الابدان واشكالها
وتختلف احوال الابدان لاختلاف حالات النفوس اكثر وعلى الاكثر وفي
الاكثر وتختلف حالات النفوس لاختلاف حالات الابدان اقل وفي الاقل وعلى
الاقل لكنك تفقد على تمييزهما حيث تجد ما في النفوس من الاحوال المختلفة
باختلاف امزجة الابدان وحالاتها يوجد ويزول ويزيد وينقص بحسب وجوده
وزواله وزيادته ونقصانه في حالات الابدان ولا ترى ذلك كذلك فيما ليس كذلك
واقول ما في يدك من هذا النظر ان وحدة النفوس بالنوع وانفاتها في الحقيقة
ولما هبة لم تصع لك عليه حجة توجب عندك اعتقادا ولا ظنا غائبا وقد سمعت في
اختلاف

اختلاف جواهرها ما سمعت .

وكما اذعنت في التأمل والاعتبار عرفت وقد نقل عن ارسطو طاليس قول يوافق هذا .

قال ان الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حارسة جوهرية لاصناعية ونحن نعلم ان في الناس الاررار وغيرهم ولو كانت جواهر النفوس وطبائعها متفقة للزم من قوله بانها جوهرية ان يكون الناس كلهم احرارا .

وقال ايضا ان الحرية طباع أول جوهرى لا طباع ثان اكتسابى وهذا اكثر تصريحا من الاول ، والذين تكلموا من الحكماء على النبوة والانبياء قالوا ان النبوة خاصية لنفس شريفة ويقول بعضهم ان المزاج الصالح لقبول هذه النفس لا يتفق الا نادرا وفي حين بعد احيان فتستوفى الزواج لها وتستصلحه بحسبها وتعدد خواصها في الانمال البدنية التحريكية العقلية الاحالية .

فنقول انها تقتدر على نقل الثقل الذى يعجز عنه غيرها وعلى قلب طبيعة النار هواء باردا واحالة الهواء ماء والماء هواء والعصا ثعبانا ، ولا عجب لان الطبيعة التى تقلب الخبز دما دونها فى القوة والمرتبة وفى الاحوال والخواص التى لها فى ذاتها وقياس معلوماتها التى تنفر عنها عن البدن .

ومن يعتبر احوال الناس يجد من هذا ما يبعده عن قبول غيره فان من الاخلاق الغريزية ما يبعد عن الحالات البدنية كشراف النفس وخستها يشبع الخائض ويكتسى العربا ويستغنى الفقير وهو على مهانته وخسة نفسه ويعزى الكاسى ويجوع الشبعان ويفتقر الننى وهو على شرف نفسه وعزتها فان ذهب الى ان العادة مكنت (١) الملكة وجدت المولود غنيا مكفيا وقد يكون مهينا خسيسا والمولود محتاجا فقيرا وقد يكون شريف النفس عزيزها وكذلك يعتبر فى باقى الاخلاق كالحد والحسد والسفه وكرم الاخلاق فى مقابلاتها مع اختلاف احوال الابدان الاصلية والطارئة على ما قيل ، هذا من جهة الاعتبار بالاعمال ولوازم الاحوال فاما من جهة العلل والاسباب فنذكره فى الذى يلى هذا الباب .

الفصل العشرون

في تعرف العلة والعلل

الفاعلية للنفوس الانسانية

اذا كانت المعلولات اعرف عند المعرفة من العلل عرفت العلل بمعلولاتها
 فعلم من المعلولات وجود العلل الذي لزم عنه وجود المعلولات في الاعيان
 -- ولزم من وجود المعلولات وجود العلل في الازهان فيكون العلم اقصى حيث
 -- يكون السبب الموجب للعلم هو السبب الذي اوجبه العلة في الوجود واذا
 كانت العلل هي الاعرف كان العلم اتم حيث يكون سبب الوجود هو سبب
 العلم بعينه والتعليم في كل شيء هو تعريف الشيء بما هو اعرف منه عند المعرفة
 .. سواء كان علة او معلولا فان العلل قد تكون معرفة الذات خفية العلية
 فتكون وان استغنى في معرفة ذاتها عن لواحقها ومعلولاتها فلا يستغنى عنها
 في معرفة علقتها لها ولة النفوس الانسانية او عاها امان تكون اخفى منها وجودا
 وعلية واما ان تكون ظاهرة الوجود خفية العلية وعلى كل حال فهي اما اجسام
 واما غير اجسام والاجسام بذواتها ومن حيث هي اجسام لا تكون علا فاعلية
 لشيء وانما هي العلل الهيولانية للوجودات في الهوى ، فعلى النفوس الفاعلية
 ١٥ مما ليس مجسم فهي اذا اما ذوات قوام وجود بالاجسام وفيها بذواتها وانما لها
 كالاعراض واما غنية في قوامها ووجودها عن الاجسام متعلقة بها في انما لها
 مع غناء كالنفوس واما متعالية عنها في الوجود وصدور لا فعال وقد عرفت
 الاجسام وغير الاجسام ومما في الاجسام ومع الاجسام وليس في الاجسام
 فيما سبق من الكلام ، ومما ان تكون علل النفوس اعراضا حتى يكون قوامها
 ٢٠ في وجودها بالاجسام لان العلة تلزم ان تكون اتم وجودا من المعلول
 فلا يكون ما قوامه مجسم هو موضوع له علة فاعلية لجوهر غير جسامي ولا تكون
 العلة القرية الفاعلية للنفوس الانسانية من الجوهر القدسية التي لاعلاقة لها
 بالاجسام لكون النفس الانسانية متعلقة الافعال بالالات التي هي اجزاء
 وارواح

وارواح في الاجسام والمعلول يشبه العلة وكل ما فيه بذاته من العلة فعلل النفوس كالنفوس في انها جواهر غير جسمانية ووجودها اتم واسبق واغنى عن الموضوعات من النفوس الانسانية .

- فان قال قائل انك اذا اوجبت ان تكون علة النفس التي هي جوهر غير جسماني متعلق بالبدن الانساني جوهرًا غير جسماني متعلقًا بجسم ايضا تسلسل ذلك الى المالا نهاية له وان تقطع عند غير جسماني لا يتعلق بالاجسام فاجعله ذاك الآن واستغن عن مخالفة الاولئك الذين قالوا بالعقل الفعال - كان جوابه اني نسبت عالية ما تحت السماء الى السماء نفسا الى نفس وفعلًا الى فعل وحالا الى حال ثابتًا الى ثابت وحادثًا الى حادث والنسب ما في السماء الى ما فوق السماء ان لم يكن بالمكان فبالعلة والشرف ولان النفوس الانسانية متصرفة بالاجسام في ١٠ الاجسام بالانها لا بذواتها فهي فقيرة في افعالها اليها فعلها كذلك في كونها متعلقة بالاجسام من جهة افعالها هذا دليل ذلك وذلك سبب هذا ولكونها اشرف من هذه النفوس كانت اجسامها التي هي متعلقة بها اشرف من هذه الابدان التي تعلقت بها معلولاتها ونسبة تلك الى اجسامها كنسبة هذه الى ابدانها ولان العلة اقدم وجودًا من المعلول فكذلك لوازم العلة وما معها اقدم وجودًا من لوازم ١٥ المعلولات وما معها فتلك الاجسام لذلك اقدم وجودًا من هذه الاجسام وليست من قوى مركبات هذه الاجسام ولا من بساطتها فانها كلها معروفة القوى والافعال اما العناصر الاول فلا تريد افعالها على اسحان وتبريد وترطيب وتخفيف وتسكين في مواضع معينة وتحريك اليها لكل واحدة واحدة لا تتعداها وهي في القوة ٢٠ والتاثير ايضا محدودة بحسب الجسم الذي تصغره بضعف وتعظمه بقوى والقوى المعدنية التي من اوائل تراكيبها بالقوى الطبيعية محدودة الافعال والقوى ايضا ونفوس النبات وابق الحيوانات ما فيها الا ما هو اضعف واعجز من نفس الانسان والاعجز الأضعف لا يفعل الا قدر والأقوى اى لا يكون علة له فما في العناصر المحضة ولا في المركبات منها ماله قوة يصلح بها ان يكون علة للنفوس الانسانية

فترجع العلية الى الاشخاص الساوية من الكواكب وروحانيتها التي اجرامها اعظم واعلى وجواهرها ابسط واغنى والوانها التي هي اندادها اشرف وابهى الباقية ذواتها والقار من صفاتها مع تبدل حركاتها وتغير مناسباتها في محاذاتها ومساوماتها بجواهر النفوس التي هي معلولاتها تشبه جواهرها اعني جواهر نفوسها مشابة المعلوم لعلته في البقاء واقوة والادراك والغناء عن الموضوع المعرض بمفارقه للعدم والفناء وفي احوالها من جهة علاقتها بالابدان وافعالها المجدودة بالوجبات والدواعي في كل حال ومكان وزمان تشبه عليها من جهة الحركة التي بها تستبدل المكان وكل حادثات الكون والفساد قد لاح ويتضح رجوعها في السببية الى هذه النفوس المتعلقة بالاشخاص الساوية

١٠ المستديرة للحركة الدورية التي دوامها تغير وتغيرها دوام يتصل بها الزماني بالآزلي في السببية والمحدث بالقديم في المعلولية فالنفوس كذلك ايضا في جواهرها الباقية وحوادث افعالها المتجددة القانية وعلاقتها بالابدان المتصلة المفصلة التي تتعلق بالبدن وتظهر فيه كطالع بطلوع وتنشأ قوتها فيه وقد رتها كما يقوى النور بالعلوم يضعف كتوجه الى القرب ثم ينفصل كغائب آفل

١٥ فكذلك ترى تشو الاطفال وقوة الشبان وتقارب احوال الكهول في الصعود والازول وضعف الشيوخ وموت القاني لازم ابدلا ليزيله علاج ولا يصلحه دوام لان السبب فيه يستتبع المسبب والمسبب فيه يتبع السبب من السباء وكواكبها ونفوسها الفعالة الحركة لها التي وجود هذه النفوس عنها وعن اسبابها وعللها فنفوس عن نفس وحال عن حال وحركة عن حركة وقرب عن قرب وبعد عن بعد واتصال عن اتصال وانقصال عن انقصال وجزئيات

٢٠ احوالها ونسبتها من جهة عللها وعند موضوعاتها وادواتها توجب ما يحدث لها من افعالها وادواتها في كل حال ووقت ولان هذه النفوس السائية لهذه الاشخاص الكثيرة كثيرة تكثرت النفوس الانسانية فيما يوجد معا وكون هذه الاشخاص السائية مختلفة الاقدار والاولاوضاع والانوار والحركات يدل على اختلاف

المركات

المحركات في جواهرها وطبائعها الموجبة لهذا الاختلاف فيها فاختلقت لذلك
لوازمها فلذلك اختلفت جواهر معلولاتها التي هي النفوس المركوزة (١) وطبائعها
وحايلها فاختلف بذلك لوازمها من غرائرها وملكاتهما واحوالها وافعالها
واذا كان عدد النفوس المعلولة اكثر من عدد النفوس التي هي العلل خصوصاً عند
القائلين بحدوثها مع حدوث الابدان كان طائفة طائفة من المعلولات لواحد
واحد من العلل فتشابهه وتقارب وتختلف وتباين فتتحابب وتتباين بحسب
احوالها التقارب عن التقارب فيما بين العلل والتناسب عن التناسب
والتباين عن التباين فينتصر بهذا ما قيل في الفصل السابق من كثرتها بالنوع
واختلافها في الحقيقة والطباع وينتصر هذا بذلك لا على سبيل الدور .

فأما من قال بأن علما واحدة وهي الذي سماه العقل الفعال فيكفي في رد قوله
الآن ما ثبت من اختلاف الطبائع باختلاف الاحوال والافعال الى ما ينتهي
بنا النظر الى قوله في العقل الفعال وكونه علة للنفوس في ذواتها ولما ينتهي اليه
من كمالاتها فينتقض هذا الكلام او ينتصر او يتوازن القولان ولا يرجح
فيها الوجوب عن الجواز والا مكان .

وقد قال القدماء من الواصلين الى معرفة المشاهدة والاطلاع على ما لا يتأله
الحس ان لشخص شخص او لأشخاص مشتركة روحا مجردة تتولى امره في
حراسته وهدايته وتأيدته ونصرته وتقويته وموونته والذب عنه والحماية له
تسمى طباعا ما .

وقال نقلة الوحي بمثل ذلك وسموا هذا المعين الناصر المؤيد ملكا فذلك يرجع
الى العلة الموجبة التي هي لنفس الانسان كالأب للوالد الذي هو السبب
القريب المعروف عندنا والسبب على الحقيقة وراؤه وهو ما جاء منه آلة
وموضوع يظهر فيه وبه فعل السبب والأب الحقيقي هو السبب الموجب ولذلك
كان اهل الشرائع اقدمية يسمون خالقهم ابا فان حارث الارض وباذر البذر
غير المنبت المثمر والأب الحقيقي هو المنبت المثمر لا الحارث الزارع كذلك

هذه الروح الملكية تحنو على الشخص الذي ينسب اليها وتشفق عليه مثل حنو
الوالد وشفقته على ولده بل شفقة الوالد من تلك الشفقة فلا يستبعد القول الذي
يعزها هذه ويتعذر عليك معرفة حقيقته فإلى مثل هذا تنسب الاحلام وما يراه
الإنسان في المنام من مخبر ومذكر ومبشر ومخذر ومعلم ومعرف فإن كان الذي
قال بالعقل الفعال عنى هذا فقد وافق المبال المبال إلا أنه تخالف من جهة الواحد
والكثير وما يخص شخصا شخصا من العناية والتدبير المختلف المتباين في الأوقات
والاحوال واعلم فيما تعلم أن لكل علم نحو تعليم يخصصه فعمل يتصور ويتدرج مثل
علم الحساب وعلم يتحفظ ويروى كعلم اللغة والأخبار وعلم يتصور ويتدرج
ويحفظ ويعتقد بدليل وبرهان يستعرضه العقل من طريق الحس بالتمثيل والتشكيل
كعلم الهندسة وما معه وعلم يستخرج بنظر في نظر وعلم من علم في كيفية التعليم
والعلم كالذي قصد في علم المنطق وعلم يحصل من جهة الحس والمحسوس بالفكر
والقياس والبرهان بما يرجع إلى الحواس كعلم الطبيعيات وعلم يحصل من
ذلك العلم وليس هو هو اعنى علم من علم المحسوسات وليس هو علم المحسوسات
فتشاهد الحس بعيد عنه وإنما يتجرد له العقل بذاته ويراه بنظره في مرآته وهو ما
انتهى بنا النظر إليه الآن وبدأنا به فمن سلك في علم مسلكه في علم آخر ضل فيه
واخطأ الصواب في نواته ومعانيه سواء كان من جلي في خفي أو خفي في
جلي. فان طلبت الآن فيما نحن بصدد شواهد من الحس والمحسوس كما طلبت
فيما سلف لم نجد ولم نصب وإن استغنيت بالأمثال والأشكال تكبت عن سبيل
الحق فيه إلى جور وضلال وإنما هو ما لا سبيل إليه ولا دليل عليه إلا من جهة
النفس بذاتها دون الحواس والآنها أما بطريق المشاهدة وهي كرامات وفتوح
وارزاق تساق إلى مسترزق وغير مسترزق ويفردها الواصل المرزوق عن لم
يصل ولا يقدر على إيصائه إلى ما وصل إليه كما يقدر على ذلك في علم الاستدلال.
وأما بطريق الاستدلال النظري والنظر البرهاني ويحتاج فيه هاهنا إلى فطام النفس
في انظارها عن شواهد المحسوسات وآثارها فأول هذه الأفكار والعلوم
علم

علم النفس واول الدرجات من علم النفس درجات النامات والأحلام فإنها لمن له منها نصيب يعتد به شواهد كشواهد الحس والمحسوس. واغوذج صالح من الموجود الذي ليس بمحسوس مما في عالم الشهادة من غير المحسوس وفي عالم الغيب من المحسوس وغير المحسوس .

- والشواهد الصادقة من تجارب احكام النجوم تدل على ما نحن بصدد من الكلام في علل النفوس اتم دلالة حيث يستدل منها على اخلاق النفوس واحوالها والثابت والمتبدل من افعالها في الاختصاص ومواليدهم بالكواكب ومواضعها ونسبها ومواقعها (١) بتجاربهم لأثارها وتأثيراتها وتحكم عليهم من ذلك القليل بحكمة وجهل وشرف وخسة وحرية ونذالة وكرم وبخل وعزة ودناءة وبشبات الثابت من ذلك وزوال الزائل وتبدل المتبدل، هذا فيما يخص النفوس ويحكم بذلك على الابدان بالمستقر والتغير من الاحوال كحرارة المزاج الاصلية او برودته وما يطرأ عليه في وقت من حرارة وبرودة عارضة تعرضه للرض والصالح والاموت اودوام سوء الحال مع حكمهم في الاصل والحادث من الامزاج بما يناسب ولا يناسب من احوال النفوس. ويشهد بذلك موجود الحالات فتحكم لشخص بقطنة وذكاء في نفسه مع حرارة في مزاجه ولا تترك بمثل ذلك مع برودة هذا في المستقر الثابت والمتجدد الزائل مع قصور علم المتعاطين لهذا الفن وقلة تجربتهم مما يحتاج اليه وفيه من معرفة الكواكب الثابتة على كثرتها وما يختص به كل واحد واحد منها من التأثير الذاتي والعرضي الاصل والمزاجي ومعرفة نسبة كل شخص الى ما ينسب اليه ويتعلق به منها واقتصارهم على ما لم يتم لهم تجربته من احوال الكواكب المتغيرة للرؤية الاشخاص المرصودة الحركات ونسبتها الى اجزاء الكرات لا الى ما فيها من المراتب من الثوابت وما لا يرى منها ومن المتحيرات، فاذا كان هذا مع القصور فكيف لو كان مع الكمال والاهتمام فكان يتحقق خواص العلل من متكرر الافعال ويعرف من تلك الخواص ما يتجدد لعلولاتها في الاوقات (٢) من الاحوال وتعرف العليلة

(١) س - مواضعها (٢) صف - في الآفات .

بالمعلولية والمعلولية بالعلية والاثموزج بريك ان هذا من هذا وان لم تعلم كل هذا من كل هذا ، فهذا كله يدل ويشهد على ان علل النفوس المتعلقة بالاجسام الارضية العنصرية هي النفوس السائية والذين عدلوا عنها الى العقل الفعال انما اعتذروا بشيء ظنوه عذرا ومموه حجة في ذلك وليس بعذرو ولا حجة كما تعلمه في موضعه .

الفصل الحادى والعشرون

في المعرفة والعلم

يقال الادراك في التعارف اللغوى كما قلنا فيما سلف على وصول طالب متوجه الى مطلوب مقصود ونيله له يقال ادركه اذا سار اليه فليحقه وقد يخص به ان يكون المطلوب هاربا فيتبعه الطالب فيلحقه واعلم من ذلك على نيل ولحوق عن توجه وطلب فان توجه كل واحد الى الآخر فالتقيا عن قصد منهما لذلك اللقاء قيل تلاقيا ووصل كل منهما الى الآخر وان كان عن غير قصدسمى ذلك اللقاء مصادفة وفي كل وجه منها يقال ادراك ونيل ، فالادراك لقاء ووصول من المدرك الى المدرك ويقال للفهم ادراك (ويقال ادرك -) ايضا كما يقال ادراك معنى هذا اللفظ اى فهمه وتصوره ، فمن الادراك وجودى حاصل بحركة جسمية . ومنه ذهنى حاصل بتوجه النفس من غير حركة مكانية وكلاهما لقاء المدرك للمدرك انذات للذات والشعور هو ادراك ذهنى بغير استنبات ولا تصور تام فان النفس اذا ادركت شيئا واستقرت على ادراكه واستثبتت المدرك وادركت ادراكها كان ذلك تصورا للمعنى وفيها للفظ فان الصورة الذهنية اذا حصلت في النفس بدلالة لفظية قيل لذلك الحصول فهم بقياس ذلك اللفظ فانه يقال فهم اللفظ او فهم ما قيل اذا عرف معناه وتصور مقصود اللقاء للفظ به والمعنى هو المقصود ايضا له الى ذهن السامع باللفظ واللقاء يعنيه والسامع يفهمه وهو هذه الصورة الذهنية ايضا فالشعور اول مراتب وصول المعنى الى النفس او النفس الى المدرك فاذا اثبتت النفس على المدرك واقامت على ادراكه بالتفاتا اليه واقتصارها عليه زمانا ما قيل لذلك

لذلك تصور فاذا استقر المعنى في النفس حتى يبقى بعد الالتفات عنه الى غيره بحيث يجده الطالب في نفسه اذا طلبه بالتذكر قيل لذلك الاستقرار حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجود ذكر، واكثر ما يقال التصور ماله صورة مرئية بالعين ذات شكل ولون ولا يقال لمحصل الطعوم والأرايح عند المدرك تصور وكذلك كل ما عداها مما لا شكل ولا لون له .

والمعرفة يقال على استنباط المحصول المدرك خصوصا اذا تكرر ادراكه فان المدرك اذا ادرك شيئا لحفظ له محمولان في نفسه ثم ادركه ثانيا وادرك مع ادراكه له انه هو ذلك المدرك الاول قيل لذلك الادراك الثاني بهذا الشرط معرفة فيقول اعرف هذا الرجل وهو فلان الذي رأيته في وقت كذا وحال كذا (١) وبالجملة رأيته مرة اولى وتذكرت الآن مع رؤيته الثانية انه هو ذلك الاول فالعلاقة تكرار التصور وتصور قار الادراك والادراك تيل المطلوب والفهم تصور المعنى من لفظ الخطاب والافهام هو اتصال المعنى باللفظ الى ذهن السامع .

فاما العلم فانه معرفة وتصور ايضا لكن مع زيادة تكون فيها لمن سمع وفهم موضع موافقة ومخالفة على ما قيل وقصد في المعنى وذلك القصد هو الزام معنى المعنى وإثباته وابعاد معنى عن معنى ونفيه عنه كما تقول ، زيد عالم ، اوليس بعالم ففي قولك ، زيد عالم ، اثبات العلم لزيد وفي قولك ، ليس بعالم ، نفيه عنه وانما ثبت هذا لهذا وينتفى هذا عن هذا عند الذهن بعد تصور المعنيين ومعرفةهما ومعرفة معنى الاثبات والنفي ، فذلك التصور وتلك المعرفة مع هذا النفي والاثبات تسمى علما وهذا الاثبات والنفي يسمى حكما وكون ذلك في الذهن موافقا لما عليه الوجود يسمى صدقا ، فالصدق اسم لهذه الموافقة في هذا الحكم بهذا المحكوم به لهذا المحكوم عليه والتصديق هو الموافقة على هذه الموافقة وهو قبول ذهن السامع لذلك وموافقته على موافقته ، فالتصديق يكون فيه الحكم باثبات المعنى للمعنى او نفيه عنه مع الحكم بموافقة الوجود له في الاثبات والنفي ، والصدق هو الحكم

بذلك مع موافقة الوجود . والكذب هو الحكم بذلك مع مخالفة الوجود والتكذيب هو الحكم بمخالفة الوجود لذلك الحكم وكلا الحكمين من التصديق والتكذيب فيما به صدق وكذب فيما له وعليه حكم يسمى علما ، فكل علم وحكم وتصديق أو تكذيب يكون مع معرفة وتصور ولا يتعكس ففي العلم والمعرفة

- تصور وإدراك ، والإدراك على ضربين وذلك إن منه إدراك العين الموجودة على ماهي عليه في الوجود من المكان وقربها من المدرك وبعدها عنه وما يحاورها ويأينها ويحاذيها ويعلوا ويستغل عنها كما تدرك الأشياء بالعين حيث هي وبهذه الاوصاف ، وإذا تخمضنا العين لم ندرك ذلك كذلك وإذا حضر مع الإنسان غيره حيث هو شاركه في إدراك المدرك الذي من هذا القبيل لاحالة ما لم يكن مانع
- ١٠ يخص الثاني دون الاول كتعصيب عينه او التفاته الى غير جهة المدرك واشتغاله عنه بشغل يأخذه عن الشعور بما يدركه ، ومنه إدراك صورة ذهنية يتحقق المدرك انها غير مختصة بمكان ولا قارة في موضع كمن يتصور صورة شخص ميت او غائب عنه بعيد عن موضع نيله وإدراكه ويتحقق انه لم يدركه على الوجه الذي ادرك الاول ولا يشاركه جاره القادر على إدراك الحاضر كقدرته في إدراكه فيتحقق انه لا يحاور جسمه ولا يحاذي عينه ولا عين جاره الحاضر معه . وفي هذا
- ١٥ هو النظر في هذا الفصل خاصة فان كل ذاك قد قيل فيه فيما سلف بقدر الكفاية وما هذا فقد قيل فيه انه لا يمكن ان يكون محل هذه الصورة الذهنية المحفوظة المحفوظة جسم الإنسان المتصور الحافظ فانه باسره يضيق عن صغير الصور المحفوظة بالذهن فكيف عن كبيرها فكيف ان يكون المحل لها جزءا صغيرا من البدن هو جزء من الدماغ والروح الذي فيه .
- ٢٠

وليس لقائل ان يقول انه يتصور فيها صغيرا بحسبها فالويلغ صغره الى اى حد كان لقد كانت الكثرة تبلغه الى ما لا يحويه الجسم ولا البلدة التي فيها ذلك الانسان ولو كانت صورة كل شخص مما يحفظ من صور الناس وغيرهم من الحيوان وباقي الاجسام المشككة المصورة بقدر الخردة صغرا ، فكيف وما من ذلك

الا

الاما يتصوره على شكله ومقداره حتى لورآه ثانيا وقد كبر او صغر لفرق بين
 الصورتين والمقدارين فيما ادركه اولاً وما ادركه ثانياً فقال هذا اصغر وهذا اكبر
 ولولم يدركه اولاً وثانياً على مقداره ويحفظه لما عرف الفرق والتفاوت في
 الادراك الثاني هذا يقين غير مردود فما يحل الصورة الذهنية كما قيل اولاً لهذا
 الجسم ولا الروح الذي فيه ولا احدهما معاً يطيف به والا لشاركه الحاضر معه
 في ادراك ما فيه كما يدركه هوفان الفضاء والهواء مشترك لهما، ولما صبح لنا ان هذه
 الصورة المعلومة المحفوظة الملحوظة عندنا وفيها ومعنا وليست في اجسامنا صبح
 عند كل واحد منا انه غير جسمه لأن فيه وعنده ومعها ما ليس في بدنه فهذه في
 انفسنا التي اوخضنا انها جواهر غير جسمية لا في اجسامنا التي تضيق عنها كما قيل
 الا ان قوما قالوا ان النفس لا مقدار لها ولا يحلها ذو مقدار ونحن اذا فكرنا وجدنا
 هذا مردوداً باعتبار كل واحد لذهنه وما يعرفه من نفسه فانه يعرف انه يلحظ
 ويحفظ الاشكال ذوات القادير على مقاديرها - قالوا ان ذلك انما يتم بالقوة
 جسمية تدرك الصور بمقاديرها فيها - قلنا اذا ادركت فقد نالت ذاته ذات الصور
 الجسمية بوصولها اليها وذات المدرك متأهي ذات الواحد منا فقد ثبت في
 الابطال ما بطل وبقيت الواسطة المتكلفة بما لا حاجة اليه .

فان قيل ان الفائدة هي ان القوة الجسمية محلها وموضوعها وتلك تلاحظها
 فيه اعني في الموضوع بطل القول بذلك بما ابطالنا من انها لا يكتفيها من الانسان
 روحه وبدنه بل وللقليل الصغير منها ونحن نعلم اننا ندركها وليست في اجسامنا
 وخارج اجسامنا فليست في اجسامنا ولا في جزء منها وهي متباحث لا تنالها
 العين لا عين احدنا ولا عين من رآه فهي في نفسها ونفسنا محلها (١) كثيرها من
 المعلومات التي فروا بينها بأن تلك كلية عقلية وهذه جزئية حسية وليس الحسى
 الا الاول الذي ذكرنا ولا العقلي الا الذهني الذي قلنا، فان سمي شيء من الذهني
 عقلياً واريد به الكلي الذي لا يختص بقدر معين ولا بمكان معين كان ذلك كذلك
 ايضاً والنفس محل الصور المعلومة كلها لأننا نشعر بهذا منا وفيها وعندنا حيث

نشعر بهذا لا نجد في ذلك فرقا ندركه بذاته ولا بدليل لما ذكره والنا . فلا فرق بين الامرين عندنا من جهة المدرك لها والمحل الذي كل منهما محفوظ . والمحفوظ فيه هو ذات الواحد منا .

فان قيل لو كان الذي يحفظ منا هو الذي يلحظ وما الحفظ الا كون الصورة عنده وما الادراك الا كونها عنده واصالة اليه لزم ان كل حافظ ما دام حافظا فهو ملاحظ وليس كذلك .

كان الجواب ان الامر بمحتمل احد وجهين ، وهو اما ان يكون المحل الذي فيه الاستبانت والحفظ قوة اخرى مع النفس وقرينتها بحيث تجد ها متى التفتت اليها هي لها كالحركة تحفظ ما تحفظ من المعاني والصور . وذلك جائز الا انه مستبعد والقول به متكلف مع عدم الدليل على اثباته ونفيه فيما علمنا الى حيث انتهى علمنا ، واما ان يكون المدرك منا هو الحافظ لكنه يحفظ كثيرا ودائما ويلحظ شيئا فشيئا في وقت دون وقت فتذكره التفات الى ذاته بل الى شيء مما في ذاته وحفظه كون المتصور مستقرا في ذاته مع ملاحظته لغيره لاله .

فان قيل ما الملاحظة الا الادراك والادراك هو حصول كل من المدرك والمدرك عند الآخر فكيف يكون حصول بغير ادراك وما الادراك غير الحصول فان كان حصول الصورة عند النفس يكون في حالي ادراك وغير ادراك فالادراك معنى زائد على حصول الصورة المدركة عند المدرك وما استفدناه في الاحوال الموضوعه هنا - قلنا ان الادراك شيء وادراك الادراك شيء آخر وكذلك ادراك ادراك الادراك شيء ثالث فالمحفوظ مدرك للحافظ مع كونه

لا يشعر بأنه مدرك له لشغله بغيره والتفاتة عنه فاذا ادراك ادراكه له بالتفاتة اليه شعر به وعرفه بأنه مدركه ، فالحفظ ادراك والتصوير ادراك مع ادراك الادراك وذلك هو الاستبانت ، ولا يبعد مع هذا ان تكون اللطائف البهيمية تدرك ما عندها وما عند غيرها كأنه عندها الان هذا هكذا ، فالعلم هو حصول الصورة المعلومة للعالم اما محفوظة غير ملحوظة في لوح ذاته او في لوح لذاته يقدر عليه

متى شاء حتى يأق القول على وجهى الامكان بعد ان يعلم ان هذا اللوح ليس هو جزء من البدن ولا البدن بأسره ولا هو البدن مع الغضاء الذى يطيف به ولا هو قوة جسمية هي عرض حال في كل ذلك او في بعضها بل هو شيء ان كان للنفس نوع النفس لحكمه في الكون مع النفس ولها حكمها بالنسبة الى البدن وكونه غير موضوع لها لا هو ولا غيره من الاجسام لأن القرينة قد قيل فيها ما يبطل القول بها والبعيدة منها غير حاضرة عندنا حتى نطلع عليها وعلى ما فيها، واما محفوفة ملحوظة معاً فالعلم هو هذا مع ما قيل من الحكم بالاثبات والنفي في بعضها لبعض والمعتقد منه المقبول هو المحكوم فيه مع الحكم الاول بالاثبات والنفي بموافقة الوجود وهو قبوله وتصديقه والمردود منه هو المحكوم فيه بمخالفة الحكم للوجود والمظنون هو الذى فيه التوقف عن الحكم بالموافقة واللاموافقة والغالب من الظن هو الذى تميل النفس فيه الى الحكم ولا تحكم به والشك والخيرة هو التوقف بغير ميل .

فان قيل ان هذه الصور ان كانت تتصور باشكالها والوانها ومقاديرها واطرافها وكثافتها ونسبتها على ما هي عليه في الوجود فهي في موضع لا محالة وهو قريب من هذا البدن لأن البدن لا يبعد عن النفس والنفس لا يبعد عنه بعد انفصال ومفارقة ما دامت العلاقة بينهما، وكل ذى شكل ولون ومقدار في موضع قريب منها فحقن نراه لا محالة بعيننا وندركه بلمسنا فأين هذا الموضع بما هو قريب منا وما بالنا لا نرى فيه هذه الاشياء وهي مثل ما نرى وعلى ما نرى ان كان الصديق على ما قلتم هو موافقة المعلوم للوجود وان لم يكن فما هذه تلك بل اشياء اخرى فكيف نحكم بها على هذه الاشياء وبما ثلثنا لها .

فالجواب انها ليست هذه على الوجه الذى يقال بصريح القول ان هذا هو هذا وهي هذه على الوجه الذى يقال في نسبة المعلوم الى الوجود قولاً اصطلاحياً ان هذا هو هذا فهذه مرئية لكن لا بالعين التي هي جزء من البدن بل بعين النفس التي هي ذاتها ومرئيات تلك بالنسبة اليها كمرئيات هذه بالنسبة اليها فهي

عندها (١) كهذه عند هذه نعلم ان مرأى المرأة على لونه وشكله ومقداره وقربه
وبعده لا يراه في المرأة ان لا يكون نسبته اليها نسبة الراى في الموضوع والمحاذة
واذا ارتفعت المرأة لم يرشئ بما رى فيها ونعلم انه ليس فيها والاراءه الراى ان على
السواء ونعلم انه اعظم من مقدارها بل حيث نراه وراءها لا فيها وموقعه
من البصر في المرأة كوقع المبصر من العين هاهنا وما هو هو ولو كان هولاء
راى في وقت اصغر منه وفي وقت اعظم جدا مع جمع الخلقة والشكل فاذا
لم يكن هو هو هو غيره وذلك الغير يراه احد الحاضرين الذين هم منه بمسمع
ومرأى دون الآخر فكذلك هذا بل ادق وألطف من هذا والقول الاول هو
الجواب .

وهذا مثال لتقريب المعنى من تصور المسائل والقول بأن هذا هو هذا هو مجاز
بل قول اصطلاحى وانما الحق هو أن هذا صورة هذا ومعناه الذى اراد القائل
تصويره في ذهن السامع فهذا تراه العين التى هي آلة وهذا تراه الذات التى
ادركت هذا بالآلة فلوات النفس النفس الذات للذات لا بالجوارح والآلات
لرأت فيها ما ترى هي في ذاتها من هذا كقابلية المرأة للمرأة مثلا .

الفصل الثانى والعشرون

في ان مدرك العقليات

والحسيات فينا واحد بعينه

ولست افرق في هذا الادراك بين ما يسمونه صورة عقلية وبين ما يسمونه
صورة حسية فانهم قالوا ما قالوه في ذلك لقولهم في الاجسام ورفع المقدار
والتنجى عن النفس وغيرها بما هو غير جسم، وانا فلم تدعى ضرورة الى القول
بهذا وأراني النظر بطلان ما نسبوه من هذه الصور الى القوى الحسية
كما شرحت وكررت ويسته او ضخته فاستغنيت عن القول بهذا وما ارتفع لهم
بما تكلفوه ما اراد وارفعه عن النفس من التنجى الفرضية والمقدار المختلف
بالصغير والكبير والثاقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة لما ادركته القوى مع

ادراك القوى له وبادراكها له على مقداره لا يتبرأ من هذا الذى قصدوا تبرئها منه فان الادراك كيف كان لا يتبرأ فيه المدرك عن لقاء ذات المدرك وما يصح لهم القول بأن النفس تدرك الذات دون الشكل والمقدار فانها تدركهما وتفرق بين الصغير والكبير منهما فيما تراه وفيما تحفظه وفيما تتذكره كما قد ذكرناه .

- فان قيل ان الادراك الذى نقول به ليس على ما تقوله انت من لقاء الذات للذات، قيل فهل هو على ما بلته حتى يقال ان المدرك لا يتال ذات المدرك ولا يلقاها فان كان فما الفرق بين المدرك وغير المدرك وبما ذا يدرك وهلا قائم هذا ولا واسترحم من القول بالقوى الجسدية التى خلقتموها واوجدتموها فى اعتقادكم من غير ان يدلكم على وجودها دليل صادق فان الادراك اذا لم يكن لقاء الذات للذات لم يحوجكم القول بأن النفس ادركت الصور الجسدية الى القول بتجزئة النفس (وقسمتها وبقى البدن واجزؤه آلات لهذه النفس -) فى الادراك وبادراكها لا يلقى الصورة الجسمية فلا ينقسم لكنه لا يمكن ان يقول بذلك متصور اعنى بأن الادراك لا يلقى فيه ذات المدرك (٢) لذات المدرك ولولم يكن لم يكن بين المدرك وغير المدرك بالنسبة الى المدرك فرق .
- وها انا قائم على طريق النظر والمجادلة بما كتبت لا أرى القول به الآن
- ١٥ لمن يناظر على هذا القول ويسمع النظر فيه ان كان القول بان المقدار وفرض القسمة فى الاقطار يخص الجسم فى جسميته حتى لا يكون لغير الجسم اقطار ولا يتقدر بمقدار مما تشهد به فطر العقول فالخلاف فيه باطل عند المتصورين من المناظرين وليس كذلك بل الامر بالعكس فانما نرى احدا الا والذى فى اولية عقله وفطرته تصورا لا قطار والمقدار وقبول القسمة الفرضية لكما يتصوره
- ٢٠ بحيث لا يتأتى له ان يرفعه بذهنه عن شيء مما يتصوره ذهنه ولا بدليل ولا حجة توافق عليها الذهن الا قسرا والتأثر بذلك يقول بما لا يتصوره اعنى التأثر بوجود شيء لا يتقدر ولا ينسب الى ذى مقدار بأنه مساو له او اعظم او اصغر

فاذا لم يكن بالفطرة والذي في الفطرة مقابلة فبقى ان يكون مما دعت اليه ضرورة
النظر وحامى عنه يقين البرهان وشهد له صا دق الحجة والبيان فنطلب المخرج عليه
ونستعرضها وننأملها ونترضاها فان ثبتت والا تركنا الفطرة على حكم غريزتها .
فمن ذلك انهم قالوا فيما نحن بصدده ان الصورة المعقولة لا تحل في شيء . تنقسم
لانه لو كان كذلك لعرض للصورة المعقولة ان تنقسم بانقسام المحل الذى حلت
فيه فكان حيثئذ لا يخلو اما ان يكون الجوان متشابهين او غير متشابهين فان كانا
متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس هما (٢) اما ان يكون ذلك الشيء شيئا يحصل
منهما من جهة المقدار والزيادة في العدد لا من جهة الصورة فتكون حيثئذ
الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وليس كل صورة معقولة تشكل وتصور
حيثئذ الصورة خيالية لاعقلية .

واظهر من ذلك انه ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل
في المعنى لان الثاني ان كان غير داخل في معنى الكل فيجب ان نضع في الابتداء
معنى الكل هذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلا في معنى الكل فمن البين ان
الواحد منهما ليس يدل على نفس معنى التمام .

وجوابه ان هذا الاحتجاج انما يتم به منع القسمة المفرقة بين الاجزاء الحاصلة
بالفعل لا الوهمية الفرضية التي لا يلزم من توهمها حصولها بالفعل حتى تنقسم
بقسمة المحل للصورة العقلية فليس كل ممكن يخرج الى الفعل فكيف المتوهم
على طريق الفرض وانما يصح منه انه لو كان لكان اعنى لو انقسم المحل لانقسمت
الصورة لكن المحل لا ينقسم انقساما بالفعل والكثرة بالعدد مع التشابه في المعنى
وما قيل في منعه عن الصورة العقلية حيث قال كيف يجتمع من الجزئين ما ليس
منها يقال مثله في جزئي القطعة من الذهب ونحوها من متشابهات الاجزاء .
واقصى الشناعة قوله ان الاثنينية والقسمة تكون من جهة المقدار والزيادة
في العدد لا من جهة الصورة فتكون حيثئذ الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما
وذلك مما لا يمنع بحجة ولا هودل على منعه باكثر من هذا القول اعنى ان تكون (١)

- الصورة العقلية شكلا ما وعدد ا ماولم يقل فيكون لها شكل ما ومقدار ما فان
المقدار وانعد لا يمنع عن الصورة البسيطة كما لا يمنع عن الصورة العقلية التي توجد
في نفوس عدة وكل واحدة منها في كل واحدة منها غير الاخرى بالعدد وكالم يمنع
ان يكون لها عدد كذلك لا يمنع ان يكون لها مقدار بل هو كما قيل مالا يتصور الذهن
رفعه عن شيء يتصوره وعلى انه ليس يلزم منه هاهنا سوى القسمة الفرضية كما قيل
فقولهم ان ما لا ينقسم لا يحل في قابل الا تقسام وقابل الا تقسام لا تحل صور تعنيا
لا ينقسم حتى منعوا بذلك من كون مدرك الصورة المعقولة فيها هو مدرك المحسوسات
لا يتم به ما قصدوه لكون القسمة فيه لفظا مشتركا بين العرضي والوجودي ، والذي
يمنع هو الذي بالفعل والذي تصدوه هو الذي بالفرض ولا يمنع فيما لا ينقسم بالفعل ان
تلقى ذاته ذات المنقسم بالفعل ولا ينقسم باقسامه بالفعل ولا تتحرك اجزؤه الى
التفرق مع اجزائه كما تمثلنا عليه بنجم في شعاع الشمس اذا قسم الجسم وفترقت
اجزؤه فان النور لا ينقسم بالفعل بقسمتها ولا يتفرق بتفرقها اذ لم يتحرك معها
ولا اليها بل هي تتحرك اليه وتتفرق عنه وهو واحد لا يتفرق . وقوله ليس
يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل في المعنى لان الثاني ان
كان غير داخل في معنى الكل فيجب ان يضع في الابتداء معنى الكل هذا
الواحد لا كلاهما وان كان داخل في معنى الكل فمن البين ان الواحد منها
ليس يدل على نفس معنى التمام .

- جوابه ما قيل في التمثيل بقسمة المتشابه الاجزاء كقطعة الذهب فان الاول من
الجزئين مثل الثاني في المعنى لاني المقدار فهما جزآن لكل شبيهان به في المعنى
ليس معقول احدهما غير معقول كليهما لاني المقدار كما قيل مثله في العدد
ونحن اذا عرضنا عن هذه الحجج ومناقضاتها ورجعنا الى ما نشعر به من نفوسنا
وهو ا بين واثبت عندنا علمنا ان مدرك الصورة العقلية والحسية . وبالجملة مدرك
الموجودات في الاعيان والمتصورات في الازهان فيها واحد هو ذات الانسان
كما يشعربه كل واحد منها من ذاته انه هو الذي ابصر وسمع وعرف وتصور

وحفظ وتذكرو علم وتدبر وحكم بالاثبات والنفي والصدق والكذب ومن هذا القبيل تقول عرفت وعلمت وقبلت ورددت وصدقت وكذبت وابصرت وصمعت والياء في كلامه واحدة الاشارة والمعنى على ما قيل غير مرة -

فاما حديث المقدار وقبول القسمة الفرضية وتخصيص ذلك بالجسم دون غيره
 ٥ من الجواهر الموجودة فقد كان يليق ان يؤخر الكلام فيه الى العلم الاعلى لكن النظر هنا لا يتم الابه، فنقول فيه الآن مع ما سبق في هذا البيان على طريق المجادلة ايضا ومجاثرنا اليه في كتاب سمع الكيان عند الكلام في الخلاء والفرق بينه وبين الجسم الذي هو الملائ ان تخصيص الاجسام بالاقطار والمقدار القابل لفرض الغيرية والانتظام ان كان على طريق التسمية والمعنى في الحد الذي يحسب الاسم حتى يكون ذو الاقطار والمقدار هو الجسم فالخلاء والملائ عند قائل
 ١٠ هذا القول جسم على ما قيل قبل هذا وكثير من الاشياء اتى يقال فيها انها غير اجسام من الاعراض الحالة في الاجسام تكون محسب هذا اجساما ايضا فان الحرارة والبياض يتقدر كما يتقدر الجسم ويتطابق من جسم بعضا ومن جسم كلاً واقل واكثر فتفضل على بعض معين مما هي فيه وتفضل عليها على ما لا يجوز لك الى تمثيل -

١٥ فان قيل ان ذلك المقدار هو للجسم بالذات وللحرارة بالعرض ولها ما بالاقول المطلق. قيل بل لقائل ان يقول في هذه المجادلة انه للحرارة بالذات وللجسم المشار اليه بالعرض .

٢٠ فان قيل ان الجسم يبقى بمقداره بعد ارتفاع الحرارة والبياض عنه فلا ينقص بذلك مقداره واستدل على انه لم يكن للحرارة الزائلة عنه مقدار ولا عظم لبقاء المقدار في الجسم كما كان بعد ارتفاعها عنه وليس كذلك او ارتفاع من الجسم جزء قبل بل كان لها مقدار ارفع بارتفاعها وما نقص لانه طابق ودخل مقدار الجسم وجزء الجسم لا يطابق مقداره الجزء الآخر .

فان قيل ان المقادير لا تمتد اخل على ما قالوا في الخلاء ورددناه بما رددنا حيث قالوا

قالوا ان مجموع بعدين اكثر من بعد واحد فلو تد اخلا لكان مجموع البعدين كالواحد ولم يكن بينهما فرق وكان الكل مثل جزئه وهذا محال .

- قيل ان هذا الكلام قد غلط الا وهام حيث اخذ المتداولين كثير المتداولين في اوضح فالزم منه المحال والقائل بتداخل الاجسام من غير زيادة في الاجسام يقول بتداخل المقادير من غير زيادة في التقدير والمغالطة في المقدار والتقدير فكيف والجسم والمقدار ههنا بحسب الفرض والتسمية واحد في المعنى فتكون الحرارة والبرودة واليباض ونحوها بحسب الزام هذه المجادلة اجساما ايضا لانها ذات امتداد وعظم يطابق الجسم ويساويه ويزيد عليه وينقص عنه ويبقى حينئذ اختلاف بعد هذا الجامع فيحتاج ان تكون الاجسام بعد الجسمية فصول تحالف بها الحرارة (١) البرودة واليباض السواد واين الفصول ولا فصل للجسم بعد ما قالوه من المقدار والتقدير في الاقطار المتقابلة التي سموها طولاً وعرضاً وعمقا، فان لم يقل كذلك اعني بان الجسم معناه هو معنى ذى الاقطار بل انه الذى له العظم والمقدار كحمول خاص بالموضوع لا يتعداه حتى يكون كل ما ليس بجسم فلا مقدار له كان الخلاف اظهر فيما قيل من الحرارة واليباض وبأى حجة يخص هذا المحمول بهذا الموضوع .
- قالوا ان الاجسام يتفق صغورها وكبرها في الجسمية وبمختلفات في المقدار فالمقدار غير الجسم وهو حادثة له وصفة من صفاته الخاصة .
- واستدلوا بزيادة ونقصانه في الاجسام من غير زيادة ونقصان في جواهرها بالقوارير المخصوصة والمكبوسة (٢) حيث يزيد مقدار ما فيها من غير زيادة في جوهره وجسمه وينقص من غير نقصان وقد اجيب هناك عن هذه الشواهد الموهمة .

ونقول الآن ان الاجسام كما تتفق في الجسمية وتختلف في المقادير كذلك المقادير تتفق في المقدارية وتختلف بالاصغر والاكبر كخطين احدهما اعظم من الآخر وكذلك الكبر والاصغر يختلفان بالاكبر والاصغر وما اوجب ذلك فيها سوى

المقاييسات الذهنية والاعتبارات الاضافية فرجع النظر من الاكبر والاصغر الى الكبير والصغير من المقادير ومنها الى الاجسام فكان التقدير فيها مناسبة اضافية بين الذوات بالاكبر والاصغر والمساوي كما كان في العدد الاقل والاكثر والمساوي وكان ان الكمية العددية لم تختص بمجسم وغير مجسم بل باعتبار ذهني في التقدير العددي كذلك حال الاجسام وغير الاجسام في النسبة الى المقدار المتصل ولا فرق بينهما الا في الاتصال والانفصال وانما هما للقدر لا للمقدار . فالمقدار

اتصال المنفصل والعدد انفصال المتصل فيها للعدد لا للعدد والعدد من اجل المعدود كذلك الاتصال للمقدار من جهة المقدور والكل اعتبار اضافي وكما لا يزيد العدد الا بزيادة المعدود كذلك لا يزيد المقدار الا بزيادة المقدور

فما المقدار حالة في الجوهر كالحرارة تزيد وتنقص على ما قالوا من غير زيادة ١٠

وتقصان في الجوهر كما ان العدد ليس كذلك ولم يختص العدد والعدد بالاجسام فكذلك لا يختص المقدار والتقدير بها وانما القسمة هي التي تخص بعض الاشياء

دون بعض فان منها ما ينقسم ويتجزأ بالفعل ومنها ما لا ينقسم ولا يتجزأ بالفعل وفرض القسمة وتوهمها لا يرفع عن احدهما في الوهم والفرض لا في الحصول

بالفعل بدخول شيء غريب بين الاجزاء وذلك الفرض لا يجوز الحصول في ١٥

الوجود وان جاز فرضه وتوهمه فليس كل جائز التوهم جائز الوجود على ما تعلم فهذه مجادلة مفيدة لا يتعذر على سامعها ومتأملها تخلص الحق بشهادة

الوجود منها وكثير من قول القدماء فيما لا يتجزأ اشاروا به الى هذا .

واشبهه على من سمعه حيث سمع فيه جزءا فظنه جزءا جاء من قبل القسمة لابعضا

من الموجودات فالنفس بهذا المعنى جزء لا يتجزأ وسامعها يظهر بذلك جزءا ٢٠

افرد عن جملة متصلة بقسمة فاصلة وتجزئة وبقي هو ما لا يتجزأ فاستحال عندهم هذا الاتفاق طبيعة المتصل في الجوهر فكيف تجزأ كله وبعضه لا يتجزأ

ولو قال بدل قوله جزء شيئا او بعضا او موجودا لا يتجزأ لما اشبهه لكنه

بالقطة الجزئية ادلى بمعنى آخر بقوله حيث يتكلم في الموجودات على المبدأ

والمبتدأ

والمبتدأ والكل والبعض والجملة والجزاء فبين ما يتجزأ مما لا يتجزأ
 فقد صبح مما قيل ان النفس الواحدة فينا هي المدركة لساثر الادراكات المنسوبة
 الى الواحد منا من الذهنيات والوجوديات من العقليات والحسيات والحفظيات
 والذكريات والوهميات والخياليات وقد كان بما قيل في الفصول السابقة غنى
 لكن (١) حل الشكوك برد الأقاويل الباطلة بابطال حججها مفيد ايضا .

الفصل الثالث والعشرون

فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي العقل الفعال

يقال عقل لدات فعالة ونفعلها باشتراك الاسم يقال عقل وعقل ومعقول فيسمى
 العاقل عقلا والفعل ايضا يسمى عقلا والعقل الذي هو الفعل هو الأعرف وينقسم
 في لغة القدماء الى قسمين .

احدهما علم والآثر عمل والعلم قد عرفته جملة ويخصون العقل من جملته بتصور
 ومعرفة خاصة وعلم بحسبها فالعقل عندهم ادراك ذهني ولا كل ذهني بل
 ادراك الصور المجردة عن الاجسام وعلائق الحس اما في الذهن كالماني الكلية
 مثل صورة الانسانية المجردة عن اللواحق الجزئية التي تخصها بزيد وصروبل
 تكون بحسب تجربتها صالحة لأن تكون كلية تقال على كل واحد من اشخاص
 الناس واما المجردة في الوجود كالنفس وما فوقها بما ليس بجسم ولا عرض
 في جسم فادراك هذه الاشياء وتصورها ومعرفة علمها يسمى عقلا والمدرك
 العالم لها وبها يسمى ايضا عقلا، والعمل هو التصرف بحسب الرأي والتدبير الذي
 يكون معلوما ومعمولا به كتدبير الانسان لنفسه في تقدير افعاله واحواله وتدبير
 منزله ومدته فهذا الفعل ايضا يسمونه عقلا ويسمى فاعله عقلا ايضا .

وقد قيل في علم النفس ان نفس الانسان تعقل المعقولات وتعلم الكليات بعد أن كانت
 لا تعقلها ولا تعلمها فهي في اولية حالها عقل بالقوة ويسمونها لذلك عقلا هيولانيا
 بمعنى انها محل قابل للمعقولات ومن شأنها ان تقبلها بتعلم وتعليم كما تتحقق من حال
 الانسان ومخالفته لغيره من الحيوان في كونه لا يرى على حدود كماله في اولية حاله

بل يعلم فيتعلم ويصير فيعقل ويهمل فلا يعقل ولا يعلم فنفسه هيولى تقبل صورة
المعقولات العلمية والعملية وانما تقبلها من معط وسبب فعال لها فيها مخرج
النفس في قوتها العلمية والعملية من القوة والاستعداد الى الكمال والفعل وانما
يكون ذلك السبب كذلك بالفعل اعنى عاقلا بالفعل لان مخرج الشيء من القوة
الى الفعل يحتاج ان يكون ذلك الشيء الذى اوجده في ذى القوة عنده بالفعل
فهذا المقيد عقل بالفعل يسمونه العقل الفعال. قالوا وانما سمينا العاقل عقلا لانه
يعقل ذاته فيكون العقل والعاقل والمعقول فيه واحدا من حيث يعقل نفسه فهو
العاقل وهو المعقول ونعله الذى هو عقله لا ينفصل عن ذاته في ذاته فهو ذاته وليس
ذلك لفاعل وفعل في قابل غير العقل فلذلك سمي العاقل باسم فعله عقلا .

وهذا العقل الفعال الذى هو معلم الناس هو عندهم العلة الفاعلة لنفوس الناس
والحيوان والنبات وهو مكل نفوس الناس ونسبته اليها نسبة الشمس الى
الابصار من جهة انها به تقوى على ادراك المعقولات ونسبة المرأة التى فيها صور
بالقياس الى امرأة ساذجة يتقش فيها ما فيها فهو الصحيفة التى ترى ما فيها والمصباح
الذى به يرى كذلك هذا العقل الفعال تفيض منه قوة على التخيلات التى هى بالقوة
معقولة فتجعلها معقولة بالفعل كما يجعل نور الشمس المراثيات بالقوة مرئية بالفعل
ويجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل كما يجعل نور الشمس البصر بالقوة باصرا بالفعل
وكما ان الشمس بذاتها مبصر وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصرا بالفعل
كذلك هذا الجوهر بذاته معقول وسبب لصيرورة المعقول بالقوة معقولا
بالفعل . والعاقل بالقوة عاقلا بالفعل لكن الشيء الذى هو بذاته معقول هو
الصورة المجردة عن المادة وخصوصا اذا كانت مجردة بذاتها لا غيرها وهذا
الشيء هو العقل بالفعل ايضا فاذا هذا الشيء معقول بذاته ابدا بالفعل وعقل بالفعل
وانما يعقل الكليات دون جزئياتها لانها هى المعقولة ابدا على حالة واحدة
والجزئيات المتبدلة المتغيرة لاندركها وانما تدركها النفس بواسطة البدن وعلاقتها
به وهذا العقل الفعال لا يحل الابدان ولا يتعلق بها فلا يدرك الجزئيات ولا يخفى

عنه شيء من الكليات التي الجزئيات في ضمنها فإن الصورة المعقولة واحدة كلية ولو كانت في الاعيان في كثرة غير متناهية، ألا ترى أنك حين تعرف زيدا وعمرًا وتعرف من كل واحد منهما معنى الانسانية لا ترد اد على ما عرفته من زيد بما عرفته من عمر ومعرفة ولا عقلا وكذلك او كررت نظرك في أو ف من الناس لكان المعنى الحاصل لعقلك منهم باسرههم واحدا وهكذا في غير الانسانية من سائر ما يحويه الوجود من الجواهر والاعراض محصول العقل منه واحد من كثرة غير متناهية فهكذا يعقل العقل والنفس اذا التفتت اليه ادركت المعقولات واذا التفتت الى عالم الطبيعة والاجسام ادركت المحسوسات وكل نفس لا تلتفت الى عالم العقل لا تعقل المعقولات كما انها اذا التفتت عن (١) البدن وعلاقته من عالم الطبيعة لا تترك المحسوسات فهذا العقل علة وجود النفوس وعلة كمالها .
فهذا محصول قولهم في النفس الانسانية والعقل الفعال والعقل والعاقل والمعقول على الاطلاق .

واقول ان الذي اشير اليه باسم العقل في اللغة العربية انما هو العقل العملي من جملة (٢) ما قيل وجاء في لغتهم من المنع والعقال فيقال عقلت الناقة اي منعها بما شددتها به عن تصرفها في سعيها فكذلك العقل العملي يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع والذي اراده اليونانيون من المعنى الجاهل مع العلم النظري والرأي العملي لم يكن له في العربية اسم فنقله الناقل الى اسم يدل على بعض معانيه فكيف وهم يسمون الملك والرب عقلا والأشبه انه يحاذي المعنى الذي يسمى في اللغة العربية (٣) الها ومنه سمي الكتاب الذي لارسطوطا ليس بالالهييات واول المعرفة به انما كانت من جهة الفرق بين النفس الانسانية وغيرها فسموا ما يختص بمعرفة النفس الانسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية نطقا وعقلا فقالوا نفسا ناطقة ونفسا عاقلة وعقلا هيولانيا وعقلا بالقوة وعقلا بالفعل ثم اخذهم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما انتهى بهم الى القول بهذا وذلك من جهة انهم رأوا نفس الانسان تعرف وتعلم بعد جهل وتكمل بعد نقص فنظروا

الى هذا الكمالات من جهة كونه بالقوة ومن جهة كونه بالفعل فسموها بحسبه
عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ثم جردوا ذلك الفعل عن القوة فقالوا عقلا فعلا وهذا
من جهة التسمية والتصور سهل لكنه من جهة تفريق القوى وقسمة النفس
الى قوى عاقلة وقوى حساسة والعاقلة الى قوة علمية والى قوة عملية حتى تكون
كل واحدة من هذه غير الاخرى هو الذى يبعد عن الحق بعدا كثيرا فان الصفات
الذهنية لا يلزم ان تكون في الوجود في اشخاص متفرقة كما هي في النفس
ونفس الانسان على ما قيل يشعر العاقل منها بانه الحساس والحساس بانه العاقل
والمدرک بانه المحرك والمحرك بانه المدرک فلا تتكثر بكثرة الافعال ، والذى
ازموا به من كون العاقل فينا غير الحساس من جهة التجزى والانقسام
قد سلف فيه ما كفى من الكلام وصح ان مدرک الصور التى خصوها بالعقلية
وميزوها بالكلية مأهول مدرک الصور الاخرى فلم يبق لتسميتها بالعقلية والحسية
معنى بل المعنى هو للذهنية والوجودية . والى ذلك اشار الاقدمون من القدماء
فقلته تصاريف الاوهام الى هذا والكلية والجزئية انما هي اعتبارات عارضة في
الذهن للصور الذهنية بنسبتها الى الاعميان الوجودية فهي للحسوسات كما هي
لغيرها فان البياض والحمر والحرارة والبرودة وكل محسوس له صورة عند
الذهن لما نسبة الى الكثيرين بحيث يقال على كل واحد منهم ان هذا هو هذا
فيقال لكل واحد من القطن والكافور والتلج انه ابيض كما يقال لكل واحد من
زيد وعمر وانه انسان عالم عاقل واليباض محسوس (وكل من الاتمانية
والعقل والعلم غير محسوس -) فمن احب ان ينخص باسم العقل والمعقول من
جملة الصور الذهنية ما كان غير محسوس فله ذلك كالعلم والجهل والمحبة والبغضاء
والشوق والعشق والارادة وغيرها مما لا يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة
المعروفة وتدرکه النفس بذاتها وبالابواب من الاتنها حتى تنقسم الصورة
الذهنية الى ما يدرك الحس نظائره في الاعميان والى ما لا تدرك الحواس نظائره في
الاعميان وينخص الاول باسم الصور (الحسية) والخيالية كما خصه القدماء والثاني باسم

الصورة - ١) العقلية جاز، هذا مع الاعتراف بان المدرك لها واحد وتكون النفس مدركة لهذه الصورة محصلة لها تارة بالقوى والاستعداد حتى يكون ذلك من شأنها ان يحصل لها وتارة بالفعل والكمال حتى يكون حاصلا والمعقول منها كالمحسوس والمحسوس كالمعقول من جهة كونها صورا ذهنية لامن جهة الاعيان التي تدرك الحواس فالقول بالعقل الذي هو الفعل هو هذا، والفاعل من الفعل

- والفعال منهما حيث وجد وافعلا بعد قوة نطلبوا فعلا بغير قوة وهو الفعال دائما ابدا والاعتبار يرينا في الوجودا شياء بالقوة يخرجها الى الفعل شيء بالفعل فان الحار بالفعل يجعل الحار بالقوة حارا بالفعل وذلك الذي بالفعل قد يكون بما كان بالقوة وصار بالفعل ايضا واتصل كذلك واحد بعد واحد فيما يستأنف وفيما مضى كالاب لابن والابن لابنه والابن لابنه يتصل هكذا ويرينا اشياء بالفعل دائما ١٠ تخرج الى الفعل ما بالقوة كالشمس بنورها وحرارتها الدائمين لها ابدا ويشهد الوجود أن ما بالقوة والا مكان يصير بالفعل من جهة شيء هو كذلك بالفعل وذلك الذي بالفعل لا يلزم ان لا يكون قد كان بالقوة وما قبله وقبله كذلك ايضا بل يلزم بما يأتي من النظر في العلم الاعلى ان ينتهي الامكان والقوة الى الوجوب والفعل ابدا فهذه كلية يحكم فيها وبها .

- ١٥ والنفس في تملها بعد الجهل وكما لها بعد النقص لا يلزم فيها هذا فان الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها وليس تجعلها بالفعل شجرة اخرى بل تخرج بذاتها الى كما لها كذلك النفس يجوز ان تخرج الى كما لها بذاتها من غير ان يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها الى الفعل وينتهي بها الى كما لها سوى ادراك الموجودات والنظر فيها فيجوز ان يقول القائل بما له من ٢٠ العقل الفعال تقدير اوحدها ولا يحصل ضروريا لازما بل من طريق الاولى والاشبه، وعلى هذا الوجه قاله من قاله من القدر ماء. وانما الطريق الذي بها يقال بالضرورة هو الذي قلنا من ان العلل الموجبة لوجود المعلولات اكثر في كما لها واتم في وجودها من كمال المعلولات ووجودها ويرتقى ذلك في العلل الى حيث

يكون كل نقص في المعلول عند العلة الاولى على حال كمال وكل ما هو عند المعلول بالقوة وفي وقت يكون بالفعل ودأماً عند العلة الاولى فان الامكان لا يستند الى الامكانات ابداً كما يتضح في العلم الاعلى ، فأما التجريد والمفارقة في الادراك والمدرک والصور العقلية والخيالية فقد قيل فيه ما كفى ، فعلى النفوس الموجبة لوجودها قد يمكن ان يكون هي التي منها كمالها كل واحدة من علتها وعلّة اخرى حتى يكرى الموجد غير المكمل كما يكون الاب غير المعلم وقد تبين بدليل اختلاف جواهر النفوس وغرائزها اختلاف جواهر مبادئها وعللها والتعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى بل قد يكون المعلم من البشر وهو الاكثر كما يعلم الجهال العلماء وقد يكون منها اعنى من البشر وغير البشر كما تراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريراً او بطيئاً ولا يتعلم وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والاكثر من امثال العلماء الذين يتعلمون من لوح الوجود وهو اولى هذا في التعليم .

واما ما قيل في الصورة المجردة والتجريد والذات المجردة والاداة وعلاقتها فالخطب فيه يطول وتأخيره الى العلم الاعلى اولى . وانما جلب القول بالتجريد عن الاجسام والمواد القول في الاجسام وتخصيصها بالمقادير والقسمه الفرعية والوجودية قليل جسم ومادة وغير جسم ومع ما اوغضته في ذلك فلا استأنف الآن فيه قولاً بل اقول جملة ان المعية لا يترأف فيها موجود عن موجود من حيث يجمعها الوجود والقرب والبعد والمباشرة والمباينة للذات من الذات لا توجب كون احدهما لاحدهما موضوعاً ومحلّاً وان عني بالتجريد ان لا يكون للجوهر الذي هو عاقل بالفعل ابداً علاقة بجسم كعلاقة النفس التي ذكرنا بالبدن كما عناه الاوائل من القداماء كان له موقع ومعنى فاما ان لا يكون معها فلا وما قيل في الاجراض من الحرارة والبرودة وغيرهما يحتاج الى تأمل ونظر مستقصى - وباقي الاعراض نسيم في الاذهان باعتبار ما في الاعيان كالكثير والصغير والقليل والكثير والمكان والزمان والدار والجار والقينة وغيرها

لا يستقر منها ما يقال فيه ان الذات في الذات اومع الذات وانما هي مناسبات ومقاييسات فهذه هي الاعراض التي يقال انها وجودية في الموضوعات والجواهر ، والذوات اذا قيل لشيء منه انه في شيء فليس احدهما بنى اولى من الآخر اللهم الا في الاجسام الحاوية والمحوية والحاملة والمحمولة كما عرف في الطبيعيات وكون (١) النفس في البدن كان في العرف الاول كالحرازة فيه حتى فرق النظر بينهما فهذا التجريد قد اوضح معناه وبعد عن غرضهم المقصود فيه يصحق النظر (٢) في الاصول اتى بنى عليها . واما تخصيص العقل بالكلية وادراكه دون الجزئ فهو الذي نجعل فيه الكلام .

الفصل الرابع والعشرون

- ١٠ في ابطال ما قيل من ان العقل لا يدرك الجزئيات والمحسوسات الذي دعاهم الى القول بان العقل لا يدرك المحسوسات هو اعتقادهم ان المحسوسات ذوات المقادير والاشكال القابلة للتفرق والانتقسام اذا ادركها العقل لزم ان ينقسم بانقسامها لان ذاته تلاقى ذواتها بادراكها لها فيلاقى كل جزء منها منه غير ما يلاقى الآخر فينقسم بلاقاة الاجزاء ولو كان العقل مما ينقسم ويتجزئ لاستحال ادراكه للصور المعقولة التي لا تنقسم ولا تتجزئ .
- ٢٠ قالوا لان الصورة المعقولة لوحات في قابل تجزئ لتجزأت بتجزئه على ما قلناه ورددناه ووضحنا فيه موضع الاشتباه فانتهى بهم ذلك الى القول بوجود جوهر غير جسامي يدرك المعقولات دون المحسوسات والكيليات دون الجزئيات اما المحسوسات فلها قيل واما الجزئيات من المحسوسات وغير المحسوسات قيل لا يدخل عليها من التناير وتبدل الاحوال في الاوقات فيتبدل حال المدرك في ادراكه لها من قوة الى فعل ومن فعل الى قوة وهذا الجوهر الذي قالوا به قالوا فيه مع قولهم بانه يدرك المعقولات دون المحسوسات انه هو الذي يخرج النفس الناطقة من كونها عقلا بالقوة فيجعلها عقلا بالفعل فهو ابداء بالفعل وقد قلنا في ذلك ما قلنا من حديث المعلم والتعظيم واذا كان ابداء بالفعل فلا يدرك الجزئيات

التي تكون تارة بالقوة موجودة وتارة بالفعل فيخرج بذلك من قوة الى فعل
ومن فعل الى قوة وهو ابدأ بالفعل كأنهم لما قالوا ان المعقولات التي تستفيدها
النفس منه موجودة عنده ابدأ بالفعل اوجوبه ان يكون في سائر ادراكه
ابدا بالفعل ولا يكون في شيء بالقوة وفي شيء بالفعل وسموه لذلك عقلا فعلا .
وصاروا في قولهم به كأنهم قد رأوه عيانا وعرفوه يقينا فاثبتوا انه ما اثبتوا
ورفعوا عنه ما رفعوا وجوزوا للنفس كلا القسمين وكلتي الحاليتين اعنى ادراك
المحسوسات والمعقولات والقوة والفعل فيكون لها من المعلومات ما هو بالفعل
من اول وهلة وهي الاحكام الغريزية التي لا تكتسبها بتعليم كالقضايا الاولوية
ومنها ما هو لها بالقوة والاستعداد ويصير لها منه ما يصير بالفعل بالاكساب
وببقى في القوة ما يكتسب فيما بعد وقالوا ان ذلك لها بالبدن فانها بسفارتها تدرك
المحسوسات وبلافتها تدرك الجزئيات ولولاه لما ادركتها واذا فارقته لاتدركها وانما
تدرك المعقولات بتجردها عن البدن وقد قيل تجردها بالتماتها الى العقل الفعال
الذي هو علة وجودها وعلة كمالها وتدرك المحسوسات بالتماتها الى البدن والى
علاقتها به واتموى الجسمانية التي لا تفارق الابدان (بل قوامها فيها وبها تدرك
المحسوسات والجزئيات ابدأ ولا تدرك غيرها لانها لا نفق) (الابدان - ١)
والعقل الفعال يدرك المعقولات ولا يدرك المحسوسات لانه مفارق ابدأ
والنفس تفارق وتنفق قدرها هذا وهذا لان مدرك هذا من حيث يدرك
هذا لا يدرك هذا فتدرك المحسوسات لامن حيث تدرك المعقولات والمعقولات
لامن حيث تدرك المحسوسات لان تلك تدركها بالقوى الجسمانية وهذه تدركها
بالعقل الفعال المجرد المفارق ، وقد قلنا ان الادراك بالآلة وغير الآلة والوسيط
وغير الوسيط حكمه كله واحد في وصول المدرك الى المدرك فكيفه وصول
ونيل ولقاء الذات للذات واذا وصلت الذات الى الذات خرج من بين
الوسائط والآلات فاذا صح الادراك صح اللقاء واذا صح اللقاء وجب
ما انكروه من الانقسام فلم تعد الوسايط والآلات شيئا لانهم قالوا مدرك

- المنقسم منقسم فإن لم يقولوا هكذا و قالوا بل قلنا ان القوى حالة في الاجسام وصور
 المحسوسات حالة في القوى وفي الاجسام التي هي حالة فيها والنفس تدركها فيها
 على ان تلك محلها دون النفس والانقسام الذي منعه انما يجب من جهة كون النفس
 محلا للصورة المحسوسة لا من جهة ادراكها لها. فانهم وان كانوا لم يقولوا هذا فلهي
 ان يقولوه وكلامهم عليه انص وان كانوا عادوا وقالوا بعد قولهم في المحل
 ٥ والحال والحلول في الادراك والمدرک والمدرک ففعل من يتامل كلامهم يقول
 انهم لم يقولوا ما قالوه من جهة الادراك وانما قالوه من جهة الحلول فعندهم
 اذا فرق بين الادراك والحلول وهذا الفرق انما يكون بان يقولوا ان الصورة
 الذهنية عرض لا يقوم بنفسه وانما يقوم في موضوع وموضوعها موضوع
 القوة الجسمية فالقوة الجسمية تدركها في ذلك الموضوع المشترك لهما .
 ١ فيقال في جوابه اذا كان بين الادراك والحلول فرق وهو كون المدرک والمدرک
 شريكين في الموضوع فالنفس كيف تدرك بهذه الوساطة . ا بان تصير شريكا
 للقوة الجسمية في الادراك في الموضوع ؟ فهلا كانت هي المدركة لما في الموضوع
 من غير مشاركة هذه القوة فأي تأثير لهذه القوة وادراكها في ادراك النفس
 للصورة في الموضوع الذي شاركها فيه . أم بان الجسم محل للقوة والقوة محل
 ٥ للصورة فتصير الصورة اذا في محل القوة ايضا فان ما في العرض الذي في
 موضوع هو ايضا في الموضوع فيعود القسم الاول ولا يبقى فرق بين كون القوة
 محل للصورة المدركة وبين كون الجسم محلها في ادراك النفس لها اذا اردتم ان تكون
 النفس مدركة ولا تكون محلا وان لم تقولوا بهذا ولا بهذا بل بوجه قد صرحوا
 به مما لا يتصور وهو ان القوة تدرك الصور المحسوسة ثم ترفعها الى النفس
 ٢ فحينئذ يعود القول الاول واذا حق اللقاء خرج السفير وكيف يكون هذا الرفع
 ان كانت تؤذيها على ما هي عليه الى النفس فما الحاجة الى سفارتها ولم لا تكون
 النفس هي التي ادركتها اولاً وان غيرتها وبدلتها فما هي التي حصلت من
 الوجود ووافقت صفات الموجود فالصورة الذهنية المقول عنها غير ما فيرجع

القول الى اللقاء وليس في الحلول ما يوجب الادراك غير اللقاء ايضا والملاق
 على انه محل او غير محل يلزم فيه ما ازموا من التجزئ من جهة اللقاء فان لم يلزم
 عندهم الامن جهة الحلول فالحلول الذي قالوه في البدن قد منعناه ايضا واوضحنا
 انه ليس في البدن واجزائه ما يصلح ان يكون اصورا لمحسوسات المحفوظة
 والمحفوظة محلا ولا فيما يتصل به معه ولا فيما يبعد عنه بما لا يتصل به واستوفينا
 البيان في ذلك والايضاح فيما لم يبعد من الكلام. وتحقق وتكرر مرارا كثيرة
 بعبارات مختلفة ومتفقة ان مدرك المعقولات هو مدرك المحسوسات من
 ومدرك الالعيان الموجودة هو مدرك الذهنيات فيما وما تجزأ بصور
 المحسوسات ولا انقسم حتى يلزم من انقسامه انقسام ما يدركه ويحل فيه من
 الصور المعقولة التي قالوا انها لا تتجزئ فقد بطل ما قيل من ان مدرك
 المعقولات فيما غير مدرك المحسوسات ومدرك الذهنيات غير مدرك
 الموجودات وبطل يبطلانه ما شيدوه على بنيانه من وجود شيء يدرك
 المعقولات ادراكا بالفعل ودائما ولا يدرك المحسوسات ويدرك الكليات ولا
 يدرك الجزئيات بل العكس اولى. وهوان مدرك المحسوس والجزئ قد
 لا يدرك المعقول والكل لانه من طريق الادنى والاعلى والاجلى والاخفى
 والاقبل والاكثر فمدرك الاعلى يدرك الادنى ومدرك الاخفى يدرك الاجلى
 ومدرك الاكثر يدرك الاقل ومدرك الاعم يدرك الاخص. وكيف لا والعموم
 انما حصل للذهن من النصوص فمدرك الكليات والمعقولات يدرك المحسوسات
 والجزئيات واذا كان هذا شيء تمحلوه واداهم الى القول به ما ليس بحق ولا
 لازم بما قدنا قضاه وبطلناه واطهرنا موضع الاشتباه فيه واوضحناه فقد استغنيانا
 عن هذا التحمل وعن تطويل المناظرة في ابطال ما دعا اليه وبسط القول في
 مناقضته. وانما (١) اوردناه على طريق الاستشمار للاستقصاء والاستظهار حتى
 يسمعه من سمع بذلك يتد اول فيما يكتب ويقال في قوم بعد قوم واجيال بعد
 اجيال ويقف على نتيجة القول الذي حصل من ابطال اصوله في ابطاله ولا يبقى

عنده فيه موضع شك ولا اشتباه وهو من المهمات التي تحتاج اليها في العلم الاعلى وفي ابطال ما قيل فيه من ان خالق الكل لا يحيط به علما فبحر هذا البيان بعد نقض قواعده مهم في محو ذلك الغلط الذي بنى عليه وتشيد به وانتسب اليه وتشديد القواعد العلمية المقابلة لهذه القواعد مفيد في تشييد الحق المقابل لذلك الباطل وايضا حله على جليلة التي لا اشتباه معها .

الفصل الخامس والعشرون

في الرؤيا والنام وما يراه الانسان في الأحلام

- ومن جملة الادراكات الذهنية الأحلام وما يراه الانسان في المنام على اختلافه في الاشخاص والافات فانه مما يراه الانسان ولا يراه في الموجودات ولوجعلوه من الادراكات العقلية لقد كان اولي مما جعلوه منها من المجردات والتجريدات ١٠ فان الموجود في الاعيان مما يدركه الانسان بجواسه قد انضج الوجه في ادراكه وكيفية ادراكه بالآلات الحس على الوجوه المذكورة وما يتصور في النفس من تلك المدركات الحسية ملحوظا ومحفوظا ومتذكرا ومنسيا قد قيل فيه ما قيل وهو من الموجودات وعنها يصور في الالذهان فكان لها كالصورة والمثال وقد يدرك الانسان بذهنه من ملحوظاته ويندكر من محفوظاته ويركب ١٥ من بساطه ويجمع من متفرقاته ويفصل من مركباته ويفرق من مجتمعاته برويته وقصده او بساخرته وخطره اللذين يصدران عنه بغير قصد وروية ما يكثر اختلافه وتضمن اصنافه ويكون من ذلك ما ينذر بما يكون قبل كونه مما يخص اراى ويتعلق به ولا يخصه ولا يتعلق به وبرى من ذلك صريحا كما يرى بالعين فيما يكون مثل ما يكون وعلى ما يكون بعينه او يشافه بلفظه فيسمعه كما يسمعه باذنه ٢٠ ويكون منه ما يكون على جليلة وقد يكون بتأويل وتعبير من الاشياء والنظائر والاسباب والدلائل على طريق التمثيل والتشبيه والاشارات والرموز فتارة بالمباينات والاضداد وتارة بالاشياء والانداد وتارة بهما وكذلك في العبارات والاشارات فديكون بما يخص قومادون قوم من ذلك في عباراتهم واشاراتهم

وسيرهم وعاداتهم وقد يكون بما يخص الرأى من ذلك وقد يكون منه ما ينبه على حاضر من الموجودات اللازمة للرأى كحال بدنه ومزاجه في صحته ومرضه وكين يدل على كثر مدفون ويحرم معمول وكين عدو وما يشبهها وقد يكون منه ما يذكر بأحوال ماضية تفسح في الخيال كالتسنع في اليقظة لتكن آثارها وصورها المستقرة في الحفظ عنها وهذا في النام كما في اليقظة لكل إنسان وإنما الذى يخالف من ذلك هو الذى ينبه على الخفى المستور وينذر باللكأنى الآتى والحكمة تقتضى النظر في ذلك ومعرفة ماهيته وكيفيته وكيته حتى يعرفه طالب العلم ويحيط علما بأسبابه وهذا موضعه لانه من جملة علم النفس وافعالها التى لا تستعمل فيها آلات الحواس الظاهرة .

١٠ فنقول اما ماهيته فهي إدراك صور ذهنية تلحظها النفس في وقت النوم وتعطل الحواس الظاهرة عن افعالها وتصرفات النفس بها والذى ينذر منها بما سيكون اوينبه على خفى مستور ما هو كائن موجود او كلاهما يخص باسم الرؤيا وما لا يدل على ذلك بل يكون من تردد الخواطر وسواخ الذكر كما يكون في اليقظة يخص باسم الاضغاث اشارة الى العجب (١) وما لا يعرف له سبب وعلى ان من المجربين المتنبعين لذلك من قال انها كلها من الرؤيا ولكن منها ما يكون صريحا بغير تأويل ومنها ما يقرب تأويله حتى يعرفه اكثر الناس ومنها ما يبعد تأويله (فلا يعرفه الا العلماء ومنها ما يبعد جدا حتى لا يعرف - ٢) وهو الذى يسمونه بالاضغاث .

٢٠ فأما كيفية ذلك فان الصريح منه هو الذى تراه النفس بعينه فيتمكن من الذهن ويثبت في الحفظ فيتذكره الانسان في يقظته لاستقراره في حفظه وغير الصريح فقد قيل فيه على طريق الحدس ومن قيل الاشبه والاولى ان النفس ترى الصريح فلا يثبت ولا يتمكن والنفس تتذكر الشبه بشبهه وعلى اثره والضد بضده والنظير بنظيره والرفيق برفيقه فتنتقل من الشيء الى ما يليه من هذه ومن ذلك التالى الى ثالث يليه فيما قبل وكذلك على الاتصال فالذى ينبه الانسان

من رقدته وهو باق في ذكره هو الذي يذكره في يقطته وما خطر بباله قبله وتبل قبله وانحى لا يذكره فيعود المعبر على طريق العكس فيستدل بما بقي في ذكره على ما انحى استدلالا لئلا يلى على المقدم وعلى السابق باللاحق هكذا فيستخرج من النظائر والأشياء والقرائن والأضداد بحسب الطبائع والاجناس والعادات والاخلاق والأمزاج ما يستخرجه من التأويل في كل بحسبه .

فأما السبب الفاعل لذلك في النفس فقد قيل فيه ان النفوس بخاصيتها تطلع على الغيب وانما الحواس وما تورده عليها في اليقظة يشغلها فاذا تفرغت منها عادت الى ما لها بذاتها وخاصيتها .

- وهذا قول يخالف ما قاله انقوم ووافقنا عليه من ان الذي بالقوة لا يخرج الى الفعل الا ما هو كذلك بالفعل وليس علم الغيب عند النفس موجودا بالفعل فهو اذا ١٠ بالقوة فيخرجها فيه من القوة الى الفعل هو شيء علم الغيب عنده موجود بالفعل وعلم الغيب الذي هو علم ما سيكون انما يتعلق وجوده حيث يوجد فيها باق من الزمان بأسبابه وموجباته الموجودة الآن بما بالطبع وبما بالارادة وبما بهما اما الذي بالطبع فكالأحراق عند النار ، واما الذي بالارادة فكالمعازم وبروبته على فعل شيء في مستقبل زمانه فهو يعلم انه سيفعله . من حيث عزم على فعله اذا لم يمنعه مانع ١٥ ولم يقطعه فاعلم ولا يعلم ذلك غيره الا المطلع على ما في ضميره وعزيمته فكذلك الغيوب يعلمها العازم على فعلها قبل ان يفعلها او المأمور بفعلها الذي تجري على يده وبسببها به بأمر الأمر وتقديره ونفس الانسان ليست الفاعلة المبتدئة لما سيكون مما لا يتعلق وجوده بعزيمتها ولا الأمر بالفعل ولا المأمورة به ولا لعلمته حين تعزم عليه او حين تؤمر به في اليقظة قبل المنام فبقي انها تطلع عليه من جهة العالم ٢٠ به اما الأمر المبتدئ واما المأمور الذي يجري الامر على يده . واما المطلع عليه من جهتيهما ومن جهة احدهما فان العلم بالمجهول يحصل اما من جهة المعلوم الموجود واما من جهة العالم به وحصوله . من جهة المعلوم الموجود اما بادراك عينه الموجودة واما بادراك اسبابه الموجبة له وحصوله . من جهة العالم به فهو بان

يتعلم الجاهل منه اما بطلبه واما بتنبه العالم له عليه وما سيكون فليس بموجود حتى يدركه . مدرك فاعلم به عالم من حيث ادركه فبقي ان يكون العلم به قبل كونه من جهة مباديه واسبابه لاحتماله اما الطبيعية واما الارادية ، فالطبيعي من اسباب ما سيكون قد علمت وتعلم انه يرجع الى الارادى فان الارادى من الاسباب هو العالم اسائر الموجودات فالعلم به يؤدى الى العلم بالطبيعي وقد يدرك الانسان ويعلم فيما يراه في المنام ما لم يره في الاعيان اذ لم يوجد فيها بعد ولم يحيط بأسبابه الطبيعية علما من حيث هي فاعلة له بانها تفعل ما تفعله في وقت الفعل ومع الكون من غير أن تقدم في ذلك روية ولا عزيمة يطاع عليها المطلق ويعلمها العالم . فبقي ان يكون حصول العلم بما سيكون من جهة مباديه الارادية وعزائم الازادة والمشيئة السابقة لكونه . ومن غير ذلك فلا سبيل الى حصوله لامن جهة الموجود فانه لم يوجد بعد ولا من جهة اسبابه الطبيعية التي لا يتقدم العلم والروية على فعلها وانما يكون ذلك عند المبادئ الريدة وهذه المبادئ التي تسبق عندها الارادة والعزيمة على فعل ما سيكون مما يراه الانسان في المنام ويدل عليه دلائل الاحلام هي من غير البشر الذين يتأجى بعضهم بعضا بالاشارات الحسية المسموعة والمرئية بالآلات الظاهرة فان الانسان يرى منه ذلك ما يرى ويسمع ما يسمع لا بعينه ولا بأذنه المعطلتين في وقت نومه بل بعينه وأذنه الذاتيتين اللتين هما ذات نفسه المدركة لما يرى بالعين ويسمع بالأذن بل هي ممن يتأجى البشر بمناجاة النفس بالنفس والاطلاع النفس على ما عند النفس مما هو حاضر عند النفس فهي جواهر غير جسمية وغير محسوسة عالمة عاقلة حساسة فعالة مريدة عارفة بجزئيات الموجودات وكلياتها .

اما انها جواهر غير جسمية فلهذا فتهتها ذوات نفوسنا من غير أن يمنعها حجاب الاجسام ولا يصدها عائق من كثافتها ، واما انها غير محسوسة فلأنها لا يراها من يرى النائم الذي يقرب منه ويشافه ولا يرى ما يراه ، واما انها عالمة بالفعل فلما قلنا من ان غير العالم بالفعل لا يعلم ولا يعلم (١) وانما يعلم العالم بالقوة اما بدراك

الموجود واما بتعليم العالم بالفعل، واما انها عاقلة فان المعقول استقرت عبارة عما فيه على الادراك الذهني وهذا المعلوم عند اليبادى بما يكون قبل كونه ذهنيا لا وجودى والوجودى الذى هذا صورته هو الشيء الذى سيكون، واما انها حساسة فلأنها قد تغير بالمستور والخفى من المحسوسات فى وضعه ومقداره وعدده وشكله ولونه وهذا هو الاحساس .

- واما انها فعالة فان التعليم والاعلام كله فعل وهى اما الآمرة واما المأمورة بالفعل لما سيكون مما اخبرت الانسان به ، واما انها مريدة فلأن الاعلام، والناجاة بالكلام والاشارات والتنبيه على الشيء بنظيره وشبيهه وضده على ما يرى فى الاحلام من الافعال الارادية لامن الطبيعية فانهم سموها بالطبيعى ما يجرى على نهج واحد بغير معرفة وهذه فنون مختلفة ومع معرفة ومعرفة بالمعرفة ومعرفة
- ١٠ الجزئيات فلأن الذى يخبر به وينبه عليه انما هو من الجزئيات واما الكلليات فان عارف الجزئى اذا عرف معرفته به صارت معرفته إثباتية بقياس معرفته الاولى كلية فى سائر ما يعرفه لأن الكلى هو نسبة ذهنى الى الوجودى فكل مصدق او مكذب بشئ فقد نسب صورته الذهنية الى عينه الوجودية وعرف النسبة والكلية تعرض للصورة الذهنية من هذه النسبة اذا كانت الى الكثيرين
- ١٥ فكل عارف بمعرفته ونسبتها الى الموجودات عارف بالكلليات فكيف وقد يرى العلماء فى مناهم عاوما كلية يقفون منها على غوامض ودقائق ويعرفون فيها الواجبات والحقائق ويحلون شكلها ويتممون مهماتها فعملهم عالم بما عليهم لاهالة فقد صح لنا ووجب عندنا من دليل الرؤيا ووجود هذه الذات الكثيرة
- ٢٠ والذات الواحدة العالمة بالعاقلة الحساسة الفعالة المريدة العارفة بجزئيات الموجودات وكلياتها وكان سبيلنا اليها ودليلا عليها اكثر هداية من دليل المعقول والتجريد الذى قيل وكان الاشبه والاولى عندنا بحسب نظرنا ان تكون هذه الذات كثيرة هى علل النفوس ومبادئها التى هى لها كالأباء على ما ذكرنا وعنايتها بها لقرابتها منها فلكل واحدة من النفوس البشرية منها ذات وحانية

هى عليها اشفق وبها اولى تهديها الى صوابها وتحرسها من الأذى وتحلمى عنها
الاضداد والاعداء وتجلب اليها خيرا وتدفع عنها شرا من حيث تعلم ولا تعلم
وقد يكون لها من غيرها من ذلك ما يناسب ما لها منها الا انها به اخص.

فأما هدايتهم للنفس وتعليمها في المنام فهو لأن المنام عن حواسه ملتفت عن
شواغله البدنية فهو بالمفارقات في حاله تلك اشبه والى اقرب وعن هذه ابعد
فيستدل بما يطلع عليه في نومه الذى هو بعض تجرده والتفاتة عن بدنه وشواغله
على ما يطلع عليه المتجرد على المنام في تجرده على الدوام وعلى ما له هو أن يطلع
عليه اذا تجرد عن علاقة بدنه، فالرؤيا للعلماء المستدلين بالحاضر على النائب وبالقيل
على الكثير بشرى ودليل بما لهم وعلى ما لهم بعد الموت الذى يخافونه ويحذرون
منه لعدم والفوت والقبية عن كل ادراك ومعرفة من الحياة التامة الفاضلة
حيث ينتهون (١) منه على ان نسبة الموت الى الحياة كنسبة النوم الى اليقظة لأنهم
يرون ان بقدر التفاتهم عن البدن وآلاته ينالون من الحياة التامة ما لا يجدونه
في الحياة البدنية فكما كان لهم في نومهم يقظة اتم من يقظتهم كذلك يكون لهم
في موتهم حياة اتم من حياتهم البدنية وان الذين قربوا منهم في النوم الذى
هو أنموذج الموت وهم اجل من البشر الذين يحاطونهم في الحياة البدنية
قد آهم الذين يتصلون بهم ويحاطونهم في الحياة الأخرى، والتفاوت الناس في
نصيبتهم من الرؤيا اسباب كالأسباب التى بها يختلفون في غيرها من اختلاف
جواهر النفوس وامزجة الابدان وشواغلها من الاخلاق والعادات والافعال
والعناية بهم من الماديين المبصرين من الملائكة والروحانيين وليس عنايتهم
وتنبيههم وتعليمهم للناس انما هو في المنام فقط بل وعلى طريق الالهام وعلى طريق
المكاشفة في اليقظة كما في المنام وعلى طريق الكرامات في المعاونة على مستصعب
الامور والمساعدة على تمعذر الارادات لكن هذا الذى في المنام لا يكاد يخل بأحد
من الناس وانما اختلفت موهبتهم منه وذلك يقل ويكثر في الاوقات
والاجيال (٢) ويشذ ويندر فالتعليم والاستدلال بهذا المتفق عليه اولى الى ان

نستوفى الكلام في ذلك في الالهامات .

الفصل السادس والعشرون

في الاحوال الاصلية والاكتسابية للنفس الانسانية

- للفنوس الانسانية فيما ترويه (١) الشاهدة احوال مختلفة في استعداداتها وكمالها واضالها
ومناسباتها فتجد في الناس منها القوى والضعيف والشريف والخسيس والعالم
والجاهل والعفيف والدنيء والحر والنذل والعاقل والجاهل والكريم والبخل
والحليم والفضوب والطائش والنجول والرحيم والقسى والشجاع والجهل
والحريص والكسلان وتجد بعض هذه الاحوال من العادات والتعاليم وبعضها
من امزجة الابدان وبعضها من حوادث تطرأ على النفس فيما تلقاه وتماينه
وبعضها من الغرائز الاولى والاعراض الذاتية ويحقق ذلك بالاعتبار حيث
ترى العادات والتعاليم تؤثر في بعضها دون بعض واكثر واقل من بعض
وان تساويا في التعويد والمعوذ والتعلیم والمعلم وتجد بعضها كذلك من اول
حالة وبعضها يتجدد باسباب مما ذكرنا اسرع وابطأ واسهل واعسر وتنشأ
الاشخاص من طفولتهم على اثار اشياء وكرهية اشياء كما ترى من تكون لذته
بطعامه وشرابه اثر عنده من كل ما عداها من اللذات. وآخر يؤثر كذلك
المنكوحات. وآخر المفارقة والباهة. وآخر الاعداء والمودات. وآخر المغالبة
والعداوات. وآخر يؤثر الاحسان الى غيره. وآخر يحب الاساءة والانتقام. وآخر
يحب العلوم والمعارف. وآخر يحب الصنائع المهيبة وكل قوم ربما احبوا منها
صنفًا دون صنف وترى المحب بغيرته والمؤثر لشيء بفطرته لا يرد عنه راد
ولا يصده عنه صاد ولا يزهده فيه بسبب وكذلك ترى المبغض والكاره بغيرته
ايضا وترى الاستعدادات مختلفة قبل العادات فالبالغ الاستعداد لشيء يستغنى فيه
عن التعويد والتعليم ولا يحتاج منها الا الى القليل وغير المستعد لا يجدى فيه تعليم
ولا يظهر فيه اثر تعويد وان اجدى فكثيره قليل الجدوى وترى المتكلف يظهر
على غير المطبوع ظهور الا يغنى على ذى حس وفتنة ويكون قبيحا مكروها

وترى التصنع التكلف او المكلف كما قال فلاطون اذا كف عنه المكلف ضعف او بطل والمطبوع يكف عنه فيبقى ويقوى في فنه وما كل ذلك الاستعداد من جهة البدن ومزاجه لانه ليس كله من قبيله وان كان له في كثير منه تأثير كما ان ذلك كله ليس عن العادة وان كان لها فيه كثير تأثير فالنفس القوية بغريزتها هي ذات الوسع الوافي بعظام الأفعال والكثيرة منها معا والضعيفة مقابلتها وهي الضيقة الوسع عن ذلك القاصرة عنه وتتفاوت النفوس في ذلك بالأشد والاضعف كتفاوت الأفعال فالتى يشغلها يسر شأنا عن كل شأن فان تفكرت غفلت عن الإدراكات الحسية وان احست لم تفكر في المحسوس تشغلها الكلمة عن الكلمة واللفظة عن المعنى والتصور عن الفكر والفكر عن التفكير عن التذكر فالتجمع بين فعلين منهما، وكذلك اذا انصرفت الى فعل ارادى قصرت عن الفعل الطبيعى او الطبيعى ذهلت عن الارادى وكذلك تشغلها الحركة عن الادراك والادراك عن الحركة وتجد في مقابل ذلك ما يكثر ويقل ويتوسط مما يبنى بالأعمال المزدهرة ارادى مع طبيعى وطبيعى مع ارادى وطبيعى مع طبيعى و ارادى مع ارادى و ادراك مع تحريك و ادراك مع ادراك وتحريك مع تحريك واحساس مع تصور وتصور مع تفكر وتفكر مع تذكر.

ومنهم الحكماء الذين تستثبت نفوسهم ما يتصورونه وتسع لمراجعته والفكرة فيه مع تذكر غيره ومقايسته به لاستخراج علم المجهول من المعلوم واستنباطه وبقدر وسعهم وصفاتهم تكون كثرة علمهم وتدقيقهم وتحقيقهم وبقدر يحجزهم عن الجمع يكون تقصيرهم لحاظ لا يتصور ومتصور لا يحفظ وكلاهما ولا يتفكر وكذلك في الزيادة والنقصان.

واصحاب الآراء العملية والتدابير السياسية كذلك ايضا بل الحال عندهم اظهر في الأزيد من ذلك والآنقص وبحسبه تكون قدرتهم وكفايتهم في رياضاتهم وسياساتهم فواحد يبنى بذلك في نفسه وواحد في بيته وواحد في بلده وواحد في قبيلته وواحد في جيله وواحد في احياله وواحد يقصر ويعجز عن

- تدبير نفسه فأين مزاج البدن من هذا البحر وبرده وصغر البدن وكبره .
وقد يكون الصغير في هذا عظيما والعظيم صغيرا .
ويناسب الوسع القوة ومن القوة الشجاعة وقد يكسبها حسن البخت وقوة
الأمل ، وسعة النفس لاكتسب وكل سعة النفس فضيلة وقوة النفس قد تكون
منها الفضيلة والرذيلة فانها مع الحكمة الغريزية تعطى الشجاعة ومع عدمها
توجب التهور ، فالشجاع هو الذي يوافق الرأي في الاقدام ، والمتهور يقدم على
غير مقتضى الرأي ، والخبين يقابلهما فلا يقدم مع موافقة الرأي ومخالفته ، والنفس
الشريفة بغريزتها هي الحرة العفيفة الخيرة الكريمة (١) والخسيسة مقابلتها هي
النذلة الشرهة الشريرة البهيمة القاسية ، والحكمة الغريزية هي فطرة الصديق في
الاحكام والاوهام في العلوم والآراء والبراعة فيها تتم بسعة النفس وشرفها
فان الخسيسة تحيط النفس وتشغلها والجهل الغريزي مقابلها . وعادم الحكمة الغريزية
من الناس عديم كالفرس والجمار لا يجدى فيه رياضة ولا تعليم . وللنفوس تفاوت
في ذلك فبعضها في استعدادها بالحكمة الغريزية لقبول الحكمة التامة كالكبريت
لنار وبعضها كحجر اطلق له ولذلك تختلف الحاجة والغنى الى التعاليم وكثرتها
وقلتها ، تعلم لأمعلم له ، ومن له معلم وليس بعالم ما بينهما (٢) والغريزة لا تعلم
وانما يتعلم المتعلم بغريزته فان الدليل والحجة اذا عرضتها (٣) على الفطرة السليمة
فتصورتهما واحضرتهما في الذهن مع المدلول عليه المحتج له معا حكمت بفطرتها
من الحجة والدليل للمحتج له والمدلول عليه ، فالمعلم يعرض الحجة والدليل على
نفس المتعلم فان وسعت نفسه لتصورهما واستثباتهما مع المدلول عليه وحكمت
فطرته فيه بحسبهما تم عليه بذلك التعاليم وان لم تحكم في ذلك بفطرتها بل بقول
المعلم لم يتم عليه اليقين بل كان مقلدا وان لم تسع لاستثبات الدليل والمدلول عليه
بل لسباع اللفظ وتصوره وحفظه كان حافظا ناقلا وان لم تسع ولم تقو على شيء
من ذلك كان بايذا جاهلا . والمعلم في ذلك با سره واحد فيما يعرضه عليه ويقبله اليه .

(١) سع - الكبيرة (٢) صف - وما بينهما (٣) كذا والظاهر - عرضتها .

فما حرية النفس بغيريتها فهي عزيتها التي تصدها عن التوقان الى اللذات التي تجلب عليها ذلة وتبسبب من جهتها والحرية في المفاضات اللغوية تقال على معنى يقابل العبودية فكأنها بهذا المعنى خالصة من عبودية الشهوات المذلة فالحرية هي العفة بل العفة منها فقد قال ارسطوطاليس فيها ما ذكرناه قبل . وهي انها ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لاصناعية ، وقد سبق القول بأن النفس لها احوال ارادية تصدر عنها بالروية واحوال طبيعية لا تتوقف على ارادة ولا روية وعلاقة النفس بالبدن من جملة ما كانت الطبيعة في النفس اقوى من الارادة استعبد الطبع الارادة فيها وهي نفس بارادتها التي هي اشرف حالتها والشهوات البدنية متعلقة بالعلاقة البدنية وتأكدها بالطبع واستيلائه فاذا استولى سخر الارادة واذا استولت الارادة لم يقهرها الطبع ولم يسخرها فكانت النفس بذلك حرة مملكة لطبعها لاملوكة له . والى هذا اشار فلاطون بقوله ، ان الانفس المردولة في افق الطبيعة وظلها والآنفس الفا ضلة في افق العقل ونوره فالحرية لذلك تكون علاقتها بالبدن اسهل فحشقتها له وشوقها الى مامنه وفيه وبه اقل فشفها عند النبل والاحابة دون شغف غيرها وتأذيها بالشوق وأسفها عند القوت والتعذر اقل فهي بذلك حرة طليقة من اسره واسر ما يملكها منه وبه وانفس الخسيسة عريقة في عشقه تاتمة الى لذاته حذرة عليها وعلى اسبابها متعبدة (١) اسيرة له بها ولن يتعبدها بها معذبة بتصور فقدده وفقد مامنه وفيه وبه .

ولعوائد الصالحة في هذه الفضيلة والرذيلة المقابلة لها خصوصاً مع المعرفة المنبهة عليها وعلى ضدها اثر يظهر اكثر من ظهور مثله في غيرها فلذلك اطنب الحكماء في التنبيه والانبياء في الوعد والوعيد لأجلها فان العادة الصالحة تصلح الفاسدة منها والفا سدة تقسد الصالح .

واما خيرية النفس فهي من عنايتها بغيرها والتذاذها وتأذيها بما يسوء وبسوء غيرها والكرم والرحمة من فروعها والكرم يلتذ بغير ينيله والرحيم يتأذى بشريئال غيره والخيرية مع الحرية ولا خيرية في الانذال لانها كهم على شهواتهم

- فلا يحدون بشيء ولا يرحون من يحدونه ويغضبونه على شيء وعلى
ان الاحوال تختلف في الفضائل والردائل لاختلاف العلل الفاعلية التي
منها الغرائز الالهية واختلاف الاسباب الطارئة والتعليمية والعادية وان
كان الخير والفضيلة منها على الاكثر والشر والرديلة يوافق بعضه بعضا وشرارة
النفس يقابلها خيريتها في الاصل وفرعيه اللذين هما البخل والقسوة والشجاعة
تكون لقوة النفس حيث تستصغر الامر والخصم الذي تقدم عليه وقد يكون
مع ذلك لشرها وعزتها (١) وترفعها عن الذلة والمهانة كما يقول ارسطو طاليس
ان النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذللة وترى حياتها فيها موتا وموتها حياة والعدالة
لشرف النفس وهي غريزة بذاتها والحكمة تنبه عليها وانما هي غريزة فيمن
خالف لسياسة الناس وتديرهم فمن هذه الملكات ما هو غريزي ولا يستفاد
ولاشئ منه بالتعاليم والعادات كالحكمة الغريزية ومنها غريزي نكته العادات او تفسده
كالخيرية والحريية ومنها اكتسابية كالحكمة التمامية . والحريية والخيرية اللتين
تستفادان بالعلم والحكمة استفادة ارادية عادية وكل ما هو اكتسابي الفضيلة
فرذيلته ايضا تكون اكتسابية بعادات السوء وتعاليم الخطا كما يقسو الرحيم ويبخل
الكريم . وتباين الاخلاق قد يكون في الاكتساب كالعفة والبخل وهما خلقان
غير متناهيين في الغريزة وبمحصلاتها لا اكتساب او احدها والغريزي كله
متناسب لتنااسب اسبابه والغريزي مطبوع مقبول له موقع ما في الفضيلة
والرديلة من نفوس الناس والاكتسابي غير مقبول في الفضيلة فكيف
في الرديلة .

٢٠ الفصل السابع والعشرون

في الخير والشر والسعادة والشقاوة للنفوس الانسانية
ولأن النفوس مختلفة في طبائعها وذواتها وملكات وحالاتها الغريزية
والاكتسابية فذلك يختلف مؤثراتها ومكرها (ب) وشرورها وخيراتها
فان السعادة لكل نفس والخير الذي يحسبها انما هو نيل اللذات المطلوب لذاته

عندها والشرفا هو مقاساه البابين المؤذى المكروه لعينه . والاعتبار يرينا ان
 اللذ يذ المناسب ليس بواحد على الاطلاق بل قد يكون الشئ الواحد لذ يذ
 وغير لذ يذ ومناسبا وغير مناسب عند نفسين وبحسب حائتين فيكون كما كان
 عند الاولى مرغوبا فيه ، مطلوبا يكون عند الاخرى مكرها منه مكرها ونجد
 ذلك لاختلاف ملكات النفوس واختلافها فما يؤثره شريف النفس كالكرم والعفة
 يكرهه خسيسها وما يؤثره خسيس النفس كالبلخل والانهالك على اللذات البدنية
 يكرهه شريفها ومحبوب الحكيم بغريته من الاطلاع على نقائص العلوم
 وصرف الهمة اليها مكروه عند الجاهل بغريته حتى ترى الجاهل يرحم العالم
 ويشفق عليه بما يعاينه ونصرف اليه همة من ذلك وما يحرمه به من اللذات
 التي يرغب فيها بانصرافه الى العلوم عنها وكذلك ترى حال المغيف الزاهد عند
 الفاسق المنهمك على اللذات الدنية (١) فايرغب فيه احدهما يزهديه الآخر ويكرهه .
 وليس السعادة عند احدهما الا نيل محبوبه فكل ملتذ به بالذات وأولاهير بالذات
 لذلك الملتذ به واذا كانت اخلاق النفوس وملكاتها قد يكون منها الغريزي الذي
 لا يتنقل ولا يتبدل فكذلك خيرات كل قوم عندهم تناسب ملكاتهم وغرائزهم
 والخيرات والذات قد تختلف في انفسها بذواتها وبحسب ما يتبعها ويكون معها
 وعند الملتذين بها ، اما اختلافها في انفسها فان كل لذة هي اطول مدة الذاذ فهي
 افضل من الاقصر مدة منها اذا كانت مكافئة لها في موقعها فكل لذة اقوى
 وافضل نوعا فهي افضل من لذة اضعف واخس طبعها اذا شعر الملتذ بالفرق
 بينهما وكل لذة تستصحب لذة فهي افضل من مثلها اذا لم تستصحب اخرى
 وما تستصحب الا افضل فهي افضل كذلك فيما يستتبع بما ياتي بعدهما ويتوقع
 حصوله وكذلك فكل لذة اخلص من مصاحبة الاذى (٢) واستتباعه وتوقعه
 افضل من مستصحبته او مستتبعته او المتوقع بعدهما وكذلك مستصحبة الاذى (٢)
 الا قل اصلح من مستتبعه الاذى (٢) الاكثر وكذلك فيما يتبعها ويتوقع
 بعدهما ويختلف عند الملتذين بها وبحسبهم ايضا كما ان منها ما تلتذ به نفس ولا تلتذ به

- اخرى وتتأذى به اخرى فكذلك يكون اشد الذا اذا اويذاء لبعض دون بعض
فتتفق نفسان في الالذاذ بمالحين وتختلفان في ايتار احدهما وكذلك في التأذى
للمناسبة والمباينة وكثيرتها وقلتها وتختلف ايضا بحسب الاحوال المعارضة فان
الذي قد يرد على نفس مشغولة عنه بلذة اخرى او اذى فلا تشعر به او لا تنفرغ
لادراك لذته وكذلك المؤذى في اذيته فان الخائف لا يستلذ مطعوما وان كان
جائعا ولا يتفرغ قلبه لطيب يرد عليه حتى يستطيعه وكذلك يرد عليه المؤذى من
حر وبرد وخش وحنيف فلا يشعر به حتى تنال نفسه منه الأذى وكذلك بصادف
الذي والمؤذى من النفس فراغا والتفاتا فيشعر بحقيقة اللذة والأذى ويقل ذلك
ويكثر بحسب ما قلنا. وتختلف النفوس في قوة الادراك وصفاته فالأنوى ادراكا
هو اكثر شعورا بلذة اللذيذ واذية المؤذى والذي يستثبت المدرك ويحفظه يثبت
عنده ويستقر اثر اللذة والاذى فان تذكار اللذة لذيد وتذكار الاذى اذى فاللذ
والمؤذى ما لم يعرفها الملتذ والمتأذى لم يطلب هذا ويكره هذا وانما يؤثر ويكره
الخبير العارف بقدر اللذة والأذى فاذا ادرك المدرك اللذة وشعر بها وعرف
قدرها رغب فيها وطلبها واذا نالها بعد الطلب كانت لذته من النيل الاول
واذا تكررا لنيل الرغبة فلذلك يكون موقع اللذة عند الملتذ بالتكرار قوى
فاذا ثبتت المحبة استمرت فاحدث استمرارها الى المحبوب شوقا فاذا استمر
الشوق خلصت الرغبة وتملك الطلب الهمة فصارت المحبة عشقا فاذا استمر العشق
ازداد الشوق وتكرر ذكر المعشوق فتملك الحفظ فاستمر الذكر فتمكن الشوق
فازداد العشق كذلك دورا حتى يتملك الذكر فيشغل عن كل ما يتذكر بل عن
كل محفوظ وعن حفظ ما يستثبت وعن استثبات ما يدرك حتى يشتد العشق
بانبعث الشوق باستمرار الذكر حتى لا يتذكر محفوظ ولا يتحفظ مستثبت وحتى
لا يستثبت ملحوظ حتى لا يلحظ واراد لغية العاشق في عشقه فيصير متبها مأخوذا
عن نفسه من حيث لا يحظر بباله الامعشوقه وعشقه له حتى ربما ضاق وسعه عما عدا
معشوقه فلا يشعر معه بذاته ولا بعشقه له. قال شاعرهم الذي هو شاعرهم .

للوجد يطرب من في الوجد راحته والوجد عند وجود الحق مفقود
 قد كان يطربني وجدى (١) فغيبني عن رؤية الوجد. في الوجد موجود
 وكما ان خلوص النفس المدركة لادراك بعض الاشياء يكون سببا للرغبة فيه
 والا يثار له الاكتناه (تلتذ به - ٢) كذلك يكون خلوص النفس لادراك بعض
 المؤثرات سببا لقله اثاره ولكراهيته لشعور النفس بأذى يصحبه او يتبعه او بما
 يشغل عنه مما هو افضل منه كما يقول ارسطو طاليس ان العشق هو عوى الحس عن
 ادراك عيوب المحبوب ويكون تكرار التذكار وصدق التأمل يزيد رضاء وكرامته
 فتتناقص وتراجع الرغبة فيه والا يثار له، وكذلك يكون الحال في المؤذى
 والأذى فان المقاساة تزيد في كراهيته فتجعله بغيا ودوام البغض يجعله مقبوتا
 ويستند المقت والبغضاء الى حذيقته الأذى والذيذ عند كل نفس هو الخير لها
 والمحبوب من الخيرات أذو المشوق أكثر اذاذ بنيله والمعشوق في ذلك أكثر
 وكلما اشتد العشق كثرت اللذة بالنيل وإذا كان الأنسب ألد عند الأنسب اليه فلهذا
 النفس الأشرف بالاشرف أكثر من لذة النفس الأخس به بالأخس الذي يناسبها
 ولذا تنفوس الأقوى اقوى والاضعف اضعف والاصفى اصفى، فالنفوس
 الشريفة القوية اذا عرضت للشقاوة كانت شقاوتها اشد واقوى لقوة ادراكها
 وبغفرتها التي تغفل عنها البليدة بغفلتها عن ادراك قدر اذيتها ومباينة الحسيس
 المؤذى للنفس الشريفة أكثر وان التذت به نفوس خسية. والأشياء الشريفة
 ان لم تلتذ بها النفوس الخسيسة فانها لا تمتأذى بها بعد الامر الاشرف من الشر والاذى
 وكون الأخس اولى بها وسعادة النفوس الخسيسة اخس واضعف وكذلك
 أذيتها لضعف ادراكها وبلادة حسها.

وأينا كثير آمن يضرب فلا يتألم ولا يناله من الضرب الأذى والبهائم كذلك
 فلذلك لا يشفق الناس عليها والعادات وان قررت الملكات فجعلت غير المناسب
 مناسبا فانها لا تبلغ ان تجعله بالذات مناسبا وحبيبا والمناسب والمباين لجوهر
 النفس أكثر الذ اذا وايداء مما يناسب ويباين بحسب الاكتساب من الملكات

- والاخلاق فالمطبوع على حب الشيء وبغضه اشد التذ اذا واذية به واعسر
انتقالا عن المحبة له من نفس يصير لها ذلك بالعادة والاخلاق المكتسبة فان الطباع
لا تنتقل . فقد بان ان لكل نفس خيرا سعادتها في نيله وشقاوتها في حرمانه
خصوصا اذا عرفته واخص من ذلك اذا احبته بل اذا اشتاقت اليه بل اذا
عشقته فكيف اذا تحسنت به حتى تجد ذاتها بوجوده وتعدمها بعدمه . وتبين
كذلك ان لها شرا سعادتها في الخلاص منه وشقاوتها في مقاساته والبلوى به
فالنفس الاسعد هي التي خيرها اشرف وهو اليها احب ومع ذلك اوصل وعليها
ابقى وادوم ولها من الشوب بالبغيض المؤذى اخلص . والنفس الاشقى هي
التي ذلك خيرها وتلك به معرفتها وهي عنه مصرونة واليه غير واصلة وبالولاه
عليه معذبة فكيف ان كانت بمقاساة مقابله من الخسيس المؤذى مبتلاة وأن
النفوس الاخس خيرها اخس اذا نالته ووصلت اليه وهي اصلح منها حالا
لو فقدته فان شرف المفقود مع المعرفة بموقعه اشد رزيلة من تفقد خسيس
او شريف لا يعرف موضعه فكل مفارقة معشوق ومقاساة بمقوت عذاب
مؤلم وكما كان العشق والمقت اشد تمكنا كان الفقد والمقاساة اشد ايلاما وكما
كان العاشق الى معشوقه اوصل كان الحظ الذي له به من السعادة اوفر .

الفصل الثامن والعشرون

في خواص النفوس الشريفة من النفوس

الانسانية ونواذراحوالها

- ولما كانت النفوس الانسانية مختلفة في جواهرها وخواصها الذاتية وفي ملكاتها
واحوالها الاكتسابية والعرضية فمنها الشريفة والحسيسة والقوية والضعيفة
والخيرة والشريرة والحكيمة والجاهلة ودرجاتها في ذلك متفاوتة وكما لا تها
لذلك مختلفة متفاوتة، فمنها ما تنفي قوتها ووسعها وقدرتها بما تعلقت به من البدن
وحراسته وتديره وتسع بعد ذلك وتقدر على ما يزيد عليه فيما عداه من ادراك
حسى وعقل يزدحم معا في الزمان مثل القدرة على تأمل مبصر مع اصغاء الى

مسموع مع تذكر محفوظ مع استنباط لمعقول كل ذلك لسعة القوة .

ومنها ما يضعف ويقصر عن السير من ذلك في احد وجوهه ولم يتمتع فيما سبق من النظر ان نكون الافعال والآثار الطبيعية الموجودة في البدن صادرة عن النفس الواحدة التي تصدر عنها الافعال والآثار الارادية وانها مع ذلك شاغلة لها عن الارادى من افعالها . فاما ان تكون هي الفاعلة لها كما قيل واما ان يكون الفاعل لها له بهذه النفس وصلة تامة جاذبة قاطعة واصلة كما انه قوة كما يقال صادرة عنها عاملة لها وبها ، ونسبتها اليها نسبة الحرارة العريضة التي تصدرها القوة في الاعداد للعظم واللحم كل بحسبه والاغلب والاشبه انه ليس كذلك بل على الوجه الاول الذي ظهر من استقصاء النظر انه لا يتمتع ، واتضح ان من افعالها اعني من افعال النفس المريدة واحوالها ما هو طبيعي لا يصدر عن الارادة ولا تتحكم الارادة فيه كالنجبة والبغضاء وما اشبهها وعلاقتها بالبدن من قبل الطبيعي دون الارادى على ما اوضحنا واقعالات البدن عن الارادة قد ظهرت شواهدا في البدن المخصوص بالنفس كاقشعراره وانتفاضه من معنى مخوف يتصور فيها او مستغرب مستعظم عجيب نادر ومنه ذكر الله تعالى وآياته في الآفاق والاصابة بالعين من قبل الطبيعي الذي لا ارادة فيه ومن الدعاء شيء من قبيل الارادى والطبيعي ايضا كما يتضمنه شرح القدر والقضاء .

فانظر يجوز من المشاهدة من ذلك ازدياد الال الى حد يجوز معه ما يخبر بأمثاله من الثرائب والعجائب التي تصدر عن اشخاص في اجيال يخبر بها لمن لم ير من رأى والتجوز معلوم من نواذر التصديق والتكذيب في الاخبار التي اذا تصورت السامع في مضمونها الامتناع اعرض عنها فلم يسمع بينها وشواهدا التي تقوى وتضعف بحسبها .

مثال التجوز في ذلك ان يكون كما شاهدنا شخصا من الناس يقدر على حمل مائة رطل وآخر على حمل ما يتين يجوز ان يكون آخر ينهض بحمل الف والفين فلا تكذبه لأنا لم نجده كما لم تكذب الخبير بوجود حامل المائتين لما لم نجد الاحمال

ماثة واحدة فلا يتلقى مثل هذا بتكذيب لامتناع الامر في نفسه اذ ليس يمتنع بنفس المفهوم وان امتنع بحجة لغى تحضر الحجة ، والاستبعاد والدور والشذوذ ليس بحجة وكذلك في قوة الابصار والسمع وباقي الافعال الفكرية والذكرية وزياتها الى حدود تستبعد ويتعجب منها من لم ير مثلها ولا ما يقاربها .

- وعلائق النفوس بالابدان قد تكون على ما قيل غالبية قاهرة للنفس مفرقة (١) لها في شغل البدن وما يتبعه حتى تضعف ارادتها ورويتها وتتبع ارادتها طباعها وقد تكون العلاقة ضعيفة لا تملك من النفس الا القليل من وسعها حتى تستولى الارادة والروية على الطباع في مثلها فاذا كانت قوة الاولى ضعيفة ضيقة الوسع مع غرقها في علاقتها صار الانسان الذي هي نفسه كالبهيمة في عدم الروية وضعفها واذا كانت الثانية قوية واسعة كان الانسان الذي هي نفسه كاملك في قوته وقدرته بحسب ارادته ومقتضى رويته كما ترى من الناس من رويته وافكاره وان فويت منصرفه الى احوال بدنه ودواعيه لا تنفذ الا فيها ولا تنجذب الا اليها ومتى جذبت الى امر عقل وتفكر نظري نبت عنه واثنت بأيسر دواعيها فلا تستبعدن من هذا القياس ان تكون من النفوس نفس تملك رويتها وطباعها وتحكم عليه حتى تنتهي بمشيئتها الى رويتها وتتوجه بوسعها الى ارادتها وتصرف طباعها فيما تشاء بالروية فتفعل في اجسام اخرى فعلا يقارب فعلها في البدن المخصوص بها صلاحا او فسادا كما تفعل اصابة العين في اجسام اخرى من شق اراضي وتفجير عيون وهدم جبال واسوار مما تحكى امثالها ، الا ترى ان من النفوس ما له بفطرته من الحكمة العريضة ما نصدق به احكامه وتخلص انظاره وتهتدى الى ما لا نسبة له الى ما علمه معلبه وكيف تنفذ في ذلك بغير كلفة ولا مهل بل تهتدى بقدر ما تنظر فلا تضل ولا تتحير .

والرأفة العمياء التي رأيناها في بغداد وتكررت مشاهدناها مذبذبة مدبرة قدرها ما يقارب ثلثين سنة وهي على ذلك الى الآن تعرض عليها الخبايا فتدل عليها بانواعها واشكالها ومقاديرها واحداها غريبها ومألوفها دقيقتها وجليها تحجب

على اثر السؤال من غير توقف ولا استعانة بشيء من الاشياء سوى انها كانت
تلتصق ان يرى الذي يسأل عنه ابوها او يسمعه في بعض الاوقات دون بعض
وعند قوم دون قوم فتصور الدهاء ان الذي تقوله باشارة من ايها وكان
بالذي تقوله من الكثرة ما يزيد على عشرين كلمة اذا قيل بصريح الكلام الذي
هو الطريق الاخصر في العبارة من الاشارة وهو بما كان يقول اذا رأى ما يراه
من اشياء كثيرة مختلفة الانواع والاشكال معاني مرة واحدة كلمة واحدة واقصاه
كلمتين وهي التي تكررها في كل قول مع كل ما تسمع وترى فيقول سلهما
او سلهما تخبرك او تولى له او تولى يا صغيرة ، ولقد عاندته يوما وحاققته في ان
لا يقول البتة وأريته عدة اشياء فقال لفظه واحدة فقلت له الشرط املك فاغتاض
واحتد طيشه عن ان يملك نفسه فباح بخبيته وقال ومثلك يظن اني اشرت الى
هذا كله بهذه اللفظة الواحدة فاسمع الآن ثم التفت اليها واخذ يشير باصبعه الى
شيء شيء وهو يقول تلك الكلمة وهي تقول هذا كذا وهذا كذا على الاتصال
من غير توقف وهو يقول ما يقوله وهي تلك اللفظة الواحدة بلحن واحد وهيئة
واحدة حتى خبرنا واشتد تعجبنا ورأينا ان هذه الاشارة لو كانت تتضمن هذه
الاشياء لكانت يحجب من كل ما تقوله العمياء ومع ذلك فكان ما يغلط فيه ابوها
تقوله على معتقد ايها ثم تقول ما لا يعلمه ابوها من خبيثة في الخبيثة فكانت تطمع
مع ما تطلع عليه على ما في نفس ايها ، وحكاياتها اكثر من ان تعد وعند كل واحد
منها ما ليس عند الآخر لانها كانت تقول من ذلك على الاتصال لكل شخص
وشخص جوابا بحسب السؤال .

وما زلت اقول لك ان من يأتي بعدنا لا يصدق بما رأينا ، منها فقلت لي اريد
منك ان تفيدني العلة في ذلك فقلت العلة التي تصلح في جواب لم في نسبة المحمول
الى موضوعه تكون الحد الاوسط في القياس وهذه العلة الفاعلة الموجبة لذلك
فيها هي نفسها بقوتها وخاصيتها فالذي اتقوله في هذا وهل لي ان اجعل ما ليس
بعلة علة والنفس تستغرب النواذر وتتعجب منها والافالمقول (١) في الحكمة من

اشرت اليه بقولي اتم فضيلة وا عجب منها فان علم الشهادة افضل من علم الغيب والكلبي افضل من الجزئ والعلم بالشريف من المبادئ والجواهر غير الحسابية افضل من معرفة ما في اليد من الخبايا وتعذر على كثير من الناس في كثير من الاجيال مثل تعذر هذا والمهذه العمياء من القول في تقدم المعرفة ومستقبل الحوادث ليس بقليل ايضا وان كان مشوبا بما ليس بحق اما بقصد اوبنير قصد فالعلم بما سيكون من أي وجه يحصل قد قيل فيه وانه يكون معه شعور بمن جاء من جهته ولا يكون وفيما يراه الناس من الرؤيا في علم الغيب كفاية وهو موجود في كل طائفة ولكل انسان منه نصيب يقل ويكثر فلا يحصر (١) قليله وقد اوضحنا ان النوم ليس بسبب فاعل له وانما هو مفرغ للنفس لما لا تنفرغ له مع ازدحام المدركات الحسية في اليقظة عليها فكذلك يكون بل يجوز ان يكون للناس وفيهم من علم (٢) الغيب ما ليس بقليل ولا مشوب فان المشوب انما يكون مشوبا بما مر خارج عن الطبع فالخامسة والاصابة هي التي بالطبع والخاصية وانت ترى من نفسك وغيرك ايضا انه اذا لطف وقلل الغذاء والتفت عن الاشواغل من عوارض الدنيا رأى في منامه ما هو اصدق واصفى واقرب في تأويله من ظاهر الرؤيا فما فعل ذلك عدم الغذاء وانما فعله الذي كان يشتغل بالغذاء بل قد يكون من الناس من لا يحتاج في سره كذب ولا يقول الا صدقا ولا يتصور الاحقا وتصور الكذب والمحال ابعد من القياس في هذه الحال لولا كثرة الموجود منه الذي يخالف القياس وهو خارج عن طباع النفوس .

وصدقنا القاضى ابراهيم المسكى رحمه الله الذي انت اعرف بصدقه وكثرة علمه وعزة نفسه وزهده انتهت به رياضته حتى تصرف بهيمته وكان من افئذجه في ذلك طمى السراج بصريح الهمة غير مرة وهى على غاية اشتغال وقوتها فاذا لم تكن النفس في البدن عرضا في موضوع بل جوهر قائمة بنفسها ولها على عالم الطبيعة سلطان وفي هذه العناصر تصرف فلم تستغرب هذا ولم يلزم

ان يختص فعلها بالبدن التي هي فيه دون غيره وما هي فيه والاما انتهت بنظرها الى السماء فكذلك . وبحسب ما رأيت وسمعت مما صدقت به من النوادر والغرائب من احوال النفوس قل في شرف النفس وخيريتها وصفاتها وحريتها وجوز أن تكون منها واحدة في نوعها هي بين البشر كأنها منهم وليست منهم ولا هم منها اذ لا شريك لها منهم في نوعها ولا تكذب بفضيلة نفس لرديلة تراها فيها او تخبر بها عنها فللكل واحد منها سبب يوجب له لا يمنع الآخر ، واستدل بما ترى من ذلك فيمن ترى من اجتماع الفطنة واليقظة والمعرفة وقوة النفس وسعتها مع بخل ودناءة وقسوة لا يخفى قبحها على من هي فيه ولا يقدر من طباعه على ردها وقد اجتمعت فيه مع فضائله العظمى لم تبطل احداها الاخرى فمن جانب القوة قد يكون بالجسم وآلانه وقد يكون بذات النفس وتأثيرها في اجسام اخرى ومن جانب الشرف قد يكون من الحرية والكرم والخيرية ما هو في الغاية القصوى .

وترى من الخواص الجزئية ما لا يرجع الى فضيلة او رذيلة كلية كن يفوق في فن ويرزفه ويأتي منه بالعجائب مع يحزه عما هو اسهل منه كثيرا ، فاستشهد بذلك وامثاله على اختلاف انواع النفوس الانسانية وطباعها وغرائزها لاختلاف عاقلها والمؤثرات فيها فالنبي صاحب الهداية والرواية نكوت نفسه اخص واشرف من غيرها ونوعها في شخصها اوفى مما ثله فيها فلذا ك استحق ان يكون بين الله وبين خلقه سفيرا وانه برسالته مبشرا ونذيرا ومعلما ومبصرا ومعجزاته الصادرة عنه بامرربه من خاصية نفسه مما (١) قلنا من قدرة الله التي يخصه بها ومن الادواح والملائكة الذين يصير بلا هو تبتة ووروحانيته منهم وبالتفات اليهم معهم وبصفاته (٢) مطلعا على سرائرهم فيصير الغيب عنده شهادة من جهتهم فان الغيب ينزل اليهم ويصدر عنهم الى الوجود في عالم الكون والفساد فهم حملة الامر الذين تدول الأفضية والاقدار على ايديهم ويوسا طهم فالغيب عندهم شهادة قبل

(١) صف - كما (٢) سع - بصفاته .

- نحوه الى عالم الشهادة كما قلنا والنبي بخا صيته وعناية ربه ودنايتهم به والتفات
اليهم وتخلقه في اخلاقه وسيرته يسير ضيه ويرضيه بصير منهم وفي جملتهم
فيطلع على ما يطلع عليه قبل كونه من عندهم فيكون كتاب علمه صحيفة الوجود
وقراءته بلسان قلبه وعين نفسه في محارف الوجود وعلمه ربه ورقاؤه
ملائكته فأي علم يستعصى عليه وأي غامض لا يهتدى اليه وانت اذا انصفت
فقد علمت ان الوجود الكتاب الذي لا غلط فيه وعلم الله به أم الكتاب
والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلطنا فيها فقراءتها عند ذي البصيرة
اسهل من قراءة الصحيفة عند ذي البصر وشواهدا لا تكذب ودلائلا
لا تخفى فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فلم لا يضره في علمه كونه لا يكتب
ولا يقرأ حتى يقرأ في نسخة النسخة التي يغلط كاتبها ويصحف ويجهل مصنفها
ولا ينصف .

- قال سليمان بن داود عليها السلام واحذرك اكثر من هذا من كتب مصنوعة
لانهاية لها وهذا ان كثير يتعب البشر وعنى بذلك مصنف الخواطر وأما الى
الاهام ومصنوعات المقاصد والاعراض التي تشغل النفس وتضيع الزمان وتبعد
القریب وتخفى الظاهر اذا اشتغل بها الانسان لم يسعه الامر لقراءتها فكيف
لاختيار المختار منها فكيف لفهمه وتعلمه فكيف لاستخراج الحق من الباطل من
مضمونه والعمر على ما قال بقراط قصير والصناعة طويلة والعناية في التوفيق
وتفاضل كذاك الانبياء في خواصهم واعمالهم والذاتية والاكسائية
ويلهم في المرتبة من يلهم في الخالصية فان لم يكن من حملة الرسالة فان الرسول
مشارك الفضيلة في العناية ببنه وبين من ارسل اليه والاولياء الذين فضيلتهم (١) لهم
ولن يهتدى ويقتدى بهم والعلماء ومن بعدهم الناقلين عن النبي المستشهدين بهم
وبكراماتهم لكن العلماء مع منفعتهم بصوابهم يضررون بخطائهم لان منهم
المصيب والمخطيء والواصل والمدعى والحق والمبطل والناصح والفاش وليس
كذلك الانبياء فان محققهم لا ييطل وناصحهم لا يغش والعلماء يحملهم الخلاف

واللجاج والعناد والثرأوس والتفاخر على قول غير المصدق واعتقاد غير الحق
فيستضر الناس بهم وتنشأ شرور الدنيا وفسادها وفساد المذاهب منهم لأن العالم
قد يصيب في مسألة ويخطئ في أخرى ولا يكون صدقه في صوابه دليلاً على
صدقه في خطئه ولا كذبه في خطئه دليلاً على كذبه في صوابه فيقول الخطأ
غلطاً ومناطاً وينصر كذبه بصدقه وباطله بحقه فيشبهه الإلزام وتختلف الدهماء
في غيرات الناس وشرورهم في اتقائهم واختلافهم من العلماء قال لهم المفزع
ومهم الجذر والتوفيق خير ما جاء به القدر .

الفصل التاسع والعشرون

في حال النفوس الإنسانية بعد مفارقة الأبدان

بعد مفارقة النفوس الإنسانية بالموت للأبدان التي تجدها متعلقة بها لا يخلو إما
أن تكون تلك المفارقة إلى وجود وبقاء وإما أن تكون إلى عدم وفناء وما يكون
من ذلك إما أن يكون لسأرها على حال سواء وإما أن يكون لبعضها على حال
وبعضها على حال أخرى حتى تتساوى في البقاء والبقاء وتختلف فبعض يبقى
وبعض يفسد ويفنى والبقاء إما أن يستمر بلا انقضاء وإما أن يكون إلى أجل
مسمى تتساوى فيه أو يزيد وينقص فيها .

وقد ظن كثير من العلماء أن النفوس لا تبقى بعد مفارقة الأبدان وهم الذين
يرونها أعراضاً في الأبدان لعدم بمفارقتها . وقد أجيب عن هذا ،
ومن الذين رأوا جواهر غير جسمانية من قال بموتها مع مفارقة البدن ،
واحتجوا على ذلك من أفعالها فانهم رأوها لا تكون إلا بالبدن وآلاته فإذا
فارقته لم تفعل فعلاً وما لا يفعل وهو قوة صورة أو لا يفعل وهو هوى لا يبقى
فإن وجود الشيء هو بأن يفعل أو يفعل أوها .

وممنهم من رأى أنها تبقى من احتج على الغائبين بعدم أفعالها بأن قال إن من أفعالها
ما يكون بالبدن وآلاته وهو الذي لا يبقى مع مفارقتها ومنها ما يصدر عن ذاتها
وبذاتها ولا تبطل عنه بمفارقة البدن وما فيه من الأعضاء وهي المعقولات
الكلية

الكلية والتصورات العقلية والكلام في افعال النفس وتسببها الى آلات اليدن
قد مضى على اتم استقصاء .

قال القائلون بهذا ان النفوس التي تفارق الابدان قبل ان تتصور المعقولات
وتعمل المبادئ المفارقة للاجسام والكيلات لا تبقى لانها لا يكون لها فعل يقتضى
لها البقاء اما الذى بالآلات البدنية فلا يمكن مفارقتها . واما الذى لها بذاتها من
المعقولات فلا تعرفه لانها لم تتعلم وانما كانت علاقتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء
العقلى باستفادة العقل من المحسوس فاذا فارت ولم تستشد ذلك لم يحصل لها
البقاء الذى بحسبه .

وتتملوا على ذلك بفروخ انفقات البيضة عنه قبل ان يكل اسباب حياته من اعضائه
وآلاته فهو يموت مع انفقاتها عنه ولا يبقى ولو انفقات عنه بعد كمال اعضائه وقوتها
لقد كان يعيش ويبقى ولا يضره مفارقتها . كذلك النفس في البدن اذا اكملت
بالمعقولات او لم تكل فان كملت كان انقضاءها من جملة كمالها وتمكنها من افعالها
لذوال عائق القسر عنها وان لم تكل كان موتها في مفارقتها .

وهؤلاء يتفرع رأيهم الى قسمين فمنهم من يقول بزيادة الكمال وتماهه اذا كان
على حال نقص بعد الانفصال ، ومنهم من لا يرى لها زيادة بعد الموت على
ما كسبته في الدنيا لان كسب المعقولات انما كان من المحسوسات المدركة بالآلات
البدن في الحياة الدنيا ، وقوم يقولون ان الكمال يكون لها من جهة المبادئ
المفارقة والعلل الاولى ، وقوم يقولون انه يكون برجوعها الى بدن ابداً
اخرى على ما شرحناه قبل ، وقوم يقولون ان الناقصة والكاملة منها يكون
ترددها في الابدان من غير ان تبقى على حال مفارقة البنية ، وقوم يقولون ان
حالتها يختلف فلا يلزم نظاماً في المفارقة والمقارنة فتارة هكذا وتارة هكذا ، وقوم
يقولون انها تتعلق بالاجرام السائية ، وقوم يقولون انها تتعلق من الاجسام
العنصرية بالارواح فان علاقتها بالابدان كانت بها ، فهذه اقسام الآراء
ومذاهب الاوهام قد استوفواها بالتقسيم في هذا الكلام .

وقد ثبت مما سلف من النظر جوهريتها وبطل القول بعرضيتها وبقي النظر في هذه الاقسام المبينة على انها جوهر

فاقول ان النفوس قد ثبتت من حالها انها جوهر غير جسانية هي قوى فعالة بذواتها مستغنية في الوجود عن البدن وفي نفس الفعل الصادر عنها من الادراكات التي تخصها على ماسلف القول فيه فهي باقية لاثموت بموت الابدان ومفارقتها ، وأقدم على ذلك كلاما في عدم الوجود بعد وجوده ووجود الوجود بعد عدمه وبقائه بعد ايجاده وان كان الكلام فيه يليق بعلم بعد هذا لكنه لا يبعد عن هذا وهو نافع فيه .

فاقول اما عدم الوجود بعد وجوده فتتحققه من اعتبار ما تعرفه بما تراه بعدم بعد الوجود اذ تجده على ضربين ، فمنه ما بعدم عدم علته وزوالها عن حال عليته كضوء المصباح بعدم با نطفائه وتغطيته . ولاجله حكم العلم الاول في هذا المعنى حكما كليا اقال ، ان علل الاعدام اعدام العلل ، ومنه ما بعدم علته ويبقى بعدها زمانا موجودا كالحرارة المستفادة في الماء عن النار تبقى موجودة بعد مفارقة النار في الماء ولاجلها حكم الذي حكم اولا بتلك القضية الاولى حكما كليا يخالف الاول فقال ان الوجود لا بعدم بنفسه وانما بعدم ضده الذي يفسده . ولا تستوي ١٥ الكلام في هاتين القضيتين الكليتين المختلفتين ههنا بل نتركها الى العلم الاليني بها وهو ما بعد هذا ونكتفي الآن بما يشهد به الوجود من حكمهما (١) فيرينا الاعتبار ان كل ما يحدث عن علته في غير زمان بعدم بعد ما ولا يبقى بعدها كالمصباح بعدم (٢) فوره اذا انطفأ معه معا وكل ما يحدث عن علته في زمان وينشأ ٢٠ اولا فالا يبقى بعد عدم علته ولا بعدم بعد ما كالحرارة المستفادة في الماء من النار فالاول كما وجد في غير زمان بعدم في غير زمان والثاني كما وجد في زمان حدث فيه اولا ولا يبقى زمانا وعدم في زمان وله وجود في موضوع هو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد وهو الهوى وضده يفسده بمزاجته عليها اعني على

(١) صيف - حكمتها (٢) سع - بعدم بعدم .

الحيولى وصرفه عنها واستيثاره بها لتحكم عليه الموجهة له فيها كالثلج الذى يستولى على الماء الحار بعد مفارقة النار فيبرده بصرف الحرارة عنه الذى هو ضدها واستيثاره الذى لا يمكن ان يجبهها وليس فيما يوجد ويعدم ما يكون حاله بخلاف هاتين الحالتين، فالنفس التى هى جوهر غير جسامى ليس قوامها فى وجودها بموضوع ولا حيولى فليست من القسم الثانى الذى يتعلق بوجوده بالموضوع وعنده بالضد الطارده عن الموضوع فلا تفسد بمفارقة البدن ولا يبقى لوجودها وعندها ما ينسب اليه سوى العلة الفا عليه التى توجد بوجودها وتعدم بعد ما .

والعلة الفا عليه اذا كانت على كمال عليتها حتى لا يكون لها شريك فى العلية ما ينسب الى المعونة والآلية والحيولى والمقتضى الذى يوجب الارادة فيجعل الفاعل ١٠ فاعلا بالفعل والوجوب بعد ما كان بالقوة والا مكان فاعلام يتوقف وجود معلولها ولم يتأخر عن وجودها وكذلك لا يتخلف بعدها بل يكون عده بعدمها والعلل الموجهة لوجود النفوس قد عرفت فانهما جواهر غير جسمية وان كانت لها علائق بالأجسام السائية كملائة النفوس بالأبدان هاهنا بل تلك اخلص واغنى فى اتصالها عن موضوعاتها التى تفعل فيها وبها وذلك شرح تقوله فيما بعد ١٥ عند كلامنا فى هذه النفوس .

وكون الاجسام التى تتعلق بها لا يتميز منها اجزاء كالاعضاء تختص آليتها بالأفعال . كل آلة بفعل كما فى هذه الأبدان واذا كانت تلك النفوس علائق هذه وهى مستمرة البقاء فهذه فى البقاء مستمرة معها - وحديث ائمة والمقتضى والحيولى قد قيل فيما سلف على الكمال والاستقصاء فهى علل تامة العلية لما ان اوجبت ٢٠ حدوثها عنها ارادة فليست لها ارادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما ارادت وجودها فان الساء لا ضد لها ونفوسها لا تبخل بـ لوجود على ما اوجده فتستعيده منه لأنها اوجبه بكامل عليتها وليس للنفوس اضداد تفسدها لانها لا موضوع لها بل لعلائقها بالأبدان اضداد تفسدها فاذى يفسد ويبطل

منها انما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعا لتلك العلالة لا للنفس التي هي علاقتها وكما ارتقى الكلام من اوائل المحسوسات حتى انتهى الى ها هنا كذلك ينحط من الغاية العالية للمقابلة لذلك المبدأ حتى ينتهي الى ها هنا لتتفق البليات بالعلم المستفاد من الوجود الأسفل والأعلى على ما قلنا من بقاء النفوس بعد الابدان .

واما باقى الاتسام وما قيل في الجاهلة والناقصة من بطلان افعالها التي كانت بالبدن ولا تكون لها بذاتها وما لا يفعل من الذوات الموجودة فليس بموجود ولا يعقل له وجود .

فن تأمل ما قيل الى ها هنا يقدر على جوابه وحل اشكاله ويتحقق مع هذا ان الشيء الواحد لا يكون بذاته جوهرًا وعرضًا ولا يتقل العرض جوهرًا ولا الجوهر عرضًا فان الجوهرية والعرضية من صفات اندوات ولوازمها وهما للذات بالذات لا يزول عنها ولا يتبدل عليها واتما تتبدل الاحوال التي للذات عن غيرها بتبدل نسبتها الى غيرها ولا تتبدل نسبة الشيء الى ذاته فكيف تكون النفس الجاهلة عرضًا تموت بموت البدن ثم يجعلها العلم الذي هو عرض ايضا جوهرًا تبقى به بعد البدن .

لعل هذا الكلام ذهب اليه من اراد أن يجعل للعلم شوقًا وشوق العلم عند أهله لا يهوج الى هذا وعند غير اهله لا ينفعه هذا ، وحديث الكمال الذي لا يستفاد الا من الحراس محال ايضا لانها دراية بذاتها والبدن من شوائمها بالجزئ عن الكل وبالدني عن العلي فاذا عرفت الدني ونسبته الى العلي كانت مفارقة البدن مما يفرضها لشأنها الدني ولها مع العلي الأعلى حيث خبرت (١) معلولاته الاخيرة التي هي في غاية البعد عنه وارتقت الى الأقرب فالأقرب فكما لها بمفارقتها اولى منه بمفارقتها فلم لا يتم كمالها وتد انصرفت عن غيره من اشغالها وانصرف اليه خاطرها وبأهلها .

وحديث التردد في الابدان والتمعلق بالسوايات والأرواح كله انما قيل على

- طريق التخمين وليس له فيما قبل بيان ولا يقوم عليه بحسب ما ذكر وإبرهان وتعلق النفس ببدن بعد بدن على طريق التناسخ في المتشابه وغير المتشابه قد مضى القول فيه والقائل به كالقائل بأن القروج الذي نخرج من قشرته التي كانت له حبسا يعود إلى القشرة ثانيا بعد ما طار ومشى وهذا العود إن كان بالإرادة فالنفس التي تذوق بالمفارقة لذة الخلاص من حبس البدن وترى لها وجودا •
دونه وقد كانت لا تستشعره وسياحة في الملكوت الأعلى الذي كان يمنحها ثقاه الطبيعي أن يتبعها إليه وخلصا من هدف الأذى الذي كان لها به لاترجع بأرادتها إلى مثل ذلك أبدا وإن كان بالقصر فالعودات متشابهة وقد اتضح أن هذه العلاقة التي تعرفها ليست على طريق القصر ومن القاصر لها وإنما هي علاقة عشق ومحبة وتملك وتصرف وإلف وطبع فلا قصر فيها كما لم تكن إرادية فتتحكم الإرادة ١٠
فيها وإنما هي طبيعية الهائية بمعنى حصل لها مع حدوثها الذي أثبتناه بما ثبت به ومع ثباته يتصل الأشكال في هذا الفرق بين العود والابتداء، وقد عرفت أن الثابت عند النفوس بالقطرة قبل العلم أن الإنسان يستشعر البقاء لنفسه وبدنه معا ولا يشعر لذاته التي هي نفسه ببقاء دون بقاء البدن فتراه يقول لا تقتلني ولا أموت وإبني فيستشعر الموت والحياة له بمجملته التي هي نفسه مع بدنه ولا يستشعر ١٥
غير هذا ولواستشعره متيقنا لسهل عليه الموت هربا من البدن في كثير من الأحوال فاذا ذاق الخلاص منه ورأى البقاء دونه عيانا وصار له الفنى عنه في البقاء يقينا (كذلك ١) كيف يعود إليه وكيف يرجع علمه جهلا وذكره نسيانا .
فأما تطلع النفوس إلى هذا العالم وما فيه من الأجسام وجزئيات الأحوال وما لها به من ذلك علاقة كالولد والأهل والدار والجار حتى تلتفت إلى ذلك وإلى شيء ٢٠
منه فتفعل فيه ولأجله فلا يتعلق بتحررك وتسكين وتخليق وتشكيل وتملك وتصرف وسائر ما كانت تفعله فيها أولا فلست امنعه ولا أجد دليلا على رده فانها فعالة بذاتها في الأبدان وبها والأرواح التي كانت علاقتها بها .
والقائلون الناقلون عن الوسي والأنبياء يعود النفوس إلى الأبدان لا يمنعه هذا

البيان خصوصاً إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها إلى حالتها معه وفيه تعلقها فإن ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتها فإذا أوجبه قادر عليه كان كما كانت أولاً وكذلك القول في التعلق بالأرواح والنظر لا يوجب امتناع المفارقة أيضاً والبقاء عليها زماناً ما يوجبه ما يوجبه والعود إلى العلاقة بالأبدان كما كان أولاً كله بالنظر في حد الإمكان من جهة النفس والبدن ، فأما من جهة الفاعل الذي تعلقها به ويحلّ علاقته عنه بحسب مشيئته فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء فإن الأمور الممكنة يتعلق وجوبها بموجب يفعلها بطبع إرادة أو قسر أو تسخير بعد أن يكون السبب موجبا فقد عرفت الممكن والواجب والممتنع بذاته وبواسطة هي سبب وشرط في الإمكان والامتناع والجواز قبل الشرط نفس على ذلك ها هنا .

الفصل الثلاثون

في السعادة والشقاوة الأخريين للنفس الانسانية

قد تقدم القول في لذات النفوس الانسانية وخيراتها وشرورها وأذاياها بنيلها وجرمانها ومقاساتها وانت النفوس الانسانية في علاقته بالأبدان نشغل بها فتستغرق كثير من وسعها وتأخذها عن كثير مما تؤثر الاطلاع عليه والالتفات إليه بذاتها وكما توفرت على البدن والتفتت إليه ازدادت فيه غرقا وبه شغلا وعن غيره غفلة وانقطاعا فإذا فارقت بالموت انقطع هذا الشغل وخلصت من هذا الانقياس والغرق فتفرغت لما كانت اشتغلت عنه بما تتطاع إليه وتشاقه بذاتها والملكات الانسانية والهيئات التعويدية والمعتقدات الاعتقادية إذا تمكنت من جوهر النفس عسرت انتظامها عنها وبقيت فيها إلى ان يفسدها ضد وإعاجها طول الزمان مع التشاغل بالغير والاهمال وإن منها ما يستمر ويستمر مؤثرا (١) لمواقفة التريزة له الموجبة لمحبه ومحبه توجب التفات السر إليه فيتكرر تذكاره فيصير معشوقا لا يلتفت عنه النفس إذا فارقت البدن وفيها ملكات محبة وعشق لأشياء كان لها إليها شوق شديد بحسب العشق فإن كان لها حيثئذ سبيل إلى

- المعشوق تفرغت انصبيها منه وتحاصت مما كان يشغلها عنه فتسد بقربه والاشتغال عليه سعادة لاسبيل لها الى فيلها (١) وهي بدنية وان لم يكن لها سبيل الى ذلك شقيت بفقد شقاوة اكبر من البدنية فان ادراكها لما تدركه في حالها هذه اشد اكبتها ونيلا للدرك فاذيته والذ اذه لها حيث اشد واكثر وصولا واللذة نيل المناسب مع شعور بنيله ومناسبتها، واستنبات ذلك الشعور واللذة بأشرف الموجودات ٥
- اشرف وأتم عند المتذنبها من النفوس الشريفة وليس نيل النفس الاشياء سوى ادراكها لها الذي هو معرفتها وعلمها بها والعقل منها اوصل اليها من الحسى اذا ادركته بغير واسطة ولا حجاب ادراكا تاما، فاللذة العقلية التي بالمدرک العقل اذا كانت هكذا كانت أتم كثير من المدرک الحسى الذى تدركه بسفارة البدن والآله فالمدرک العقلى يشتمل على كثرة من المحسوسات بكونه ادراكا لكلها ١٠
- اولعتها الجامعة فان العلل الفاعلة لأشياء كثيرة لها وفيها ما فى تلك الاشياء متفرقا وهو مجتمع فيها وزادة عليه كنور الشمس الذى فى جرمها بقياس المتفرق من شعاعها المنبث عنها - واذا تأملت اكثر ما يحبه الانسان رأيت امرا فيه حكمة ونظام لأجلها صار محبوبا كمصنوعات الألحان ونظر الوجوه الحسان التى تجمع لونا وشكلا وقد رانما سبقيه نظام نسبة بين الاعضاء وحركاتها فتعشق النفس ١٥
- ذلك النظام وما هو فيه لأجله مع كونه فى شىء ضعيف الوجود كالصوت المتجدد المتصرم الذى لا ثبات له والصورة المستحسنة فى وجوه البشر التى لا تبقى على حالة واحدة بقدر ما يرتد البصر، فكيف اذا كان ذلك النظام فى بادى الوجود التى عنها يصدر كل نظام ونسبة فى الجزئيات والمعلولات الجسدية فسيأتى فيما يقال ان كل حسن وجمال لمعلول فهو عن علته وليس كذلك كل قبح فان الشرور والقبايح ٢٠
- اعدام، اما اعدام احوال واما اعدام نسبة ونظام. فمن المستحيل ان تقتصر العلة فى كمالها على معلولها منها بل وان يساويها معاؤها فيما لها مما له منها وكيف وماله فما لها، تأمل الانوار المنعكسة كل ثان منها اضعف من الاول بل كل ما بعد الاول اذا جمع الثانى منه مع الثالث والرابع وما بعدها اضيفت فى الدهر او اخذ بها

كان الاول في ذلك اتم واقوى، وان ظننت المساواة في شيء اوفى اشياء كمنار
عن نار وبرد عن برد فما تظن زيادة المعلول وتقصان العلة فكل كمال وجمال
يلزئ محسوس فأضعافه الكثيرة جدا موجودة للكل المعقول وكذلك لليلة
زيادة عما للعلول بل وعما لكل معلول في ذلك المعنى بما هي علته فيه ، وكل جمال
وكمال لمعلول فهو ما لليلة والموجودات التامة كلها شخصها الواحد في الوجود
هو جامع لجماليات نوعها وخواصه اللازمة له فوجودها معقولا (١) .

مثاله ان نوع الانسان له كمالات وخواص تتفرق في اشخاص نوعه فتوجد في
كل شخص فضيلة هو بها ذو كمال وجمال وفضائل ولا يبلغ واحد من الناس
الى حيازة كل كمال انساني والكمال الانساني جميعه موجود دائم الوجود للانسان
الوجود وللانسان الموجود اشخاص متكررة مع وقبل وبعد في الزمان والانسان
لكمال انسانيته واحد في المعقول وليس في الموجود شخص انسان يجتمع فيه كمال
الانسانية ، فاذا كان الوجود قد اوجد النوع بكامله والنوع اشخاص كثيرة فكأنه
متفرق في اشخاصه والعكس وهو أن كل ما لا يجتمع كمال نوعه في شخص واحد
تكثر اشخاصه وجماليات الناس العلمية والصناعية لا يصح اجتماعها بأسرها في شخص
واحد لأن بعضها يزاحم بعضها في وسعه وزمانه والذي يوجد منه النوع في
الشخص الواحد يجتمع كمال النوع لذلك الشخص الواحد بل وجود النوع
وزمان النوع فيبقى الواحد بالشخص بقاء يساوق في الزمان زمان الاشخاص
المتكررة المتعاقبة في النوع المتكررة الاشخاص ويضاهي وجوده وجودها وكأله
الواحد كما لانها المتفرقة فاذا كان ذلك الشخص الواحد النوع والطبيعة علة
لتلك الكثرة كان له جميع ما للكثرة وزيادة تفضل بها العلة على المعلول فان
ما في الكثرة بأسره منه فليلة الواحدة بمجموع كمالات معلولاتها المتكررة وكذلك
لعلة العلة واللفظ اذا قيل على شيء بفهوم ما ثم كان ذلك المفهوم في غير ذلك
الشيء اتم كان اللفظ به اولى واحق وضرورة المفوضة التي تعرف المعاني
الخاصة بالألفاظ العامة تلجئ الى استعمال الفاظ تدل على الشيء بالمشابهة دلالة

- بعيدة فكل ما في عالم الحس من حسن وجمال وبهاء وكمال ، وبالجمله كل معنى معشوق لذاته فليس له نسبة الى الموجود منه في عالم العقل اعنى العلل الاوائل فكل ما تدركه النفوس في عالم الحس فتأخذ به فلذتها بما تدركه منه في عالم القدس تريد على هذه اللذة زيادة المدرك على المدرك وكلما التفتت في درجات العلية كان ذلك اكثر كما انها لما انحطت الى آخر العلوية كان قليلا كالانموذج والاثرفاتها .
- اذا التفتت الى المبادئ المعقولة رأيت متفرق المحاسن التي كانت تعيشها في واحد تشتمل عليه اشواقها وتلتفت عليه بكنهها فيشتد به شغفها وقد كانت تجد في المحسوسات بعض ما تحبه مشوبا بما تكرهه . وفي هذا تجد الكل غير مشوب فان الشرب كان هناك للتركيب والمخوضه هاهنا للبساطة فتكون نسبة العشق الى العشق كنسبة المعشوق الى المعشوق وتزيد في النفس المارقة لظلمة الاجسام الكثيفة وكونها لاخلص وعن غيره افرغ والى كنهه اوصل فتكون سعادتها به التي هي لذتها وخيرها اتم وافضل ، وتكون نسبة السعادة الى السعادة نسبة النيل الى النيل فتكون السعادة العقلية التي للنفس ان تنالها بعد مفارقة البدن ان كانت اهلاها هذه نسبتها الى السعادة البدنية الخسيسة الدنية المشوبة بالأذى من الاضداد المنفصلة بسرعة الزوال - وعلى ان هذه ايضا من اللذات والخيرات التي تنعم عليه بها لأنها نيل مناسب من حيث هو مناسب وذلك خير لا محالة ولو لم يكن خيرا لم يطلب فان كل طالب امر فائما يطلبه من جهة هو بها خيره وانما هي شروور بالعرض لانها اما ان تقطع للاشتغال بها في نيلها وبالشوق اليها في طلبها وباسباب التوصل في ذلك الطلب الى نيلها عن خيرات هي افضل منها تفعد لمنها عن تلك الخيرات الفاضلة شروورا ، واما ان تقارنها شروورا وتتبعها كما يتبع المطاعم آفات
- الاستقام والآثام العقوبات (١) والآلام التي لا يشعر الحس بها معها والعقل الضعيف يتقاد للحس القابل بالحاضر الظاهر الغافل عن الخفي عنه والتابع من الخيرات التي قطع عنها والشروور التي تقارن اللذات وتتبعها ، فاما لمن لاسبيل له الى الافضل ولا جناح عليه في نيل ذلك الا قصص فهي لذات نيلها سعادة وحرمانها شقاوة

فالمقل يقدر اللذات ويخلصها من الآفات ويتيحها لمن لا يكون لغيرها اهلا كيلا يحرم
ذو خير خيره ولا يقطع ذكالكه عن كماله والنفوس مختلفة في الناس من بهيمة
الى ملكية ولكل خير بحسبه، فالنفوس الشريفة العزيزة الواصلة الى كمالها العقلي
والعارفة بما لها من اللذة العالية والسعادة التامة الصافية اذا تركت الدنيا (١) لنيل
مالها من تلك السعادة لم يكن تركها حرمانا واذا وصلت الى لذتها وسعادتها
بادراك مبادئها وعلاها نالت ما تقصر العبادة عن تصويره والتحيال عن تشبيهه
سعادة تامة بغير نقص صافية بغير كدر حاضرة بغير فقد خالصة بغير شوب
موافقة بغير ضد دائمة بلا انقطاع مسلبة بغير مزاحم .

ومن فضائل السعادات العقلية ان المزاحمة فيها تزيد في لذة المتذنب كلذة الناس
بانجتماعهم على الاشياء السموعة والمرئية التي لا يأخذ السامع والرائي منها نصيب
رفيقه فليترك كل بلذته ولذة صاحبه لا كالمطعمومات والمنكوحات التي نيل كل
واحد منها هو حرمان رفيقه فلذلك يخاضع فيها ويتنازع عليها فكذلك حال المتلذبن
من السعاده بالسعادة العاليا فهذه فضيلة ايضا - ولأن النفوس الانسانية تتفاوت
درجاتها في الشرف واقوة وغيرها فهذه السعادة مختلفة عندها بالأشد والاضعف
وفى ذلك الاختلاف الذي لها في جواهرها واذا كانت العادات تقر وفي
النفوس من الملكات ما يثبت ويستقر مع اختلاف الاحوال والاوقات فاكباب
النفوس على هذه اللذات يجعلها مألوفة بمحبة معشوقة لذيدة خصوصا اذا غفلت
عن غيرها فهي تشقى بها في الحياة الدنيا وان سعدت سعادة بحسبها قبل نيلها
ومعه وبعده ، واما شقاوتها قبل فبالشوق والطلب ، واما معه فبالخذر من
الزوال والفانص ، واما بعده فبالأسف والحسرة والحزن والترحة
حتى يرى منها ما لا يسلو مفقوده ولا يرضى عنه عوضا كما يرى من حسرة
من يفتر بعد الغناء ويشقى بعد النعم ويفقد الحبيب والقريب المعشوق فيرى
ترحته بالقدرة يريد على فرحته بالليل ، وهذه احوال للنفس اعنى المحبة والشوق
والحسرة وليس ابدن عليها ولا هي به ولا فيه فاذا فارقت النفس البدن وهي

لا تعرف لذة غير هذه اللذات ولا جمالا لهذه الملابس والورينة ولا اختصارا
 الابهذه القنايا والاموال وقددت في مفارقتها للبدن تلك النعم التي تعرفها
 بأسرها وهي على ما هي عليه من محبتها وعشقها لها وشوقها اليها وقد كانت
 تملكست السرفلم ترك فيه موضعا تنبئه منه على غيرها فقد لا يسلي حرتها عليه أمل
 في عودها اليها ومعلوم ان محبي اللذات المطعومة لا يأكلون لقوام إبدانهم
 وإنما يحرسون على لذاتهم ولو أضروا بالبدان لا لدفع اذية الجوع لكن أنيل
 لذة الذوق (١) وتراهم يتداوون بالأدوية المرة الكريهة لتنبيه شهواتهم فينالون
 به لذة يتحسرون على فقدائها وهم غنيون عنها، وكذلك في الجماع الذي يراد
 لأجل الولد يطلبه من أبكره الولد ولا يرحوه أو من حيث لا يرجوه وكذلك
 حسرة المتلذذ بالمنافسة والمباهاة بزنته في ملبوسه وملكه وان
 استغنى في ستر عريه (٢) وتقل قدمه عنها وإنما يتحسر على ما يفقده من لذة
 الجمال الذي كان له بها فلا شك ان النفس التي هذه حالها تتعذب بحزنها وحسرتها
 على ما فقدت ما كانت تحبه عذابا يضا هي المتمكن من عشقها وشوقها .
 ومن ذلك فرع الزهاد فيها من لم ينبه على سعادة ولذة غير هاتلك سعادة
 السعداء وهذه سعادة الاشقياء وهذه شقاوتهم بسعادتهم فان حرمان اولئك
 الزهاد من اهل الكمال الى نيل دائم ونيل هؤلاء الى حرمان لكن لعله غير دائم فان
 النفس على طول المدة تسلو وتنسى والعناية الربانية تجود بالبلذ والهداية تنبه عليه .
 فأما سعادة المجازاة على الحسنات وشقاوة العقوبة على السيئات فالأمر بتلك
 والناهي عن هذه يتولى الثواب والعقاب بأمره على قدر ما أمر به منهما ووعد
 وتواعد في جوابها (٣) فانه قادر صادق لا يجوز عليه الكذب ولا يخلف الميعاد على
 ما نقوله في موضعه من العلم الذي بعد هذا . ولا سبيل الى معرفة ذلك من جهة
 البحث النظري والنظر القياسي . ومن ظن ان كل حق يعلم بالنظر القياسي كما يعلم
 في فن عرفه منه بكذب هذا الوعد والوعيد فتنفسه كذبه حيث لم تعرفه ان

(١) مع - الشوق (٢) مع - عورته (٣) كذا - وبها - مش - ع - جزائهما

لكل علم طريقا ونحو تعليم لا ينتهى اليه من لم يسلك ذلك الطريق وينحو ذلك النحو على ما سبق القول فيه . لو قال المهندس للطبيعى أفهمنى معنى الحرارة الغريزية والفرق بينها وبين الحرارة النارية بشكل هندسى وبينه براهين خطوطية لقد كان الطبيعى يستهزئ به وهو عند نفسه ابلا هله بما يستل عنه مدح وبعلمه وتحقيقه فيه الذى طرق عليه التحريف والغلط حيث طلبه من غير وجهه خصوصا ان قال للطبيعى انك لا تعلم هذا اذا كنت لا تقدر على بيانها بالاشكال كذلك من طلب بحكمة النظر علما لا يوصل اليه الا من طريق الخبر الذى هذا من جملة وانما الحكمة فى مثله ان يحتاج فى سماع الخبر بصدق الخبر وقدرة الخبر عنه وامكان الشئ الذى اخبر به وجوازه وكيف لا يمكن القادر الصادق ان يفى بوعده ووعيده وهو العالم الخالق المبدئ المعيد .

ف عند هذا ينتهى النظر والقول فى العلم الطبيعى الذى ينظر فى المحسوسات وما ندل عليه دلالة اولية . واما ما ليس بمحسوس ولا يدل عليه المحسوس دلالة اولية فهو علم بعد هذا ينتقل بنا النظر اليه بمشيئة الله تعالى وحسن توقيفه .
تم كتاب النفس والحمد لله كما هو اهل ومستحقه حمد دائما .
متسرمد اوصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله وسلم تسليما كثيرا .

(بآخر نسخة صف ما نصه)

نقلت من نسخة بخط يحيى بن وفا وعليها بخطه ما هذا حكاية كتبت من نسخة كتبت من الاملاء وعليها بخط المصنف دام علوه فى آخرها ، بلغت المقابلة .
والتمام

وقع الفراغ فى شهر رجب من سنة ست وخمسين وخمسة وكتب المظفر بن عمر بن محمد بن على المياقارى حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه محمد وآله الطاهرين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(وبآخر نسخة سع ما نصه)

تم كتاب النفس والحمد لله مستحق الحمد والشكر وبتمامه تم القسم الطبيعى من كتاب المعتبر

المعتبر في الحكمة الذي استملئ من الحكيم النحرير سيد الحكماء سند الأطباء
رضي الدين عن الاسلام اوحدا الزمان ابي البركات هبة الله بن علي بن ملكا
الطبيب البغدادي روح الله روحه وقسه وجعل من رياض الجنان رسمه .
وقد استتب لمن استكتبته هذا الكتاب الفراغ عن تحرير هذا القسم يوم الاثنين
السابع عشر من شوال سنة اثنتين واربعين وسبع مائة بجزائية خوادزم في
الخالق الخاتوني المبني بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتي ويسر لي مقابلة
هذا القسم عن آخره ببلدة سراي الجديدة ويسر الفراغ عنها فيها يوم

السبت اثنا في عشر من جمادى الاولى لسنة اربع واربعين وسبع

مائة وهو اليوم الذي توجهنا عن سراي الجديدة غرة

غده يوم الاحد الى بلدة قرم على نية التشرف

بالاردوى الاعظم



فهرس الاجزاء والفصول الواقعة في الجزء الثاني من الكتاب المعبر

- ٢ الجزء الاول - من العلم الطبيعي من الكتاب المعبر من الحكمة
- » الفصل الاول - في تعليم العلوم وتعلمها
- ٤ الفصل الثاني - في تعريف الطبيعة والطبع وما يشتق منها وما ينسب اليها وموضوع العلم الطبيعي
- ٨ الفصل الثالث - في المبادئ والاسباب والعلل
- ١٠ الفصل الرابع - في الهوى والمحل والموضوع
- ١٥ الفصل الخامس - في الصورة والغاية والعدم
- ١٨ الفصل السادس - في ان مبادئ الموجودات هي هذه المذكورة وما عداها مما يقال انه باليخت والاتفاق ومن تلقاء نفسه ترجع اليها في الحقيقة
- ٢١ الفصل السابع - في الواحق الاولات للهوى الاولى من الوحدة والكثرة والاتصال والانفصال
- ٢٥ الفصل الثامن - في تحقيق القول في وحدة الجسم الذي هو الهوى الاولى وكثرته التي له بذاته واتمام القول في الأجزاء
- ٢٧ الفصل التاسع - في الحركة
- ٣٤ الفصل العاشر - في اثبات المحرك لكل متحرك وانه غير المتحرك
- ٣٧ الفصل الحادى عشر - في نسبة الحركة الى ما يقع فيه من اجناس الموجودات
- ٤٠ الفصل الثاني عشر - في المكان
- ٤٤ الفصل الثالث عشر - في الخلاء وما قيل فيه
- ٤٨ الفصل الرابع عشر - في ذكر حجج المبطلين للخلاء ومناقضتهم للقائلين

للقائلين به .

٥٣ الفصل الخامس عشر - في تصفح هذه الاقاويل وتبعتها وتحقيق الحق منها .

٦٧ الفصل السادس عشر - في اتمام القول في المكان الخالي والملا وتحقيقه .

٦٩ الفصل السابع عشر - في الزمان .

٧٧ الفصل الثامن عشر - في مباحث اخرى في الزمان وفي الآن .

٨٠ الفصل التاسع عشر - في النهاية واللانهاية للمقولين في المكان والزمان وغيرها .

٨٤ الفصل العشرون - في تصفح ما قيل في النهاية واللانهاية في المكان .

٨٨ الفصل الحادي والعشرون - في تصفح ما قيل من التناهي واللاتناهي في الزمان .

٩٠ الفصل الثاني والعشرون - فيما يقال من التناهي واللاتناهي في القوى .

٩٢ الفصل الثالث والعشرون - في وحدة الحركة وكثرتها وتقابلها وتضادها .

٩٤ الفصل الرابع والعشرون - في النظر فيما قيل من ان بين كل حركتين متضادتين سكوتا وابطال الباطل وتحقيق الحق منه .

١٠٣ الفصل الخامس والعشرون - في الحركة المتقدمة بالطبع وباقي خواص الحركات .

١٠٦ الفصل السادس والعشرون - في ان لكل جسم حيزا واحدا طبيعيا وان فيه مبدأ حركة ليسكنه فيه او يحركه فيه او اليه .

١٢ الفصل السابع والعشرون - في الحركة القسرية والتي تكون من تلقاء المتحرك .

- ١١٥ الفصل الثامن والعشرون - في العلل المحركة والمناسبة بينها وبين المتحركات .
- ١٢٠ الجزء الثاني - من العلوم الطبيعية من الكتاب المعتبر من الحكمة .
- » الفصل الاول في صور الاجسام الطبيعية وخواصها وقواها .
- ١٢٥ الفصل الثاني - في بسائط الاجسام الطبيعية .
- ١٢٨ الفصل الثالث - في تنبؤ ما قيل من ان السماء لا تنخرق وتحقق القول فيه .
- ١٣٣ الفصل الرابع - في النظر في السماء هل هي طبيعية او طبائع اخرى خارجة عن هذه الطبائع او هي احدها او مركبة منها .
- ١٣٥ الفصل الخامس - في ان السماء لا ضد لها ولا تعرض لها الاستحالة والفساد .
- ١٣٨ الفصل السادس - في طبائع الكواكب ومحو القمر وفي الهجرة .
- ١٤٤ الفصل السابع في حركات الافلاك والكواكب ومحركاتها وغاياتها .
- ١٤٧ الفصل الثامن - في المبادئ والقوى المحركة والمسكنة للأجسام التي في داخل الفلك .
- ١٥٣ الفصل التاسع - في اتصال هذه الاجسام وانفصالها ووحدتها وكثرتها بالذات والعرض .
- ١٥٧ الفصل العاشر - في اسباب الحركة العريضة والسكون للأجسام العنصرية .
- ١٦٠ الجزء الثالث - من العلم الطبيعي من الكتاب المعتبر من الحكمة .
- » الفصل الاول - في التنوير والاستحالة والكون والفساد بقول كلي .
- ١٦٤ الفصل الثاني - فيما يتغير ويستحيل ويتكون ويفسد من هذه الاجسام الاول
- ١٦٨ الفصل الثالث - في المزاج والامتزاج
- الفصل

- ١٧٢ الفصل الرابع - في اعداد الامزجة المختلفة لأصناف المتبرجات للقوى
الفعالة
- ١٧٥ الفصل الخامس - في اقتصاص مذاهب مخالفة لما قيل في الاستحالة
والكون ومناقضتها
- ١٨٠ الفصل السادس - في انواع الكائنات واختلافها في كونها
وفسادها
- ١٨٥ الفصل السابع - في الالوان والاشكال والحركات الخاصة بأنواع
المتبرجات .
- ١٩٢ الفصل الثامن - في اثبات قوى فعالة وطبائع اخرى للمتبرجات غير
التي في عناصرها .
- ١٩٧ الفصل التاسع - في الحرارة الطبيعية الزاجية والفرزية الموجودة
في النبات والحيوان .
- ٢٠٢ الفصل العاشر - في الحر والبرد الزمانيين واسبابهما .
- ٢٠٨ الفصل الحادي عشر - في الجبال والبحار واللاودية والانهار
والعيون والآبار .
- ٢١٣ الجزء الرابع - من العلم الطبيعي من كتاب المحتبر يشتمل على المعاني
والاعراض التي تضمنها كتاب ارسطوطاليس في الآثار العلوية
والمعادن وتحقيق النظر فيها .
- » الفصل الاول - في السحاب والمطر والثلج والبرد .
- ٢١٧ الفصل الثاني - في الرياح والزلازل والرعد والبرق والصواعق .
- ٢٢٢ الفصل الثالث - في احداث الجوالأعلى مثل الشهب وكواكب
الاذناب والجواب والشموس والمصابيح ونحوها والحرارة والهالة
وقوس قزح .
- ٢٢٧ الفصل الرابع - في المعادن والمعدنيات .

٢٣١ الفصل الخامس - فيما ينسب الى العلم الطبيعى من الكيمياء واحكام النجوم .

٢٣٦ الجزء الخامس - من الكتاب المتبر من الحكمة يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتابا اوسطوطا ليس فى الحيوان والنبات وتحقيق النظر فيها .

الفصل الاول - فيما يشترك فيه النبات والحيوان من الخواص والافعال .

٢٤١ الفصل الثانى - فى تولد النبات واختلافه بحسب البقاع .

٢٤٤ : الفصل الثالث - فى خواص الحيوان التى يميز بها عن النبات .

٢٤٨ الفصل الرابع - فى الاعضاء الموجودة فى كبير الحيوانات وكثيرها .

٢٥٠ الفصل الخامس - كلام كلى فى ابدان الحيوانات واجزاؤها ومنافع اعضائها .

٢٥٦ الفصل السادس - فى اصناف الاعضاء ومنافعها .

٢٦٠ الفصل السابع - فى الاعضاء الآلية .

٢٦٦ الفصل الثامن - فى آلات التناسل .

٢٧١ الفصل التاسع - فى الاخلاط .

٢٧٧ الفصل العاشر - فى اشتراك الحيوانات واختلافها فى الخلق والاخلق .

٢٨٥ الفصل الحادى عشر - فى الحكمة المستفادة من النبات والحيوان .

٢٨٩ الفصل الثانى عشر - فى الجن والارواح .

٢٩٧ الجزء السادس - من العلم الطبيعى من الكتاب المتبر من الحكمة يشتمل على المعانى والاعراض التى تضمنها كتاب النفس وفصول هذا الكتاب ثلاثون فصلا .

٢٩٨ الفصل الاول - فى القوى الفعالة فى الاجسام واصنافها .

- ٣٠٢ الفصل الثاني - في النفس وما هيها .
- ٣٠٦ الفصل الثالث - في تعديل الافعال النفسانية ونسبتها الى القوى .
- ٣١٢ الفصل الرابع - في تحمل ما يمكن من الحجج بما ذكر من القوى وتبعيةها وتحقيق النظر فيها .
- ٣١٩ الفصل الخامس - في اشباع القول في هذا المعنى وتلخيصه .
- ٣٢٢ الفصل السادس - في الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها .
- ٣٢٩ الفصل السابع - في تصفيع ما قيل في البصر والابصار والشعاع والانطباع وما قيل في السمع .
- ٣٣١ الفصل الثامن - في تكميل النظر في الابصار والسمع وتخصيل الرأي وتحقيق فيها .
- ٣٣٦ الفصل التاسع - في باقى الادراكات الحسية وهي اللمس والذوق والشم
- ٣٤٠ الفصل العاشر - في الادراكات الذهنية .
- ٣٤٤ الفصل الحادى عشر - في تعلق النفوس بالآبدان وآلياتها
- ٣٥٠ الفصل الثانى عشر - في نمج القول في الادراكات الذهنية وآلاتها
- ٣٥٤ الفصل الثالث عشر - فيما يقال في النفس من انها جوهر او عرض
- ٣٥٩ الفصل الرابع عشر - في تأمل هذه الحجج وتبعيةها
- ٣٦٤ الفصل الخامس عشر - في تحقيق القول في ان النفس جوهر فاشتم بنفسه موجود لا في موضوع
- ٣٦٨ الفصل السادس عشر - في حال النفس قبل نعلقها بالبدن وما يقال من تلذذها وحدوثها
- ٣٧١ الفصل السابع عشر - في تتبع هذه الحجج
- ٣٧٧ الفصل الثامن عشر - في بيان حدوث النفوس وإبطال قدمها وتناسخها
- ٣٧٩ الفصل التاسع عشر - في وحدة النفوس الانسانية او كثرتها بالشخص او بالنوع

- ٣٨٨ الفصل العشرون - في تعريف العلة والعلل الفاعلية للنفس الانسانية
- ٣٩٤ الفصل الحادى والعشرون - في المعرفة والعلم
- ٤٠٠ الفصل الثانى والعشرون - في ان مدرك العقليات والحسيات فينا
واحد بعينه
- ٤٠٧ الفصل الثالث والعشرون - فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي
العقل الفعال
- ٤١٣ الفصل الرابع والعشرون - في ابطال ما قيل من ان العقل لا يدرك
الجزئيات والمحسوسات
- ٤١٧ الفصل الخامس والعشرون - في الرؤيا والنام وما يراه الانسان في
الأحلام
- ٤٢٣ الفصل السادس والعشرون - في الاحوال الاصلية والاكتسابية
للفنوس الانسانية
- ٤٢٧ الفصل السابع والعشرون - في الخير والشر والسعادة والشقاوة
للفنوس الانسانية
- ٤٣١ الفصل الثامن والعشرون - في خواص النفس الشريفة من النفس
الانسانية ونواذر احوالها
- ٤٣٨ الفصل التاسع والعشرون - في حال النفس الانسانية بعد مفارقة الابدان
- ٤٤٤ الفصل الثلاثون - في السعادة والشقاوة الآخرين للنفس الانسانية
- تم فهرست الجزء الثانى من كتاب المعبر بعونه تعالى وحسن توقيعه

١
بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الثاني
من كتاب المعتمد

الصواب	السطر الخطأ	الصحيفة	
تكررها عليهم	تكررها فيها عليهم	١١	٣
ماله	مسائله	٧	٣
كل	محل	٩	٦
القروج	القروخ	١٥	١٠
جوابه قد	جوابه وقد	١٢	١٣
هو ما هو كالياض	هو كالياض	٩	١٥
فانه إنما ينسب	فانه يتنسب	٢	٢٠
نكبوا	نكثوا	٨	٢١
	الثاني في مكان ما عنه	١٩	٣٣
الثاني بل	والثاني بل		
الباطن	باطن	٥	٤٤
بحقيقته	حقيقته	١٥	٤٧
قبله	قلبه	١١	٥٠
الموجودة	الى الموجودة	١٩	٥١
محبته	لمحبته	٥	٥٣
الحجم	الحجم	٥	٦٥
انحلت	نحلت	٦	٦٧
نسبي	نسبي	١٤	٧٤
في خلاه او ملاء غير متناه	غير متناه	١٩	٨٣
من مركزها	خلاه او ملاء من مركزها	٢٠	

الصواب	السطر الخطأ	الصحيفة	السطر
اخرى	اخرى	٩٧	٥
واقرب	اواقرب	١٠٠	١
مبدءا	مبدئته	١٠٨	١٩
انسق	انسق	١١٣	١١
يوجد	ايوجد	١٢٣	٢٢
لشيء شيء	لشيء	١٢٥	٢
اسرعته	لبرعته	١٢٩	٤١
القوى المطلق	فوق المطلق	١٣٤	١٠
من حيث هذا ماون وهذا	وانما الضدان معنيان	١٣٥	٢١
شفاق بل الاشفاق عدم	وجوديان يفسد عدم		
اللون والعدم لا يضاد الملكة	اللون والعدم لا يضاد		
وانما الضدان معنيان	الملكة من حيث هذا		
وجوديان يفسد احدهما الآخر	ملون وهذا شفاق بل		
والملكة لا تضاد لعدم اى	الاشفاق احدهما الآخر		
	والملكة لا تضاد لعدم		
	اى		
بقواها	بقوؤها	١٥٩	٥
وزمان (٢) صف للكون	وزمان	١٦٢	٢٥
كثرة	كبيرة	١٧٤	٢٠
سما تعفن	سما لا تعفن	٢٠١	١٥
سبب	فالبعد سبب	٢٠٥	٩
والاعالى	والاعلى	٢١٥	٤
الحماية حقا	الحماية	٢٤٠	١٤

الصواب	السطر الخطأ	الصحيفة
بها على الاستمداد	بها الاستمداد	٢٤٠
يولد	تولد	٢٤١
ارض	الارض	٢٤٢
الثالث	الثالث	٢٤٤
اليزر	اليزر	٢٤٨
(نعرفه منها - ١)	(فيها نعرفه منها - ١)	٢٥٠
احتيج	اجتج	٢٥٢
المدة	المادة	٢٥٥
والمعانية	والمائية	٢٦٠
مشابهة طبيعة والغذاء المواق	مشابهة والغذاء المواق	٢٧٧
للحيوان	طبيعة للحيوان	
ادبار	اباد	١٠
باليته	باليته	٢٧٨
متفح	متفخ	٢٧٩
خصوصا	خصوصا	٢٨٠
زبلها	ذبلها	٢٨٢
تستوقفه	تستوقفه	٢٨٦
التزو	التزود	٢٨٨
الثابت	الثالث	٢٩٥
ايدهم	ايدهم	٢٩٦
يجده	يجد	٣٠٦
نختصره	نختصره	٣٠٩

الصواب	الخطأ	الصحيفة	السطر
إذا	واذا	٣٢٩	١
يتأدى	يتأدى	٣٣١	٨
تبصر	يبصر	٣٣٥	٨
واذها هنا	واذها هنا	٣٤٢	٢٢
اثناؤه	اثباته	٣٥١	١٥
فيها	فيها	٣٥٧	١٩
استحال	استحل	٣٦٥	١١
واما	وما	٣٧٣	٢٣
عين	غير	٣٨٣	٥
فوائده	وائده	٣٩٢	١٦
قبل	قبل	٤٠٤	٢١
من	منه	٤٢٠	١٥
بفروج	بفروج	٤٣٩	٩
ما فقدت ما	ما فقدت ما	٤٤٩	١٣

تمت الاغلاط الواقعة في الجزء الثاني من كتاب المعتبر في الطبيعيات

فالحمد لله بحق حمده

الجزء الثالث

من

الكتاب المعتبر

في الحكمة الالهية

لسيد الحكماء اوحيد الزمان ابي البركات هبة الله
ابن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة
سبع واربعين وخمسة مائة
رحمه الله تعالى



الطبعة الاولى

تحت ادارة جمعية دائرة المعارف العراقية
بميدو آباد الدكن حرسها الله عن طوإرفى
الزمن وحفظها من الشرور
والآفات والفتن
فى سنة ١٣٥٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الله ولي التوفيق (١)

العلم الالهي

من الكتاب الاعتباري الحكمة من إملأ سيد الحكماء اوحده الزمان أبي
البركات هبة الله بن علي بن ملكا ادم الله سعاده ورضى عنه .

الفصل الاول

في العلم المسمى بما بعد الطبيعة وفرضه

وموضوعه وما يختص به نظره

العلم صفة اضافية للعالم الى العلوم والادراك والمعرفة كذلك صفتان
اضافيتان للدرك الى المدرك وللعارف الى المعروف .

والمعرفة والعلم عندنا صفتان اضافيتان لنفوسنا الى الاشياء التي نعرفها
ونعلمها والاشياء التي نعرفها ونعلمها اولاهي الموجودات في الاعدان ومعرفتنا
وعلمنا لها هي الصفة الاضافية لها الى الازهان ثم نعرف ونعلم الصفات الذهنية
الإضافية (المجاورة والمماسية كالصدقة والاخوة - ٢) فنعرف المعرفة والعلم
ونعلمها فيقال المعرفة والعلم باشتراك الاسم عليهما اعني على معرفة الاعدان
الوجودية وعلى معرفة الصور الذهنية الاضافية وعلمها ولكوننا نعرف عن معارفنا
وعلمنا عبارات لفظية وعن الالفاظ بالكليات صار من العلوم علوم
الالفاظ وعلوم الكليات فكان احق العلوم بالعلمية واولاها بمعنى العلم علم
الاعدان الوجودية ويلي في ذلك علم الصور الاضافية الذهنية العلمية لانها وان
لم تكن من الموجودات الاولى التي تعلم اولافهي صفات موجودة في الازهان (٣)

(١) في نسخة - كوبرولو - بدله - رب اعني (٢) من هاشم - صنف وسع

(٣) كوا - الاعدان .

والنفوس التي هي اعيان وجودية والصفات الموجودة للوجود موجودة ايضا وان كان وجود الثاني منها تابعا وغارضا لوجود الاول وتسبها الى الموجودات الاول نسبة الاعراض الى الجواهر والواحق المعلولة الى العلل ثم العلوم اللفظية فانها من لواحق العلوم الذهنية وعلوم الكتائية من لواحق علوم الالفاظ فالعلم يقال قولاً حقيقياً اولياً على العلم بالاعيان الوجودية ومن اجلها وثانياً على العلم بالصور الذهنية العلمية والعلم بالالفاظ والكتائيات يبعد عنهما في المعنى كثير افاذا كان العلم الاول هو العلم بالموجود والعلم بالشئ علم بصفاته ولو احقته ويكون من جهة العلم باسبابه ومبادئه فالعلم بالموجود كذلك ايضا .

والنظر في الموجود قد يكون على ما قيل في العلوم نظراً خاصاً كالنظر فيه من حيث هو جسم محسوس هيولاني وقد يكون من حيث هو جوهر إلهي غير محسوس وفي المحسوس من حيث هو حيوان او نبات وفي الانسان من حيث هو فاضل وناقص ومرضى وصحيح فمن جهة كل نظر يدخل الموجود في علم كما يدخل في علوم الالهيات والطبيعات ومن جملة في علم الحيوان والنبات ومن جملة في علم الاخلاق وعلم الطب .

١٩

وقد يكون النظر في الموجود نظراً عاماً ولا اعم من النظر فيه من حيث هو موجود فالنظر في الموجود من حيث هو موجود افردته ارسطوطاليس علماً . وقد كان العلماء القدماء قسموا العلوم الوجودية قسمة واقفهم عليها الى الطبيعيات والرايضيات والالهيات فقال ان علم الالهيات من علم الموجودات هو موجود لانه علم مبادئ الموجودات فافرد لذلك علماً وقال فيه انه علم ما بعد الطبيعة وانه الفلسفة الاولى وانه العلم الالهي . فاما قوله ما بعد الطبيعة فاراد به ما بعد الطبيعيات المحسوسة في معرفتنا وان كان قبل في الوجود فان التقدم عند الطبيعة في الوجود متأخر عندنا في المعرفة على ما قيل في فاتحة علم الطبيعيات . وقال قوم لأجل ذلك علم ما قبل الطبيعة والقيل واليهود في هذا الاختلاف فيها

٢٠

وانما هما بالاضافة الى اعتبارين مختلفين .

واما قوله . الفلسفة الاولى فاراد به انه معرفة المبادئ الاولى والصفات العامة الكلية التي بمعرفتها تعرف ما هي مبادئ له فالعلم بها هو العلم الاول الذي به يتم علم ما بعد الطبيعة - . واما قوله انه علم الالهيات فاراد به ان معرفة الاله تعالى وملائكته هي ثمرة هذا العلم ونتيجته فموضوع هذا العلم الذي يشتمل نظره عليه هو الموجود بما هو موجود ولذلك عم نظره العلوم بأسرها ومعرفة الله تعالى وملائكته من نتائجهم ومطلوباته وغاياته .

ونظره نظرا عام كلي يتخصص في مطالبه حتى ينتهي الى مبادئ العلوم الجزئية فيستوفى العلم بها فان مبادئ العلوم الجزئية هي اشياء من الموجودات والموجود المطلق اعم منها والعلم الجزئي الذي تحته تنسلم مبادئه من هذا العلم تسلما غير مستوفى النظر لان معرفة الأخص انما تتم وتكمل بمعرفه ما هو اعم منه على ما قيل في علم البرهان ان الجزئي يعرف بكلياته والعلوم يعد بعضها الاذهان لبعض - . وتعلم الاذهان علما بعلم ومن علم على وجهين .

احدها على طريق التنبيه (والرياضة - ١) والتخريج وذلك يكون من العلوم الجزئية للكلية ومن المعلولات للعلل ومن ذوات المبادئ للمبادئ ومن المحسوسات للعقولات .

والآخر على طريق التعليم الحقيقي بالحد والبرهان وذلك يكون من العلم الكلي للجزئي ومن العلم بالمبادئ لذوات المبادئ ومن العقولات للمحسوسات فان المحسوسات اشياء مركبة في الوجود ومبادئ تركيبها من البسائط المعقولة التي لا يدركها الحس ، اما الاجزاء التي لا تنجز على ما قال قوم واما الهول والنسبة والصورة واما كل ذلك ، فهذا العلم يتقدم العلوم بأسرها في مذهب التعليم البرهاني والعلوم (٢) الحقيقي وتتقدمه العلوم بأسرها في ايناس الاذهان وتقويتها واعدادها لادراك مطالبه وعلم برهينه وادلته .

(١) من صف (٢) صف - والعلم المقول .

- هذا خلاصة ما اراده ارسطو طاليس وتما منه بحسب كلامه في هذا العلم حيث افرد عن غيره من العلوم وجعله بما اشتمل عليه علما مفردا والافعل الموجودات باسرها طبيعيا والالهيا واحدا ، والرياضى اذا نظر في المفادير والاشكال والاعداد فقد نظر في موجودا ايضا وان اريد التفصيل والتقسيم امكن فيه ان يخص كل قسم بمعنى جامع لمطالبه كيف شاء المصنفون لست اعرف في ذلك ضرورة .
- الى ثلاثة علوم لاحاطة لا اقل ولا اكثر والذي فعله ارسطو طاليس في تقسيم العلوم مما تبع فيه القدماء (١) جائز غير واجب والعالم بالعلم الجزئى يتقلد مبادئ علمه من حيث يبتدى نظره من اى حد كان لانه يعلم الشيء بمبادئه فيعلم المبادئ بمبادئها ومبادئها بمبادئها حتى ينتهى الى المبادئ الاولى التى جعلها ارسطو طاليس من هذا العلم خاصة ومتى لم ينته الى المبادئ الاول كان علمه مبتورا من حيث بدأ لانه في ابتدائه باى مطلوب ابتداء يستوفى علم ذلك المطلوب بمبادئه القريبة فان طلب علم مبادئه القريبة كان الابتداء بعلم ذلك المبدأ او المبادئ فكان هو (٢) وهى المطلوب او المطالب الاولى في ذلك العلم وكانت المبادئ المستعملة في تعليم المطالب اخرى غير التى قيل انها مبادئ ولا يرتفع ذلك حتى ينتهى الى المبادئ الاولى فيكون قد علم العلم الكلى الشامل الذى منه المبادئ لما بعده .
- وانما لم يجعل القدماء العلم واحدا من اجل ما قبل في التعليم ان منه تعليم للرياضة والايناس والتنبيه ومنه تعليم للتحقيق والتحصيل وتعليم التنبيه يتقدم ويبتدى من الاقرب الى الحس فالا قرب يأخذ الى الابد منه فالا بعد وتعليم التحقيق والتحصيل يبتدى من الكلى الاعم والمبادئ الاولى البعيدة عن الحس وعن غريزة النفس فنعجز النفس بغريزتها ما لم ترض وتبصر وتنبيه عن الابتداء بعلم المبادئ الوجودية نبتدى من الاقرب الى غريزتها بما تستعين عليه بالحس فاذا طلبت فيه العلم الحقيقى كان ذلك بمبادئه التى تعلم بمبادئها التى تعجز بغريزتها عنها فتقبلها من العلماء على طريق التسليم حتى تتعلم بها ماتعلمه من العلوم الجزئية فاذا تبصرت بتلك العلوم واستعدت ببصيرتها لما هو اعلى منها ارتقت اليه من حيث كانت

(١) كوث العلماء (٢) صف هو او هي .

تنبهت بالاول عليه فجعلوا الابداء بعلوم جزئية تساموا ، بادبها وارتقوا منها الى العلم الاعلى فحققوا بذلك علم المبادئ والاعمال الفاضل يبتدى كذلك من جرتى يستأنس به ويرتقى الى كلى يعرف منه مبدأ ما ابتدأ به وكذلك الى العلم الاعلى فاذا انتهى اليه عاد في علمه وتعليمه مبتدئاً من حيث انتهى وراجعا في العلم الحقيقي التحصيلي الى حيث ابتدأ فابتدأ في علمه الحقيقي التحصيلي بما انتهى اليه من التعليم الرياضي التنبيهي وانتهى منه الى ما ابتدأ به من ذلك .

الفصل الثاني

في العلم الالهى والالهيات

- يظهر في المتداول من كلام القدماء ان المراد بلفظة الاله هو معنى اضا في ١٠ بالقياس الى من هو له له وهو الذى تقتديه نفس الشيء الذى هو له اله في فعلها وتحرك الجسد الذى هي فيه على شاكلة ارادته بحسب مشيئة وتحريكه فكان التعلم يسمى معلمه والذى يقتدى به الهها وربا . ويظهر منه ايضا ان الاله هو الفاعل الذى لا يرى وله على البشر سلطان وقدرة وليس لهم عليه ، فالنفوس على مذاهم فعالة لا ترى ولها سلطان على البشر لكن لهم عليها ايضا سلطان فان النفوس البشرية يؤذى بعضها بعضا وينسلط بعضها على بعض فكانوا يشيرون بذلك الى الملائكة ١٥ الروحانية . وقد سبق لذلك ذكر في كتاب النفس وتستوفى ههنا فيه النظر ، فعلم الالهيات هو العلم الذى تعرف به صفات الاله مطلقا ثم صفات اله الالهة ورب الارباب الفاعل غير المفعول الذى هو المبدأ الاول لكل وجود وموجود من ذات وفعل كما سيظهره النظر الحكيمى في هذا الفن فانه يبتدى وينظر حيث ينتهى الى معرفة الاله ويعرفه في الاله مطلقا ثم في الاله الموجود ثم في الاله الاول من حيث يقيس وينظر في المعنى الاضا في الذى به الاله اله وهو اخص من الذى به المبدأ مبدأ . والعلة علة والفاعل فاعل فالاله مبدأ وعلة وليس كل مبدأ وعلة اله والاله فاعل وغاية وليس كل فاعل وغاية اله فانظر في المبدأ والعلة يتقدم في مذهب النظر على النظر في الاله وكذلك في الفاعل والغاية والموجود اولى ٢٠ بتقديم

- بتقديم النظر فيه لانه اعم من كل ذلك فابتداء النظر في هذا العلم هو من الوجود وفيه بما هو موجود فهو الاعم مطلقا ثم بعده في المبدأ والعلة فانها من صفات الاله ولها اخص من الوجود ثم في الفاعل والغاية لانها اخص من المبدأ والعلة ثم في الاله مطلقا ثم في الاله الآلهة اذا دل عليه النظر من حيث يأخذ في مذهب الاضافة فيقول ان الاله له لشيء ثم ذلك الاله اما ان يكون له الاله واما ان لا يكون كما قيل في المبادئ والعلل فان كان فالنظر فيه مثل ذلك حتى ينتهي الى الاله الاول وان لم يكن فهو الاول فالاله الاول والمبدأ الاول والعلة الاولى والفاعل الاول والغاية القصوى اخص من الاله والمبدأ والفاعل والعلة والغاية مطلقا ، ويظهر ايضا ان الاله الاخص باسم الآلهة والمبدأية والعلية والغائية ومعانيها الحقيقية هو ذلك الاول وكذلك هو الحق بان لا يرى حيث يعجز المدرك عن ادراكه لكن لظهوره لانخفاضه فان المدرك له في الظهور الذي بحسب المدرك حدود ونسبة بما يكون ادراكه اتم كميون البشر التي تعجز عن ادراك ماصغر لصغره وما لطف للطافته وما خفى لخفائه وكذلك عما عظم حتى لا تحيط به وظهر حتى ابهر وادهش البصر كالشمس فانها لا نستطيع ادراكها للنور الذي هو سبب الظهور وبعده عن مناسبة المدرك الذي هو عين البشر ، فهذا العلم كانت القدماء تسميه بعلم الالهيات لانهم كانوا يتداولون في عباراتهم الآلهة ويعنون بها اشخاص الملائكة الروحانية والنفوس البشرية المفارقة للجسام وكانوا يعتقدون انها تفارق وتبقى مفارقة على ماهي عليه في زمرة الملائكة الروحانيين .
- وكان قوم منهم يعتقدون الملائكة والارواح من هذا القبيل اعني من قبل نفوس البشر التي تفارق الاجسام وتتخلى عنها واذ ذكروا اسماء الملائكة قالوا فلان بن فلان وفلان بن فلان وكان هذا متداولا بينهم .
- شهورا عندهم فسموا هذا العلم الذي يدخلون في نظره ويتبين فيه هل هم وما هم وكيف هم . ولم هم علم الالهيات ويكون علم الطبيعيات علم المحسوسات ويكون علم الوجود ينقسم على ما قسموه الى الطبيعى والالهى اذا كان النظر في موجودات الايمان

ونكون متصورات الاذهان تدخل في علم الوجود ايضا في علم النفس من حيث انه ينظر في صور الاذهان التي هي من جملة الموجودات وصورة الوجود موجودة في الوجود. وينظر المنطق فيها من جهة وهي جهة الاستعانة في التعليم والمعرفة ببعضها على بعض وتأديها بنظرها من بعضها الى بعض ونكون الرياضيات هي التي تنظر في الاعداد والمقادير المحدودة والمحدودة بالاشكال على الاطلاق من حيث تنصرف فيها الاذهان فتقيس بعضها الى بعض وتنسب بعضها الى بعض ولا تنخص نظرها بالاشكال ومقادير واعداد الموجودات منها فيكون ذلك هو الذي يخص باسم الرياضيات ، فما اذا اختص النظر بعدد كواكب ومقادير افلاك واشكالها فهو من علم الوجود وعلم الطبيعيات لاجلالة فهكذا ترتيب العلوم في قسمتها الى ما قسمت اليه من هذه الثلاثة اعنى الطبيعي والرياضي والالهي .

وسميت الرياضيات بهذا الاسم لان النفوس تراض بها حيث تنتقل فيها وبها مما تدركه منها بالحواس الى ما تجرده في الذهن عن المحسوس وانصرف في احواله التي تستعمل الحواس فيها ومعها في نظرها فيه الى ما تنفرده به عن الحواس وتنصرف فيه تصرفا ذهنيا حتى تكون واسطة تنتقل منه برياضيتها الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وبحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات لانه لم يكن علما معروفا في وقت ما قسمت هذه القسمة وسميت هذه العلوم بهذه الاسماء ولما صنفه المصنف ساء بحسب فنه الذي صنفه فيه باسم يخصه وهو المنطق وعنى به انه الذي عنه وبحسبه ينطق اللسان اعنى عن التصور العقلي والانتقال الذهني العلي التعليمي وهو الذي به يتم الفرق بين نطق الانسان ونصويته غيره من الحيوان فان المصوت من الحيوان يدل بصوته على معنى في نفسه من اثاره وكرهه وشوقه وسأتمه ولذته واذيته وطلب بعضه بعضا كما يطلب الذكر الانثى والالف ما لوفه فكلها اصوات تدل بارادة لأنها بحركة ارادية على معنى وكذلك نطق البشر الا ان المنطق البشري يختص بالفن التعليمي

من التفهيم والشرح والاحتجاج والبيان لما يريد المحاوره فيه فلذلك سماه المسمى بعلم المنطق ولا يتمتع بحسب هذا الاسم ان يدخل في العلم الرياضي من جهة رياضته للأذهان وتثقيفه لها لكنه لم يقل ولم يسم ولا ضرورة اليه فكذا صنف العلوم وهذا هو العلم الالهي وهذا هو المعنى الذي عناء القدماء في تسميته .

الفصل الثالث

في منفعة علم مابعد الطبيعة

- الشيء المطلوب لذاته هو الخير الحقيقي والخير الحقيقي مطلوب لذاته والخير يقال بمفهوميين، أحدهما بالاضافة، والآخر على الاطلاق، فالخير الذي بالاضافة هو خير ما بقياس ما هو خير له، والذي على الاطلاق هو خير في نفسه ومعنى الخير المتداول في اللغات هو المضاف ومنه ينتقل الى فهم الخير المطلق، ومعناه من جملة المعارف الاولى التي لا تدخل تحت الحد لبساطتها كما قيل في الحرارة والبرودة وغيرها وهو من المعارف العقلية الالوية والمعرفة الاولى منه هي الاضافية كاللذيد والنافع والطيب والموافق والمراد والمشتهى والمأمول والتمنى والشوق والعشوق. وكل واحد من هذه يقال له خير بالاضافة الى ما هو مضاف اليه اللذيد للتذو والنافع للتمتع والطيب للاستطيب والموافق للاستوفى والمراد للريد والمشتهى للشهى والمأمول للآمل والتمنى للتمنى والشوق للشقاق والعشوق للعاشق. ويختلف بالنسبة فيكون الشيء الواحد خيرا لشيء وشر لشيء ولا خيرا ولا شرا كما يكون اللذيد لذىذا عند شخص مكر وهاعند آخر (١) ولا لذىذا ولا مكر وهاعند آخر ولا يفهم الخير المطلق الا بالاضافة المطلقة حيث يكون خير الشكل شيء كالنور مثلا فانه خير مطابق لكل مدرك له وقد يكون الشيء الواحد خيرا لذات وشر بالعرض فيكون احق بمعنى الخيرية مما هو خير بالعرض وشر بالذات سواءما الخير الذي يتصور بنير اضافة فان الله من يتصوره من المضاف ويجرد عنه معنى الاضافة ويجعل الخير المجرد علة للخير المضاف كما يكون العام الاضافة احق بمعنى الخيرية من الخاص الاضافة فيكون المجرد احق من المضاف بالمعنى والمضاف المطلق

(١) كـ - يقال للذيد لذىذا عند شخص مكر وهاعند شخص آخر

الاضافة احق من الخاص وكذلك الشر المقابل للخير ينصور على هذا الوجه
 بـاضافة خاصة و اضافة عامة ويتعبر بد الاضافة لكن الشر المجرد عن الاضافة
 لا يوجد فانه اذا تؤمل كان احق الاشياء به معنى العدم فان الشر واعداد ام اشياء
 وقعد اشياء والخيرات وجود اشياء فان خير احق بمعنى الوجود والشر بمعنى العدم
 والوجود الفار احق بمعنى الخيرية من غير الفار والدائم احق بذلك من غير الدائم
 والواجب احق به من الممكن والواجب الوجود احق بمعنى الخيرية من الممكن
 الوجود والواجب الوجود بذاته احق بذلك من الواجب الوجود بغيره فمعنى
 الوجود اذا مجرد كان معنى الخير المجرد ومعنى العدم اذا مجرد كان معنى الشر
 المجرد ولا يقال عن العدم المجرد أنه موجود فلا يوجد الشر المجرد وانما يوجد
 الشر المضاف ويوجد الخير المجرد ويكون احق بمعنى الوجود من غيره على
 ما يأتي عليه التفصيل في الموجودات التي يقال فيها الخير والشر .

واما النافع والضار وغير ذلك مما قبل من اصناف الخيرات الاضافية فانها تقال
 بالنسبة الى الخير فالنافع هو الذي يتوصل به ويوصل الى الخير والضار هو الذي
 يتسبب منه الشر وقد سبق في علم النفس ان العلوم الحكيمية تشترك في منفعة
 واحدة هي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل واعدادها بذلك للسعادة
 الأخرى ولكنها تختلف في ذلك فبعضها ينفع منفعة بالذات وهو العلم بالله تعالى
 وملائكته وعلم النفس بالنفس ومباد بها وقاعلانها (١) وبعضها ينفع في ذلك
 منفعة بالعرض من حيث ينتفع به في العلم بالذات كعلم الهندسة وعلم المنطق
 على ما قال قوم .

وقد كان اوضح في علم النفس ان علم المنطق يحصل على وجهين ، حصول
 صناعة وقانون محفوظ ، وحصول ملكة وتهذيب فطرة ، فالحصول الصناعي
 الخلفي ينفع في ذلك بالعرض كما قيل والذي هو على طريق الملكة وتهذيب
 القطرة الصالحة منفعة بالذات وهو في تهذيب النفس واعدادها للسعادة الأخرى
 نافع بذاته منفعة تامة فانها به تشارك الطباع الالهية الملكية العقلية المجردة

- عن انشوائيه والاعراض المدنسة ، وهذا العلم الذى هو العلم الالهى نافع بالذات فى تحصيل الكمال الانسانى بل هو الكمال العقلى بعينه فان كمال المعرفة معرفة الكمال الاقصى وسائر العلوم انما تراد لأجله حيث تنتفع النفس بها فى تحصيله كما ان كل وجود وسبب وجود انما هو من عند واجب الوجود بذاته كذلك كل خير وسبب خير فهو من عنده ايضا ، وخير المعارف معرفة الخير
- المطلق وذلك هو الوجود المطلق بل الواجب الوجود بذاته وهو الذى تحصل المعرفة به من هذا العلم . فهذا العلم اتفق العلوم بل هو العلم النافع الذى به تكمل نفس العالم وتصل الى اجل مراتبها التى هى لها ان تصل اليها ، فمنفعة هذا العلم هى تحصيل سعادة النفس الانسانية وكمالها بمعرفة مبادئها ومعرفة الاله الذى هو المبدأ الاول . والواجب الوجود بذاته والخير المطلق الذى هو ينبوع كل خير
- ومبدءه على ما قيل فى كتاب النفس قولا مرسل ، ويقال لها هنا على طريق التعليم والبيان الحكيم البرهانى وقد كانت العلوم التى دون هذا العلم كلها تسند فى العلم والتعليم الى مبادئ غير معلومة فيها فكان العلم بها ناقصا من حيث لا يحيط بمبادئها وتلك المبادئ يتم العلم بها فى هذا العلم فيكمل فيه العلم بالعلوم السالفة فيكون علم العلوم وان كان المنطق علم العلوم بوجه آخر فتنفعة هذا العلم هى كمال العلم بسائر العلوم ، فالواصل الى هذا العلم يحصل له الكمال الانسانى العقلى بقدر ما من شأنه ان يكون له فهو على الحقيقة فضيلة الانسان بل هو فضيلة فضا ئل الانسان ، ولا يخاف على هذا احد من العلماء الامن حيث يجمل ما يخالف عليه فان (القدماء) يخالفون ويردون ما قاله ارسطو طاليس وغيره من الحكماء فى هذا العلم او يقوله قائل بعد هم فلا يردون العلم بنفسه وانما يردون ما يعتقدون انه جهل لاما يعتقدونه علماً فيقولون ان هذا الخطأ او هذا الغلط لا يستحق ان يقال عنه انه فضيلة الانسان فاذا قيل لهم عن علم الحق فيه لم ينكروا انه فضيلة الانسان لان فضيلة الانسان هى فضيلته التى تخصه من حيث هو انسان لا التى له من حيث هو نبات وحيوان وهو انسان بعقله فضيلته من حيث

هو إنسان هي فضيلته العقلية وفضيلته العقلية علمية، او عملية والعملية انما تكون فضيلة اذا كانت صوابا والصواب يعرف بالعلم فضيلة العمل بالعلم وفضيلة العقل بالعلم وفضيلة العلم تكون من وجهين، احدهما من جهة العلم . والاخر من جهة المعلوم، فاما التي من جهة العلم فان (١) يكون حقاقى نفسه ويقينا عند العالم به، واما من جهة المعلوم فالمعلوم هو الموجود واشرف العلوم العلم بأشرف الموجودات واشرف الموجودات هي الالهيات بل الاله الواحد الحق الذى هو مبدأ الوجود وينبوع الوجود فهذا العلم هو افضل فضائل الانسان على رأى المخاليف والموافق لكل ما قيل ويقال فيه .

الفصل الرابع

فيما يشتمل عليه علم ما بعد الطبيعة

للعلوم في الازهان صفات واحوال ذهنية تخصها في الوجود الذهني وان كانت تتعلق بنسبتها الى الموجودات في الاعيان، فمن ذلك كونها كلية وهو كون الواحد منها صفة لأشياء كثيرة من الموجودات في الاعيان فان الكلى معنى في الذهن تتصف به اشياء كثيرة موجودة في الاعيان او متصورة في الازهان ايضا فان الصفة تكون للوصوف الموجود في الاعيان وللتنصور في الازهان، فيكون المعنى الذهني صفة لمعنى ذهني وذلك الآتورا وتكون صفة لمعنى وجودي . والمعنى ايضا صفة للصور الذهنية من جهة ما يقصد الدلالة عليها باللفظ فيصير معنى لمن عنها يقصده في دلالة عليها باللفظ الموضوع لها، فكونها معنى انما هو لها من جهة الدلالة باللفظ . وكونها صفة انما هو من جهة ما يعينها باللفظ ايضا ونسبتها حيث عنى الى صورة اخرى ذهنية او غير وجودية وهي صورة من حيث توجد في الازهان عما في الاعيان وكما تتصور وتمثل في المرآة عن المراتب ولان النفس تعرف الشئ بصورته الذهنية ثم تعرف الصورة الذهنية معرفة تخصها وتتصور لها في المعرفة الثانية صورة ايضا وتعرفها النفس فتتصور لها صورة ثالثة في معرفة المعرفة فتكون للصور الذهنية صفات للأعيان الوجودية بالماهية والمحاكاة كما ترى

- في المرأة ويكون بعضها صفات لبعض من جهة تكرار المعارف بالمعارف وتكون الأوائل من الصور الذهنية امثلة للأعيان الوجودية و صفات لها. والثواني للأوائل كذلك ايضا بالنسبة اليها. والثالث للثواني. والرابع للثالث وهم جرا بتضعيف معرفة المعرفة وعلم العلم، ونسبة الصورة الذهنية الى ما في الاعيان تكون نسبة واحد الى واحد فاذا كان لذلك الواحد المنسوب اليه نظائر نسبتها الى الصورة الذهنية كنسبته ونسبة الصورة الذهنية اليها كنسبتها اليه قيل للصورة الذهنية بنسبتها الى تلك الكثرة كلية كالصورة الانسانية بنسبتها الى زيد وعمر و والصورة الحيوانية بنسبتها الى الانسان والفرس، وان لم يكن في الوجود ما تنسب اليه تلك الصورة بالمثالة كثرة بل واحد كالشمس مثلا، ثم كان لتلك الصورة في الذهن امثال ينسب المعنى اليها كشموس كثيرة تتخيل في الازهان ١٠ وتنسب تلك الصورة الواحدة اليها في الذهن ايضا نسبة الماثلة ويقال عليها قول الموهو كانت ايضا تلك الصورة بهذا الاعتبار كلية من جهة انتسابها الى كثرة بالمعنى والماثلة، وتلك الاشياء التي اليها ينتسب الكلي بالمثالة تسمى بحرثات بنسبتها الى ذلك الكلي، والكلي والخزق صفتان نسبتان تعرضان لمصورات الازهان وموجودات الاعيان في الازهان دون الاعيان ومصورات الازهان ١٥ ينتسب بعضها الى بعض كذلك ايضا بالمثالة في النسبة الى صورة تنتسب اليها كذلك فيكون الكلي كليا لكلي هو بقياسه بحرثي وبقياس ما ينتسب اليه كلي وذلك هو العموم والخصوص حيث يكون كلي اكثر في كليته وعمومه من كلي آخر كحيوان الانسان والانسان لأصناف الناس فترتب الكلويات المنسوخة من الوجوديات مراتب في الازهان من جهة عمومها وخصوصها ٢٠ فينتهي العموم الى ما لا اعم منه والخصوص الى ما لا اخص منه كما ابتدئ في طبقة هكذا من زيد وعمر والى الانسان ومن الانسان والفرس الى الحيوان ومن الحيوان واليات الى الفأى اودى النفس ومن ذى النفس والجناد الى الجسم ومن الجسم والنفس الى الجواهر من الجواهر والمعرض الى الوجود

ومن الموجود والمعدوم الى الشيء فيصير كل واحد من الشيء والهو والواحد والكثير اعم من الموجود .

والكليات من جهة انتسابها الى الجزئيات الموصوفة بها تصنف الى صنفين ، صنف ما يقال فيه انه هو هو كالانسان لزيد وعمر ووالحيوان للانسان والفرس والذئبي للحيوان والنبات والجسم للنامي والجماد فانها توصف بها جزئياتها بهو وفيقال زيد هو انسان والانسان هو حيوان ، وصنف ما يقال بالنسبة والتصريف كما يقال انه ذو اول له هو او يشتق له منه الاسم في اللغة فيقال ابيض من البياض او غير في التصريف كما يوصف الانسان بالبياض فيقال انه ذو بياض اوله بياض او غير بنوع من انواع التصريف مع حفظ الاصل كما يوجد في اللغات على اختلافها واللغات في ذلك تحتذى ما في الازدهان والاذهان تحاكي الموجود وما في الاعيان ، والذي يقال انه هو منه اخص ومنه اعم . والاخص نوع الأعم والاعم جنس للأخص . والاعم الاتصى يقال له جنس الاجناس . والأخص الأدنى يقال له نوع الانواع .

وقد قال ارسطو طائيس ان اجناس الاجناس اتصوى في الموجودات اكثر من واحد وانها لا تجتمع في العموم والاشتراك في معنى واحد اجتماعا جنسيا . قال في كتاب له يسمى قاطينورياس وتفسيره المقولات ان اجناس الاجناس الموجودات عشرة لا تجتمع ولا بعضها في جنس احدها ، جنس الجوهر يقال على ما وجوده لا في موضوع والتسعة اجناس هي اعراض منها وجودية كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها ومنها ذهنية كالنسب والاضافات ، والتسعة الاجناس اعراض ، والجوهر وهو الموجود لا في موضوع جنس لما يقال عليه من الاجسام والنفوس والمقول ، والعرض وهو الموجود في موضوع وهو تسميم الجوهر في رسمه وحده ليس بجنس واحد لما يقال عليه بل صفة عرضية للأعراض التي هي اجناس كثيرة وقيل ان قوله في الجوهر انه الموجود لا في موضوع وان قوامه في وجوده بنفسه كالجسم الذي يستقل في

- في وجوده بنفسه لا بشئ يوجد فيه والموجود في ، وضوح هو الذي لا يستقل في وجوده بنفسه بل انما يوجد في شئ لو فرض انه تشارك الوجود الى العدم لا كالجوهر الذي يفارق كل ما يقال انه فيه من زمان ومكان وآن (١) ولون وحار وبرد وحركة ومسكون وهو موجود قائم بنفسه وهذه التسعة الاجناس الأخرى التي هي الاعراض كل جنس منها منفرد بما يعمه ويتصف به عن الآخر ، وطا جنس ما يسأل عنه بكم كالقذار والعدد ، ثم ما يسأل عنه بكيف وقد جمع فيه اصنافا من الصفات والاحوال ، ثم المضافات والاضافات كالأخ والأخ والاب والابن والولي والعبد ونحوها ، ثم ما يسأل عنه باين وهو النسبة الى المكان . ومتى وهو النسبة الى الزمان . والوضع وهو نسبة اجزاء الجسم الى اجزاء مكانه كهيئة القائم والقاعد والثائم ونحوها ، وما ينسب بانه له كالتختم والقميص ونحوها . وان يفعل مثل ان يقوم ويقعد . وان يفعل مثل ان يتصل وينفصل ونحوها هكذا عددها . وقال انها اجناس الصفات والموصوفات وجعلها عشرة لا تزيد ولا تنقص ، احدها الجوهر . والتسعة الاعراض ، فان كان ذلك من اجل العموم فقد يوجد لها ما يعمها باسرها كالموجود والشئ وان كان من اجل هو هوبا كلها تنفق في ذلك ولا تختلف فيه اختلافا يفرقها الى هذه العشرة .
- ١٥ وتكلم قوم في ذلك بما يستقيم معه تصنيف ارسطو لهذه المقولات فجعلوا من شرط الجنس ان يقال على ما يقال عليه بالسواء من غير أن يكون بعضه اولاً وللآخر ثانياً ومن الاول حتى لا يكون الموجود جنساً للجواهر والاعراض والعلل والمعلولات لأن الوجود للعلة اولاً وللملوك ثانياً ومن العلة والجوهر قبل العرض والعرض بالجوهر وفي الجوهر جعلوا هذا الشرط هو العلة في ان لا يكون الموجود وهو عام لا اعم منه جنساً لما في الوجود وكذلك العرض انما قيل له عرض من جهة عروضة للجوهر ، فمن الاعراض ما يعرض للجوهر اولاً كالكية ، ومنها ما يعرض له ثانياً وبعد الاول كالسقية . ومنها ما يدوم عروضة له . ومنها ما لا يدوم ومنها ما يقر . ومنها ما لا يقر في وجوده للجوهر

كالحركة تقول العرض عليها قول بنسب مختلفة ولا يستحق ان يكون جنسا
فالكلام في هذه الاجناس العالية والعلم بها كلام كلي وعلم كلي لا يختص بعلم
دون علم والكلام الجامع العام لما هو الكلَام في الوجود بما هو موجود لانه
علم عام شامل لساثر الموجودات ، فهذا العلم هو الذي ينظر فيه من حيث هو
كذلك فنظره شامل لساثر الموجودات من الجواهر والاعراض التي يحيط
العلم بها فهو شامل لساثر المعلومات ومن تشعب انظاره واقسام موضوعه ومسائله
ينتهي الكلَام الى مبادئ ساثر العلوم التي سلف الكلَام فيها .

وبالجملة فكلامه في كل عام وشامل وذلك هو الموجود بما هو موجود
وأوصافه التي تقال عليه (١) من حيث هو كذلك كالواجب الوجود والممكن
الوجود والعلة والمعلول والواحد والكثير واللبدأ والمبتدأ فنظره ينتهي الى
المبتدأ الاول الموجب لساثر الموجودات وذلك هو الاله تعالى الواجب
الوجود بذاته ، فمن اجله ومن اجل ما قلناه اولاً يعرف هذا العلم بالعلم الآلهي . ومن
اجل ما اشتمل عليه نظره من الكليات يسمى بالعلم الكلي ومن اجل انه ينظر
في غير المحسوسات من الموجودات يسمى علم ما بعد الطبيعة . فعلى هذا يشتمل
نظر هذا العلم .

الفصل الخامس

في اجناس الجواهر والاعراض

الجنس والنوع والصنف يقال (٢) في العرف اللغوي بمعنى واحد عند الجمهور
وهو معنى الكلي المطلق الذي يقال بالهو هو فيقال كذا هو كذا كما يقال زيد هو
انسان ويحمل كما قيل حمل على كما يقال الانسان محمول على زيد وهو موصوف
باجمعه ومعناه بعينه ، وخص الفلاسفة بالجنس ما كان من الاوصاف الذاتية
الداخلة في جواب ما هو كما قالوا ان الجنس هو المقول على الانواع في جواب
ما هو وخصوا بالانواع ما كان فوقه جنس يعمه وغيره او ما كان مقولا على

(١) كـو- يقال عليها (٢) كـو- الجنس والنوع يقالان

الأشخاص التي لا تختلف بأوصاف تدخل في تعريف ماهياتها.

- واشترط قوم في الجنس أن يكون مقولا على أنواعه التي هو جنس لها قولاً بالسوية في اللفظ والمعنى ولا يختلف فيها بالنسبة إليها. الاختلاف فيها فكما يختلف الثلج والعاج في البياض حيث يقال لكل واحد منهما أنه أبيض فالأبيض في الثلج أكثر منه في العاج واشد في بياضيته انتهى بها قيل أنه أبيض، وأما اختلافه بالنسبة إليها فكما يختلف العلل والمعلولات والجواهر والأعراض بالنسبة إلى الوجود في قول الموجود عليها فإن العلل موجودة قبل المعلولات والجواهر قبل الأعراض قبلية بالذات، وإنما اشترط ذلك قوم لاجل ما وجدوه في كلام أرسطو طالس في كتابه المعروف بقاطيغورياس الذي جعل فيه (١) أجناس الأجناس العوالى للوجودات عشرة كما قلنا ولم يجمعها في جنس الموجود ولا بعضها في جنس العرض ولا كلها في جنس الشيء والواحد والهو وجعلوا الفرق والعلة ما قبل حيث فتشوا فلم يجدوا سوى ذلك وإن لم يكن أرسطو طالس اشترطه وقاله وإنما ذكر الجنس والنوع ذكر أرسطو طالس في (٢) لهذا الكتاب أن أجناس الأجناس للوجودات هي تلك العشرة التي قبلت، فالجواهر منها جنس لساثر الأجسام ويشار إليها فيه كل ما وجوده لافي موضوع وأراد بذلك الفرق بينها وبين الأعراض لأن الأعراض توجد في موضوعات توأمها بوجودها فيها وفسادها بمفارقتها لها والأجسام ليس كذلك وإن شارك الأجسام أشياء هي غير أجسام في هذا الرسم فهي جواهر أيضاً.

- والقول بهذا يناقض ما اشترطوه في (٣) دفع التقدم والتأخر في الجنس فإن الموجود الذي هو جزء حد الجواهر مقول على الجواهر التي هي علل ومعلولات وسماويات وأرضيات بالتقدم والتأخر فكيف إذا دخل فيه غير الأجسام مما يرويه علل الموجود الأجسام فإن الحد يفسد عليهم من جهة الشرط الذي اشترطوه وكذلك جنس الكيفية وما يسأل عنه بكيف فأنهم جمعوا فيه بين أشياء لا تتجانس ولا تتجمع لافي السؤال بكيف وهي عبارة عادية لا طبيعية ولا يحصرها معنى

(١) كو - جعله في (٢) صف - من .

في الطبع اذا تأمل ذلك المتأمل وتأمل هذه (١) وذلك ان ارسطو قال انها تنقسم الى انواع اربعة يعنى مقولة الكيف، وهى الحال والملكة والقوة، واللاقوة والكيفيات، الانفعالية والانفعالات، فالحال هى ما لا يتناول زمانه ولا يستقر فى موضوعه، والملكة هى ما استقر فيه وطال زمانه من ذلك ثم قالوا ان الحال ما كان مثل صفرة الوجل وحرة الحجل، والملكة ما كان مثل صفرة بن كان به سوه مزاج فى الكبد او سواد الحبشى فيدخل فى ذلك العلوم والاخلاق من صفات النفس والحمة واليباض وغيرها من المبررات من صفات الاجسام من جهة قرارها ولا قرارها، والقوة فكالصلابة فى الجسم التى يقوى على مدافعة ما يخترقه واللاقوة مثل اللبن، والكيفيات الانفعالية مما يحدث فى موضوعه بانفعال ذلك الموضوع مثل الحرارة والبرودة والسواد واليباض فانها بانفعال، وضوعها تحدث فيه حيث ينفعل باستحالته من حر الى برد ومن برد الى حر فيبرد ويسخن ويبيض ويسود وتعود الحالات والملكات داخلية فيها بهذا الشرح وتكون الانفعالات اشبه بالحالات والكيفيات الانفعالية بالملكات، فهذه قسمة لا تبرا من التداخل وتقيم اشياء لا تشترك فى معنى جامع فكيف تكون انواعا للجنس واين المعنى الجنسي والفصلى من انواعها .

ثم قال بعد ذلك ان فيها جنس ان يفعل وجنس ان ينفعل وهى غير الكيفيات الانفعالية والانفعالات فليتها دخلت معها فى جنسها جزا فاكما دخلت هى مع غيرها والحق ان الامر ليس كذلك على التحقيق وانما قال ارسطو ما قاله فى ذلك للتشثيل على المعانى الكلية والجزئية والاعم والاخص من الاجناس واجناس الاجناس، والانواع وانواع الانواع فجعل ذلك تحقيقا وتحل له من تحل ما ذهبت اليه الاوهام وطال به الكلام ولم يعد بفائدة على عالم ولا متعلم ومن يجعل الموجود (٢) جنسا للموجودات كلها لا يخطئ وكيف وقد اخذه ارسطو جزء حد فى حدى الجوهر والعرض فقال فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع وفى العرض انه الموجود فى موضوع والجزء الاعم من جزئى الحد عنده هو الجنس والجنس

- هو الكلّي العام بما يقال في جواب ما هو من غير زيادة ، طولة بغير فائدة
والشيء اعم من الوجود حيث يقال على ما يتصور في الازدهان ويوجد في
الاعيان ولا يجعل جنسا لكونه لا يدخل في جواب ما هو في بعض العبارات
ان اشترط في الجنس ما يشترطون ، والكلام هو ان الكلّي يدخل في تعريف
الجزئي ثم يتميز ما تحته من الجزئيات بعضها عن بعض بالفصول ومجموع المعنى
الجنسي المشترك مع المعنى الفاصل هو النوع فمن جعل الجواهر اجناسا ومن
جعلها جنسا واحد لا يختلفان في معنى يرجع الى حقيقة عليّة وانما هو بحسب
شرط العبارة في الجنس والاعراض كذلك ايضا ، من جعل العرض جنسا لها
ومن لم يجعله فان العرض ادل على ما يشمل من الجنس الذي يسمونه
بالكيفية على ما يشتمل عليه ، بل الاعراض ثلاثة اصناف ذهنية ووجودية
والوجودية صفات قارة وغير قارة فالذهنية هي مقولات النسب والاضافة
كالنسبة الى الزمان والنسبة الى المكان والمضافات ، ومقولة تدخل في
المضاف ولا تبقى جنسا مفردا ، فتكون مقولة اين ومقولة متى ومقولة المضاف
ومقولة له اعراضا ذهنية ، نسبية ومقولة الكم ومقولة الكيف بما ضمنوها ، ومقولة
ان يفعل ومقولة ان يفعل اعراضا وجودية يفعل ويفعل والانفعالات
والحالات من جملة غير قارة وباقيها قارة تبقى موجوده زمانا على حدود واحدة
او متقاربة ، فهذه القسمة للجواهر والاعراض كافية لا تنحوج الى ذكر ماعدد
في تلك المقولات العشر ، ولا يضطر الى مثل تلك الحجيح الواهية والتمحلات
غير المفيدة وانما ذكر هذا الفصل ههنا للتوطئة والتقديم لما يكون الكلام
فيه من بعده فان هذا العلم يتكلم في الكلمات ولا اعم من الموجود بما هو موجود
وفي الشيء وهو الذي هو اعم من الموجود فان العلم اذا احاط بما سيكون
وما كان بما ليس بموجود فقد يعرض للعدوم ويدركه ادراكا ذهنيا لا وجوديا
والوجود انذهني في جملة الوجود في الاعيان لانه وجود شيء في موجود
والوجود في الموجود وجود وانما يكون المعدوم غير المدرك الموجود

في الأذهان من الأمثلة الموجودة في الأعيان فإليك إذا تصورت فرسا أو ناسا فقد
تصورت في ذهنك شيئا له في الوجود مثل موجود يوصف به ويتسبب إليه
ويقال إنه هو هو وإذا تصورت جبلا من ذهب أو نهرا يجري زئبقا أو ذهبا
محولا فقد تصورت ما لا مثل له في الوجود وإن كان الشيء المتصور بعينه
وهو الصورة الذهنية موجودة في الذهن الذي هو موجود في الوجود والموجود
في الوجود موجود أيضا وهذا هو الفرق فيسمى العلماء عالم العقل وعالم
الطبيعة وعالم النفس عالم متشابهة لتشابه موجوداتها بالنسبة إليها، فقال
فلاطون عالم الربوبية وعالم العقل وعالم النفس وعالم الطبيعة فأما عالم الربوبية
فهو عالم العلل والمبادئ الأولى وأما عالم العقل فهو عالم البدايات والمثل الأوليات
وأما عالم النفس فهو الجتمع بين ما يتسبب عليه من الموجود وبين ما يتسبب
الموجود من عليه وأما عالم الطبيعة فهو عالم العقولات () التي تجب عن
العقولات ولا تتسبب العقولات عنها فعلم الربوبية عالم الأسباب الأولى
وعالم الطبيعة عالم المسببات القصوى فذلك عالم الأوائل وهذا عالم الأواخر
وهذا العلم ينظر في ذلك كله من جهة كونه موجودا وإنما هو موجود .

الفصل السادس

في الوجود والموجود وانقسامهما إلى الواجب والممكن

إذا أدرك الإنسان شيئا من الأشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم
والذوق واللمس وعرفه وعرف إدراكه له قال عن ذلك الشيء إنه موجود
وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له
وبعده وقبل إدراكه مدركا آخر له وبعده فإن الشيء يكون في نفسه بحيث يدرك
فيدركه المدرك وهو بذلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده وتلك الحالة هي التي
يسمونها السمون وجودا ويقال للشيء لأجلها إنه موجود وهو كونه بحيث يدرك
ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تشبث له في الوجود وإنما هو شيء
يكون للوجود في وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشيء في نفسه وإنما كونه

بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم يرى ان من الاشياء ما يدركها مدرك ويمعز عن ادراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذي بمعز عن ادراكها فلم يدركها قادحا في وجودها بل هي موجودة سواء ادركها او لم يدركها فيجوز ان يكون من الموجودات ما لا يدرك ولا يدركه بعض المدركين فان الادراك ليس شرطا في الوجود وانما الوجود شرط في الادراك .
 ٥ الا ان اعتراف المعارف بوجود الموجود وعلمه به انما يكون من ادراكه له فلا يصح ان يحدد الموجود بانه المدرك ولا بانه الذي يصح ان يدرك وان كانت المعرفة به حصلت بالادراك بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها باوائل المعارف من جهة الادراك والمعرفة كما قلنا فلا يحتاج الى حد يشرح الاسم . اللهم الا كما تفسر اللغات وتنقل من واحدة الى اخرى .

١٠ وقد حدد الموجود قوم وقالوا انه الذي يفعل او يفعل او كلاهما ومعرفة الفعل كعرفة الموجود لا يصلح ان يعرف احدهما بالآخر فان الشيء انما يعرف بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الموجود الا المدرك والمعلوم فان بالادراك واعلم حصلت معرفة الموجود والعلم به وان كان القول بان الموجود هو الذي يفعل او يفعل او كلاهما صادقا فانه من الصدق الذي يحتاج الى دليل وبرهان .
 ١٥ واتعريف الحدى والرسى لا يكون بدليل وبرهان اذ لا يكون فيه موضع صدق ولا كذب لانه شرح الاسم وما عناه العاني به .

والموجود كما قيل يقال على وجهين احدهما موجود الاعيان والآخر موجود الازهان وموجود الاعيان يعرف بالادراك ويدل بعض المدركين عليه بعضا ويهديه اليه حتى يشاكره في ادراكه وهو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين كالشمس التي يراها الناس وغيرهم واحدة بعينها لا تتكرر بادراكهم لها وليس كذلك الموجود في الازهان فان الانسان الواحد يفرد بادراكه ما في ذهنه خاصة ولا يشاكره انسان آخر فيه وان شاركه فانما يشاكره بان يدرك في ذهنه مثل الذي ادرك صاحبه في ذهنه ولا يكون هو هو فان اجدنا اذا تخيل

صورة زيد فقد تحيل صورة في ذهنه وادركها بذهنه وإذا دل عليها إنسانا آخر
بلفظه تصورت في ذهن ذلك الآخر مثلها لأهـى وانفرد كل واحد منهما بإدراك
ما في ذهنه دون صاحبه لا كالشمس التي هي واحدة يشترك في ادراكها
الكثيرون والاف موجودات إلاذهان موجودة في الأعيان لوجودها في
موجود في الأعيان وهو الذهن والنفس التي يتصور فيها ما يتصور من ذلك
وبهذا تفرق موجودات الأعيان وموجودات الأذهان عند من يتأمل ويتحقق
في تأمله والأفالموجود في الموجود موجود أيضا فالوجود من جهة وباعتبار
اسم مشترك لها بدل على مفهومين مختلفين ومن جهة اسم متواطئ يدل على
مفهوم واحد في الجميع وإن كان لاحدهما أولى وأسبق من الآخر .

- ١٠ ونخص الكلام الآن بالموجودات في الأعيان فنقول إن الموجود منها إما أن
يكون موجودا بذاته وعن ذاته وإما أن يكون وجوده وجب عن غيره
ولم يجب له بذاته وهذه تسمية عقلية تعتبر في الأذهان في كل موجود ولا يخرج
عنها وجود وإن لم تتحقق المعرفة بتفاصيلها في الموجودات ، والموجود بغيره
لا يخاف إذا اعتبرت ذاته بذاته إما أن يجب له وجود بذاته أو يمتنع أو يمكن فإن
امتنع وجوده بذاته فيستحيل أن يوجد بغيره فإن هذا هو معنى الممتنع أعني الذي
لا يمكن أن يوجد البته فإنه إذا قيل شيء أنه ممتنع الوجود فاما أن يقال ذاك
فيه مطلقا أو بشرط فإن قيل مطلقا وصدق لم يمكن أن يوجد ذلك الشيء
بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب وإن قيل بشرط فلا يصح وجوده
الابارتفاع ذاك الشرط فإذا قيل ممتنع الوجود بذاته لم يصح وجوده إلا مع
ارتقاء ذاته وارتفاع ذاته عدمه فيكون أمثال كانه قال لا يصح وجوده
الامع عدمه وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان فالممتنع الوجود بذاته لا يصح
أن يوجد بوجه من الوجوه ولا بسبب من الأسباب كما قيل وإن وجب
وجوده بذاته لم يحتج في وجوب وجوده إلى غيره فإن الحاصل الموجود لا يستأنف
له الحصول والوجود فالوجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا
وما ليس

وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود فالوجود بغيره ممكن الوجود بذاته فكل موجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته إذا صار موجوداً فوجوده عن غيره وبغيره وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود إن كان ممكن الوجود أيضاً فحكه كذلك أيضاً في وجوب وجوده بغيره ولا يوجد ما نسب إليه إلا بعد وجوده بعديّة بالذات فكل أخير من الموجودات بالغير متأخر الوجود عما يوجد به ولا يوجد إلا بعد وجوده بعديّة بالذات ووجود منها يدل على وجود المتقدم ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث أنه لا يوجد إلا بعده بعديّة بالذات وإن لم تكن بالزمان .

- ١٠ فاذا قيل قولاً كأي مجموع كل ممكن الوجود كانت كل الأشياء الممكنة الوجود لا توجد إلا بعد غيرها وذلك الغير الخارج عن هذه الجملة لا يكون ممكن الوجود فإن الجملة حصرت ممكنات الوجود بالمعنى الكلي فكل ممكن الوجود بمعنى الجملة يوجد بغيره وبعد غيره وهذا الغير لا يكون ممتنع الوجود لأن ذلك بما لا يوجد فكيف أن يوجد ويوجد ولا يمكن الوجود لدخول الممكنات في الجملة المشروطة فهو واجب الوجود فكل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته .

- وقد يعترض في هذا معترض فيقول إن المناظرة في هذا دخلت في قولهم كل ممكن الوجود حيث عني بالكل الجملة ونقطة كل إنما تعطى واحداً واحداً من الجملة وحكم الجملة غير حكم واحد واحد فإن الجملة كثرة متناهية العدد وغير متناهية العدد وكل واحد لا يصدق عليه أنه كثرة فكيف تؤخذ الجملة في مكان واحد واحد ويوجب عليها حكم الواحد .

فنقول إن حكم الجملة لا يلزم الواحد من حيث هي جملة وذلك واحد فإن الجملة والواحد يختلفان بالواحد والكثير ولا يختلفان بالطبع والماهية فإن ماهية الجملة و ماهية الواحد من الجملة واحدة بالطبيعة والوجود فإن الواحد الواحد من المياه

ماء بارد رطب موضعه الطبيعى الاحاطة بالارض من خارج كرتها وبالحواء
من داخل كراته الموجودتين او المتوهتين والجملة من الماء كذلك ايضا
لا تخالف فى الطبع والحيز والعلية والمعلولة وكذلك الجملة الحاصلة من ممكنات
الوجود كالواحد الواحد منها فى امكان الوجود ، وحاجة الممكن الوجود
فى وجوده الى واجب الوجود سواء فى الواحد الواحد وفى الجملة وانما
الواحد الواحد منها قد يوجد عن سبب ممكن الوجود مثله وذلك ان الممكن
الوجود يجب عن غيره فاذا كان ذلك الغير ممكن الوجود مثله فهو محتاج فى
وجوب وجوده الى غيره ايضا ولا ترتفع الحاجة الاعدد واجب الوجود بذاته
ولا يوجد آخر من هذه الاعدد وجود الاول فلا يوجد الممكن الاعدد الواجب .
فان قال بل ممكن عن ممكن ولا يتناهى . قلنا فى جوابه ان هذا اللاتناهى انما هو
فى الا وهام دون الوجود حيث قدم الا وائر على الاوائل من حيث ادركها
ووجدتها وان وجود تتقدم فيه الاوائل على الاواخر فتبديء من اول وتنتهى
الى ثمان فذلك الاول هو الواجب الوجود بذاته فوجود الممكن دليل على
وجود الواجب .

فان لم يكتف المعارض بهذا وقال انه لا اول ، قيل له ما انكره اولا ان ممكنات
الوجود كلها كل واحد واحد منها لا تحصل موجودة الابد وجود ذلك الموجود
لا يكون منها والا دخل فى حكمها فليس هو منها فهو واجب الوجود بذاته
فوجود الممكن الوجود ادل على وجود الواجب الوجود بذاته منه على
وجود نفسه فالحوادث من الموجودات ادل على وجود القديم منها على انفسها
والحوادث ههنا نقولها بمعنى الحدث الزمانى وغيره كما نقول القديم بمعنى
اقدام الزمانى وغيره ونقول ايضا اذا كان وجود الثانى من وجود الاول
فوجود الثانى دليل على وجود الاول ووجود الاول علة لوجود الثانى ودليل
على وجوده ايضا اذا تمت عليته فان كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها
فما وجدنا الثانى الا وقد وجد الاول فمن وجود الثانى يعلم وجود الاول علم يقينيا
وكذلك (٣) .

وكذلك في الثالث والرابع وكثرة الوسائط في ذلك بين الآخر والاول لا تقدم في العلم بوجود الاول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه فآخر العلولات التي يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على اول العلل ويقول قائل بهذا ويوافق عليه ثم لا يقول بوجود اول لا اول له .

- و لنجعل لذلك نظيرا من الكائنات فنقول ان قولنا لكل مولود والد نظير قولنا لكل معلول علة ، و قولنا (١) ان الوالد الذي اوجب لكل مولود ان كان مولودا ايضا فهو من الجملة وله والد نظير قولنا ان العلة التي اوجبت لكل معلول ان كانت معلولة فهي من الجملة ولها علة فان دخل في قولنا كل مولود سائر المولودين حتى لا يبقى مولود خارج عن ذلك دخل في قولنا كل معلول سائر المعلولين حتى لا يبقى معلول خارج عن ذلك فيكون الوالد الذي اوجب لسائر المولودين غير مولود ١٠ والعلة التي اوجبت لسائر العلولات غير معلولة وان لم يدخل في قولنا كل مولود سائر المولودين بل واحد واحد لم يلزم كون الوالد الذي اوجب غير مولود ولم يدخل في قولنا كل معلول سائر المعلولين بل واحد واحد ولم يلزم كون العلة التي اوجبت غير معلولة ، وقولهم في الوالد والمولود بخلاف قولهم في العلة والمعلول فان الوالد عندهم لا يزال مولودا الوالد قبله فيكون كذلك ١٥ للمعلول لا يزال معلولا لعله قبله فبالفرق ، وان كان لم يلزم في هذا الانتهاء الى علة غير معلولة (لعمري) ولا يلزم في ذلك الانتهاء الى والد غير مولود وقد اختلفوا في التلقيق بين القولين .

- نقوم قائلوا بان العلة والمعلول يلزم فيها حكم الوالد والمولود ولا يتقضى ابدا ولا يلزم تنهاى الحكم في انتهائه الى علة غير معلولة كما لا يلزم تنهاى الحكم الى والد غير مولود ، وقوم قائلوا بل يلزم تنهاى الحكم في انتهائه الى والد غير مولود كما يلزم تنهاى الحكم الى علة غير معلولة .

والقائلون بذلك هم بعض القائلين بقدم العالم والقائلون بهذا بعض القائلين بحدوثه ، وبعض من القائلين بالقدم قائلوا بل يلزم تنهاى الحكم الى علة غير معلولة

ولا يلزم تنهايه الى والد غير مولود لأن المولود يبقى بعد والده زمانا والمعلول لا يبقى بعد علته التامة العلية زمانا فان العلة والمعلول معاني الوجود والاب سبب موجب لحدوث الولد لا لوجوده فانه وان كان علة فليس بتام العلية بل معه علل اخرى فاعلية وهولانية . والعلة التي كلامنا فيها هي التامة العلية لانها بذاتها وحدها توجب وجود المعلول والاب يوجب حدوث الابن عن علته القاعلية له ويبقى الابن بعد الاب ومع وجود الاب بسبب غير الاب ، والعلة توجب وجود المعلول وبقاءه وعدم المعلول بعد منها ان كانت تقدم فان علل الأعدام اعدام العلل فالأب والابن ليسا معا في الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا والعلة والمعلول معا في الوجود من جهة كون كل واحد منهما موجودا فوجود الابن دليل على وجود الاب كما يدل وجود المعلول على وجود العلة لكن وجود المعلول يدل على وجود العلة معه في الوجود ووجود الابن يدل على وجود الاب لكن لامعه في الوجود بل قد يكون معه وقد لا يكون بل يكون قدمضى واقضى وجوده فالمعلولات وعللها باسرها معاني الوجود والبنون والآباء ليسوا معا باسرها في الوجود بل تموت الآباء وتبقى البنون ولاتعدم العلل وتبقى العلوات اعني بالعلل التامة العلية الموجبة لوجود المعلولات التي كلامنا فيها ، فاذا كان لكل علة علة كان لكل معلول علل لا يتناهى عددها معه في الوجود لا يوجد لها اول علة ، قالوا وما لا يتناهى عدده لا يوجد ولا يدخل في الوجود فان الاول القريب منا من المعلولات اذا كان لا يوجد حتى توجد علته قلته لا توجد حتى توجد علة علته وعلة علة علته وعلة علة علته وكذلك هم جرا فاما يسبق وجود الاول الذي لا اول له لا يلحق وجود الثاني ، فوجود العلة الاولى معلوم من وجود المعلول الآخر الأقرب اليها الذي كلامنا فيه وكما ينتهي في العلل الى اول علة كذلك تنتهي المعلولات الى آخر معلول لأنه يكون منعه معاني الوجود لا يتأخر عنه ولا يتقدم فلا تذهب العلل والمعلولات الى ما لا نهاية له وقد كان الكلام في الطبيعيات استقصاء انظر في ما لا نهاية له من جهة

جهة المدة والامتداد والعدة (والاعتداد ١ -) والشدة .

- فيعارض العارض ويقول ان المعية في الوجود لا تغير حكم العلة والمعلول عن حكم الوالد والمولود وانما الحكم يلزم من جهة ان العلة تتقدم كما يلزم الحكم من جهة ان الأب يتقدم ومن وجود الولد يلزم وجود الوالد ومن لزوم (٢) المعلول يلزم وجود العلة ، فان لزم من جهة التقدم الواجب في العلة تنامي العلل والمعلولات الى علة غير معلولة لزم في (٣) الآباء والبنين التناهي الى والد غير مولود ، فقال القائلون بالحدث ان هذا الوالد غير المولود هو آدم وتلك العلة الغير معلولة هي الله تعالى .

- وقال القائلون بل تقدم ان العلة الغير معلولة هي الله تعالى الذي لا بداية لوجوده فلا بداية لأول خلقه وانتهاء مخلوقاته في الزمان الى اول لا اول قبله يوجب تنامي قدرته ومدته الى بداية لا قبل لها في الزمان ، واذ لا نهاية لمدة بقاءه كذلك لا بداية لا اول مخلوقاته في الزمان بل بدايتها الوجودية من عنده والزمانية تتسلسل في سرمديات المخلوقات ببقاء لا بداية له في زمانيتها ، واحد قبل آخر بعد آخر لا ينتهي الى اول فيما مضى ولا الى آخر فيما يأتي ، وبقي بينها الجدل وكثر القيل والقال وأخرجهم ما أخرجهم الى غير المحجة في طلب الحق واعترضهم القيل والقال في مذهب الاحتجاج . بل نجد قوم من القدميين المبدأ الاول وأنكر قوم من الحديثيين القدرة التي لا تنتهي مدتها وما عقلوا المبدأ والعلة والمخلوق الاول الايداية زمانية في المخلوقات ، ولا يتم النظر ولا يخلص من الشبهات الا باقتصار الاشبه من حججهم والا فرب من مقالاتهم ومناقضة ما ينتقض منها وثبات ما ثبت . (٤)

٢٠

(١) من كو (٢) صف - وجود (٣) ذو - من (٤) في صف زيادة بعد هذا - هذا آخر الفصل السادس من متن هذا الكتاب ويتلوه السامع في اقتصاص مذهب القائلين بالحدث والقدم - انما كتب هذا التعليق الثاني لهذا الكلام المصنف وقال يجب ان يلحق بهذا الفصل فانه يليق به وليس من متن الكتاب .

الفصل السابع

في اختصاص مذاهب القائلين بالحدث

والقدم وما يحجج به كل فريق منهم

اما الذين قالوا بحدث العالم فانهم قالوا ان المخلوق المعلول في وجوده لا يتصور مخلوقا الا بايجاد بعد عدم فالعدم السابق للوجود يتقدم وجود المحدث عند من يتصوره محدثا مخلوقا والبدائية الزمانية تبتدئ بعد العدم والعدم السابق ليس له بداية زمانية بل له نهاية هي بداية زمان الوجود، فالمدة المقدرة للعدم السابق للوجود لا بدائية لها ونهايتها وقت بداية العالم فبداية العالم هي نهاية العدم السابق فيكون العدم السابق قد تقدم وجود الخلق وكان مع وجود الخلق مدة لانهاية لها فالخالق قبل خلقه العالم كان موجودا بغير خلق مدة لا بدائية لها ونهايتها بداية ايجاد العالم .

والقائلون بقدم العالم قالوا ان خالق العالم لم يزل موجودا قادرا لا يعجز وجودا لا يخلو وليس معه ضد يمانعه ولا ند يشاركه في المبدئية (١) والخلق او يعينه عليه او يقتضيه به او يسأل فيه واذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرا على ايجادها فهو فيما لم يزل خالقا موجدا (٢) والعالم المخلوق الذي هو مبدئه وموجده لم يزل معه موجودا ولا يتصور ولا يعقل ان يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجود ولا خالق بل عاطلا معطلا من الخلق وهو اقدر الذي لم يعجز والحوادث الذي لم يخل فكيف يجوز ان يقال انه بقي مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ فخلق .

وقالوا من قال ان المخلوق محدث والمحدث لا يكون محدثا الا بعد عدم سابق صدق في قولكم هذا لكن العدم الذي تطلبونه في هذا الموضع انما هو عدم يعقل ويتصور بحيث يعلم العاقل المتصور ان الله تعالى موجود العالم فيما لم يزل وليس للعالم بنفسه ان يوجد بذاته وانما له بداية عند المعقول والمتصور العدم وامكان

- الوجود حتى يكون وجوب وجوده من موجد كما قلنا وكما يعقل المتصورون من شعاع الشمس ونورها التابع لها انه معلول تابع في وجوده لوجود الشمس من غير أن يتقدم عليه وجود الشمس فقد ما زمانيا بحيث تكون الشمس موجودة ولا ضوء لها ثم يتبع ذلك بعد مسدة وجود الضوء حتى يتصور المتصورون ويعلم العلماء ان وجود الضوء تابع لوجودها وحادث عنها . ٥
- وقالوا في طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لا بد منه مثل يوم او شهر او سنة معينة او يكفي فيها اى مدة كانت ، فانه يقول حيثئذ بل يكفي في حدوث الحادث سبق مدة اى مدة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود ، فيقال وهل يكفي التصور والعقل في ذلك بنسبة واحدة يتقدم فيها العدم ثم يتبعه الوجود ، فيقول نعم ، ١٠
- فيقال ان كان بدل السنة شهرا واحدا فهل يكفي ام لا فهو لا محالة يكتفى بالشهر كما اكتفى بالسنة ، ثم ينتقل في السؤال الى يوم وساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة فينتبه بذلك حيثئذ على ان الزمان لا تأثير له في الحدث (وانما التأثير للبعدية اذا فالوجوب هو البعدية لا الزمان وانما الزمان يوضح البعدية اذا اشكلت فاذا علمت بغيره فقد تم العلم وقد علمت ها هنا با مكان الوجود التابع لوجوب ١٥
- الوجود واستغنى في ذلك عن الزمان في الحدث - ١) لان المؤثر لا يكون كثيره في التأثير مثل قليله وانما يكون كل التأثير لكل الأثر فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شيء من معنى الحدث فرجع جميع الزمان لا يرتفع الحدث وانما يؤثر في ضعف التصور حتى ان كان تقدم الزمان لا محالة تحقق الحدث وان ارتفع لم يرتفع لكن يبقى الشك فيه حتى يرتفع بسبب آخر ٢٠
- ورفع الشك (فيه حتى يرتفع بسبب آخر ورفع الشك - ٢) في استثناء العالم عن صانع وخالق مع تقدمه بينه وبينات اخرى اتها ما قد مناه في الوجود الممكن واواجب وانما يطلب الزمان في تثبيت المخلوقة والمعلوية من لا يعقلها الاله ولا يتصورها بغيره .

ومن أجوبة القائلين بالحدوث عن المدة السابقة للوجود وتعطيل الخالق فيها عن جوده وقد رتبته - قو لهم ان الزمان مخلوق مع خلق العالم وهو مقدار الحركات والحركات محدثة مع المتحركات فليس قبل خلق العالم مدة ولا زمان يقال فيها بتعطيل ولا شئ.

وأجابهم القديميون عن هذا بأن قالوا انكم ان دفعتم الزمان والمدة بين خلق الخلق (١) والعالم المخلوق حتى قلتم ان وجود الخالق لا يتقدم وجود العالم بزمان فذلك قولنا وهو الذي يرتفع به الشك وينحل به الاعتراض وتزول الشناعة بالتعطيل لكننا نقول لكم بعد هذا، هل تقولون بعد ما قلتم ان للعالم بداية زمانية هي اول يوم ووقت خلق فيه لا يتقدم ذلك اليوم والوقت زمان ولا خلق قبله ام لا، فان لم نقوا اليوم هو اول يوم ووقت (هو اول وقت - ٢) من اوقات الخلق والوجود لا يتقدمه يوم ولا وقت غيره فقدوا فقتموننا وانفقت المسئلة بيننا في المعنى وصار الحدوث هو الحدوث المعلوم دون الزمانى، وان قلتم به يوم هو اول يوم ووقت هو اول وقت من اوقات الخلق لا يتقدمه زمان ولا خلق قبله - قلنا لكم فالخالق القادر الجواد الذى ابتداء خلقه في هذا اليوم والوقت المذكورين هل كان يمكن في التقدير والتصوير ان يخلق قبل ان يخلق ام لا - فان قلتم لا يمكن ولا يقدر فقد بهزتم القدرة وكبرتم العقول في الامكان وان قلتم بل كان يمكن وبقدر - قلنا فهل كان يمكنه ان يخلق قبل ان يخلق خلفا فيه اجسام متحركة ينتهى او اخر حركاتها الى هذا اليوم الذى نقواون ببداية العالم فيه، فان قالوا نعم، قلنا فهوذا الزمان الذى فيه الامكان الحركات (والسكنات - ٢) قبل العالم الذى فرضتموه قد اسكن فيه الحركات فان الزمان هو المدة التى يمكن فيها الحركة والسكون وكان يمكن فيه الخلق والقعل وقد فتموها ومنعتموها ولا يرتفعان الاشياء مما قيل من عدم قدرة اوجود (٣) او معين او غيره مما قلنا فكيف نقواون بان الزمان مخلوق مع العالم من بداية محدودة لا يمكن تعويلها . والقائلون بالحدوث فرقتان، احدهما نظارة كان الذى قيل ههنا خلاصة نظرها

- والأخرى مقلدة لقائل أو قائلين موثوق بهم ، والمقلدون اثنان ، أحدهما اقتصر على التقليد وأهمل النظر بالأوائل الخواطر والبداية التي لا تصور الحوادث حادثاً إلا بعد زمان لا يكون فيه موجوداً ثم يوجد ، والأخرى ما نصرة ما اعتقده بالتقليد من جانب النظر والرد على من قال بغيره ومن ترك النظر تركه ومن تصدى له وتصد نصرة المسئلة بكلامه واجتهاده والرد على من قال بخلافها .
- فقد لا يتعذر عليه ما يرومه مع كثير من أهل العلم ، ومن اجتهد في طلب الحق في ذلك لعينه من جانب النظر وما يؤدي إليه فقد اعرض عن التقليد في طلبه ذلك .
- وقد احتجوا بحجج تضعف عند النظر فما هو قديم من جملة ما ومتداول بين أهل النظر ، هو قولهم أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث وانتجوا من ذلك أن الجواهر التي هي الأجسام بأسرها محدثة وهو قياس لا ينصرف على من ينتقده لأن المقدمة البصرى القائلة أن الأجسام لا تنفك أو لا تخلو عن الحركة والسكون المحدثين لا تشارك الكبرى القائلة وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث في حد أوسط على الحقيقة ولا المحدث الذي في الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب في النتيجة فالقياس لم ينتج المطلوب الذي فيه الخلاف فإن قوله لا تنفك عن الحركة والسكون المحدثين لا يوضح المعنى المقصود ولا ينص على معنى واحد لأنه إما أن يعنى به أنه لا تنفك عن حركة واحدة بعينها وهى المحدثة أو لا تنفك عن حركة مطلقة وحركة واحدة بعينها تكون محدثة ، والحركة المطلقة لأنسما أنها محدثة ويخالف على حديثها من خالف على الحد مطلقاً فهى مصدرة على المطلوب الأول والأجسام ليس لا تنفك عن حركة واحدة بعينها ولا عن سكون واحد بعينه بل عن الحركة والسكون المطلقين - والحركة المطلقة يقول بقدمها من يقول بقدم العالم ولا يقول بمحدوثها ، فلا يصح قوله بالمحدثين فاضمري أن صدقت بنحوها المطلق فهى المطلوب الأول أو قريبته ومع ذلك لازم في الوجود والعقل يصدق بها من يصدق بالمطلوب وبالمطلوب من يصدق بها من غير حاجة إلى الكبرى

ولا الى القرينة المؤلفة (١) وكذلك قوله في الكبرى وما لا يشارك المحدث فهو
محدث فان المحدث قد يعنى به المحدث الزماني وقد يعنى به المحدث الابداعي اى
المعلول الذى له موجد ولا يسبقه موجد بزمان ولا يلزم حينئذ صدق الكبرى
بالمعنى الثانى فانها غير ما يخالف فيه المخالف فيقول ليس كل ما لا ينفك عن شئ
فهو عين ذلك الشئ ، فنقول المخالف ان الخالق لا ينفك فى وجوده عن وجود
المخلوقات معه اى لا توجد مدة ولا مخلوق معه فلا ينفك عن المعلول ولا يلزم
ان ما لا ينفك عن العلول فهو معلول فكيف يسلم ان ما لا ينفك عن المحدث فهو
محدث ثم قد لا ينفك عن محدث واحد بعد آخر فهو عين المسئلة فكالم يلزم حدوثه مع
واحد واحد ما لا ينفك عنه بل يتقدمه ويتأخر عنه كذلك يجوز ان يتقدم او يتأخر
عن كل الحوادث فان لم ينفك عنها مطلقا وهى كلها حادثة على الاطلاق فذلك
هو عين المسئلة ، فقد غولط فى الصغرى والكبرى باستعمال الاسم المشترك فيهما
وفى النتيجة فللاصول لهذا القياس - ولعمري انه ما اشتغل به العلماء منهم ولو صح
لقد كان فيه الاثبات الموجب للحدوث لكنه ما عسع والذى وقع التشبث به
هو تلك الموازنة التى اعطت التجويز دون الاثبات واحيل بالاثبات والتعيين
على التقليد واكتفى فى مناقضته واثبات (٢) التقدم بتجويز الحدوث الا ان الموازنة
بالمسائل فى المعام والمجهول لا تفيد علما وانما تفيد ظنا وتقوى وهما فانه لا يلزم
الجهل بمسئلة الجهل بمسئلة اخرى اورد العلم الواضح فيها فكيف ان يلزم ذلك
من الغلط فى مسئلة ما او مسائل فكيف من لزوم الحكم . وأنص العبارات
فى الزام الحكم بالمحدث هو منع غير المتناهى من الوجود وغير المتناهى الذى
انزموهم بحكمة قد سبق فيه الكلام فى الطبيعيات واختص بما يحصره الوجود

(١) بها مشكو - لأنهم اخذوا حركة حركة مكان الحركة مطلقا وحركة حركة
تنقضى والحركة المطلقة لا تنقضى ولا تحدث عند القائل بالقدم (٢) صنف -
مناقضة اثبات .

من الاعظام ذوات المقادير والاعداد اتي تترتب عليها ، فاما في المدة الزمانية التي لا يجمع الوجود ساقها مع آفها (فلا -) ونفور الازدهان يديها من تعطيل القادر للحوادث ما يقدر عليه ويمجود به مدة غير متناهية اكثر من نفورها من وجود ما لا تنهاى مدته .

قال القدميون اذا حدث العالم بعد مدة غير متناهية البداية لم يكن فيها موجودا ٥ فقد حدث عن سبب وذلك السبب ليس هو الاول الذي كان موجودا مع عدم العالم في تلك المدة غير المتناهية فانه ان كان قبل إيجاد العالم وعند إيجادها على حال واحدة لم تتجدد عنده حال فوجود العالم عنه غير واجب كما كان حين لا يوجد له وان تجدد فما المتجدد ومن .

قال الحداثيون لانه في طول تلك المدة غير المتناهية البداية ما اراد خلق العالم ثم اراد حين خلقه فخلق لانه فعال بالحكمة والارادة والقدرة لا بالطبع وعدم المعرفة حتى يلزم عنه ما يلزم بالضرورة . فقيل في جوابهم أفتجددت الارادة له بعد ما لم تكن في تلك المدة التي لم يخلق فيها ، قيل نعم . قيل أفتجددها كان منه ومن غيره ، قيل منه ، قيل ولم تتجددت الارادة له منه وهو قبل ان تتجدد كما هو حين تجددت وما اقتضاه مقتضى ولا بعثه باعث ولا سأل له سائل فكيف حدثت له ١٥ الارادة بعد ما لم تكن .

وهرب الحداثيون من قول القدميين الذي الزمهم بحدوث الارادة حيث قالوا وكيف يكون الله تعالى محل الحوادث حتى تقولوا بحدوث الارادة له وهي عرض يكون في موضوع موجود ولا موجود غيره فهي (٢) محل ارادته الحادثة فهو محل الحوادث ويطرأ عليه التغير من كونه غير مرید إلى صيرورته مریدا ٢٠ فكان مرهم من ذلك الى القول بارادة قديمة اراد بها في القدم (٣) خلق العالم حين خلقه مثل انسان يريد في يومه ويعزم على فعل شيء في غده فهو يفعل في غده بارادته وعزمته الائمة او في سنته هذه فعل شيء في السنة الاخرى فهو يفعل في السنة الآتية بارادته التي كانت له في السنة الحالية .

فقال لهم القدميون في الجواب عن ذلك ان الانسان يريد ويعزم في يومه على مايقعله في نمده ليميز نمده من غيره بما تميزت به المدة والزمان مع وجود الخليفة بما يكون فيها من متجددات المدد كشرق الشمس وغروبها والارادة القديمة في الازل كيف كانت على عزيمتها مدة غير متناهية البداية مع تعيين نهاية العطلة والعدم وبداية الخلق والايحاد فيها ذابعت وقت البداية من تلك المدة في المعقول وليس فيها ما يميز وتناعن وقت حتى يعقل وقت دون وقت بفصل يميز عن مييزات السنين والشهور والايام ولا يخالف في القدم (١) القلي وقت لوقت في المعقول فيها ذابعت الوقت المراد بالارادة القديمة التي لا تنهاى مدتها فيما مضى ثم اذا حضر الوقت لا بد من تجديد شيء يوجب العمل حينئذ عالم يكن قبله من اعادة اخرى او عزيمته ولا يمكن ان يكون الفاعل حين يفعل قبل فعله وفي وقت فعله على حال واحدة لا تغير فيها .

فقالوا لهم ان هذه الاتسويل وامثالها متمحولة متعبة للسامعين بطول الكلام ودقة المعنى المتمحل وتكل اذ هان الناظرين عن تصفحها والاجابة عنها فيكفون عن القول لانتصديقي بحجة لكن لكلال الذهن عن السماع والتصور بما كثر من الكلام وذوق والتفكر فيه وتحصيل ما يراد به على اختلاف اقسامه فهو مطاولة ومعاناة وتغريب في القول وتدقيق في المتمحل لالحكام الخصم وتعميق المناظر لالتحصيل العلم والافالاسباب المرجية سواء كانت بارادة او بغير ارادة لا يتاخر فيها المسبب عن السبب اذا كملت سببته ولا تتجدد عنه بعد ما لم يكن الا وقد كان حيث لم يكن على حال نقص في السببية لشيء منتظر حدث عند الكون وانضاف الى الفاعل الموجب فتمم الاجاب والايحاد عنه سواء كان ارادة في المريد او قوة او طبيعة في المطبوع او صرف موانع كانت تمنع وتصد عن ايحاد المحدث والموجبات هي مثل علم بعد جهل وقدرة بعد مجز وقوة بعد ضعف او ارادة بعد لا ارادة او عزيمته وموجبات الارادة معلومة من موافقة الدواعي والمقتضيات وانصراف الصوراف والموانع فاذا لم يكن شيء من هذه كلها

فالمعلول مع علته والمسبب مع سببه لا يتأخر عنه في الزمان والموجد مع موجد
لا يمكن غير هذا ولا يقول به من يتصور، وإذا اعترف المعترفون بأن خالق العالم
واحد قديم قادر حكيم فيالم يزل واحد بذاته ليس معه في الوجود الا مخلوقاته
التي جاد بوجودها فلا يمكن ان يقول عن حملتها ان هناك غير هو ثالث اقتضاه
بها فان كل غير من تلك الجملة فاله قبل الخلق ما ينتظره لامتكم ولا باعث من
سائل ومتضرع وشفيح ومعين ومقتض ولا كان له فيما سبق مانع ولا عائق
ولا صارف ولا دافع ولو كان حتى صرفه او عوقه يوما واحدا لعوقه الدهر
ابدا ولم يقدر على تهره الا بجمعين يعينه عليه بعد مجزه عنه مدة غير متناهية البداية
فيخالف القول بهذا القول بوحدة انيته ويوجب ثنية وتوجب الثنية قليلا
والثنية تريبعا، ولان القول المحقق في هذه المسئلة على قسميها المختلفين يحوج
الى معرفة محققة بالزمان وتذكر كان سلف فيه في الطبيعيات ما لعله لا يكتفى به
فيقال في هذا الموضع فيحتاج الى اعادة القول فيه .

الفصل الثامن

في الزمان على وجه يليق بهذا العلم
معرفة الناس لما يعرفونه من الاشياء تختلف من حيث تكون منها معرفة اولى
بسيطة ناقصة ومعرفة ثانية وثالثة مركبة تامة والمعرفة الاولى يكون نقصانها
وتمازجها من وجوه سبق ذكرها مثل المعرفة الجنسية والنوعية والشخصية
والمعرفة المركبة يكون تمامها بالاحاطة بتلك المعارف، ومنها معرفة المعرفة وما
به يحصل من الاسباب كما تكون المعرفة الشخصية في اول حصولها ناقصة تتم
بالنوعية وهي معرفة الطبيعة الخاصة والنوعية بالجنسية والفصلية بالعكس من
ذلك كما اوضح في اوائل الكتاب، فاما التي يكون تمامها بمعرفة المعرفة وما به
يحصل فقد يكون اولها من الحس والمحسوس ويتم من قبله ايضا كن يدرك ببصره
جسمًا مؤلفًا من اجزاء صغار مختلفة الالوان فيراها بمجملتها كذئ لون واحد كما
يرى من مجموع الاسود والابيض النبرة حتى يعين في التأمل والادراك بحسه

فيراها اجزاء مختلفة الالوان بعضها اسود وبعضا ابيض فتكون المعرفة الاولى ناقصة والثانية تامة وقد تكون الاولى من المحسوس وتاما منها من العقول كن يرى الشمس صغيرة المقدار بحس بصره واذا تأمل ذلك بالقياس العقلي عرف انها كبيرة جدا وقد تكون المعرفة الناقصة من العقول وتتم بالعقول ايضا كالعرفة بالزمان فانه مما لا يدرك بالحس ادراكا اوليا وللنفس به شعور تدركه ادراكا ذهنيا عقليا به يعرفه عوام الناس وجهودهم من غير تأمل معرفة اولية لا يختلف فيها والتسمية لها فان المسمى الاول كما قيل يسمى من حيث يعرف فاذا انتقلوا الى معرفته العقلية بطلب العقل لمعرفة المعرفة وتتام المعرفة في ذلك اختلف العقلاء فيه ، فقال بعضهم انه اسم لامعنى له ، وقال قوم بل له معنى محسوس هو الحركة . وقال آخرون انه ليس محسوس بل هو معقول وهو مقدار الحركة . وقال قوم انه جوهر ، وقال قوم انه عرض ، وقال قوم انه لاجوهر ولا عرض ، وقال قوم انه موجود وقال قوم انه غير موجود وقال قوم ان له وجودا قارا ، وقال آخرون ان له وجودا غيو قار كل ذلك بحسب النظر والتأمل العقلي ، وقد قيل في جميع ذلك بحسبه في الطبيعيات .

١٥ ونقول الآن انا اذا اعتبرنا ما نعرفه بما نسميه زمانا وجدنا له تعلقا في الذهن والاعتبار بالحركة وذلك انه في المعرفة الاولى يتعلق بها وتتعلق به من حيث يتقدر بها وتتقدر به فيقال اليوم للزمان المتقدر بحركة الشمس من حين تشرق الى ان (١) تعود مشرقة مرة اخرى ويقال مسافة يوم او يومين اى مسافة يتحرك فيها المتحرك المشار اليه في يوم او يومين فتارة تعرف مسافة الحركة بالزمان وتارة يعرف الزمان بمسافة الحركة الا ان الحركة تتعلق بشياء غير الزمان على ما قيل ، وهى مامتة وما اليه وما فيه والحرك والمتحرك فالزمان ليس هو واحدا من هذه لامامتة ولا ما اليه ولا المحرك ولا المتحرك ولا ما فيه الذى هو المسافة والنوع الذى فيه الحركة كالتبييض والتسود (٢) والنمو والذبول وان كان الزمان ايضا هو ما فيه لانه يقال في العرف وعند الجمهور والخواص ان هذه

- الحركة كانت في هذه المسافة في مدة كذا وزمان كذا ويعني بذلك مدة محدودة من يوم وشهر وما أشبهها وقد اوضحت جميع هذه الوجوه وان الزمان ليس هو احد هذه الاشياء فاذا فرضنا ثلاثة اجسام متحركة على ثلاث مسافات معا متساوية كثلاثة اكر متساوية بحركتها ثلاثة اشخاص لا يتعلق احدها بالآخر الى جهات مختلفة احدها اسرع والاخرى أبطا والثالثة متوسطة بينهما وابتدأت بالحركة معا فتحركت السريعة مثلا ودوتين والبطيئة دورة واحدة وانتهت معا والمتوسطة كفت عن الحركة قبلها ودارت دورة واحدة فتكون السريعة والبطيئة قد اشتركتا في الابتداء والانهاء معا وتخالفتا في المسافة فقطعت السريعة المسافة مرتين وقطعتها البطيئة مرة واحدة والمتوسطة شاركت البطيئة في المسافة ولم تشارك السريعة فيها فتكون السريعة خالفت البطيئة والمتوسطة في المسافة وشاركت البطيئة في شيء به خالفت المتوسطية وذلك الشيء ليس هو المسافة ولا السرعة والبطء ولا المحرك ولا المتحرك لأن المحرك لكل واحدة غير المحرك للآخرى والمتحرك فرض غير المتحرك الآخر ولا الحركة لأن حركة كل واحد منها غير حركة الاخرى وغير متعلقة بحركة الاخرى على ما فرضنا وبينها معية تساوي في البعض منها وهي ما منه وما اليه وبشترك الكل في شيء منها وهو المدة والزمان بحسب المعرفة الاولى عند كل عارف اشترك الثلاث في قطعة منه واثنان في الكل واختلف اثلاث في كل ما عدا ذلك واشتركت الاثنان في المدة على التام فهذه المدة والزمان ادركت ملحوظة بالذهن .
- فان قيل انها في الذهن دون الوجود قيل انها لو كانت كذلك لما قابلها الوجود بالصدق والكذب بل هي مدة يعرف العارفون ببداية الاذهان وجودها وتحدد يدنها بالتقدير القرضي الوجودي من البداية الى النهاية ونسبة الكل الى الجزء فلا يساوي جزءها كلها كما في سائر المقدرات فانه لا يقول عاقل من الناس ان الساعة مثل اليرم او اليوم مثل الشهر بل زائدها في الوجود متميز عن ناقصها ولا يقول قائل ان الكرة السريعة الحركة المفروضة يمكن ان تتحرك

في تلك المدة المفروضة بعينها بتلك السرعة المفروضة بعينها أكثر من تلك الحركة المفروضة التي هي الدوران مثلا ولا أقل منها ولا إن الكرة البطيئة الحركة تتحرك في المدة المفروضة مثل حركتها ولا أكثر منها بذلك البطء المحدود فقد قطع المتحرك مسافة محدودة لا يمكن أقل منها ولا أكثر في تلك المدة فقد طابقت الحركة الموجودة من المتحرك الموجود في المسافة الموجودة هذه المدة الملحوظة بالذهن المعقولة مطابقة محققة محدودة الجزء والكل بجزء الحركة والمسافة وكلهما فكيف يمكن أن يقال إنها غير موجودة وهي لا تنفك من الموجود وتحدد به وتتقدم معه وتساوقه في الماضي والمستقبل مساوقة محدودة فإذا انتفى في عقل المتأمل ما يتأمله من المدة والزمان بالحركة على ما قيل ثم رجع إلى ذهنه وتأمله وفرض كرة واحدة من الثلاثة ساكنة لا تتحرك أينما كانت رأى في معقوله أن المدة تكون للتحركتين الآخرين كما كانت للثلاث لانتقص منها ولا تزيد برفع الحركة الواحدة منها وسكونها لا فرضا ولا وجودا من أيها كانت تحكم الثلاث في ذلك تحكم الواحدة تحكم كل المتحركات في ذلك مثل حكم المتحرك الواحد فهذه المدة والزمان مستمرة في الوجود مع سائر المتحركات في حركتها والساكنت في سكونها ومع رفع حركة أيها شئت وسكونه أو فرض حركته فيعقل من ذلك أنها كذلك مع رفع الكل حتى لو سكن كل متحرك أو تحرك كل ساكن لم يتغير في الوجود والمعقول ما يعقل منها أعني من مدة الزمان المعقولة بحركة المتحرك ولا بسكون الساكن .

ألا ترى أنك لو فرضت المتحرك الأبطأ قد سكن من حين ابتداء الأسرع بحركته إلى حين انتهى ثم ابتداء بالحركة حين انتهى الأسرع كانت المدة مشتركة لسكون الساكن وحركة المتحرك . ولم يمكن أن يقال أن من حين ابتداء هذا بالسكون إلى حين تحرك يمكن أن يتحرك متحرك آخر بسرعة مثل سرعة هذا الأسرع مسافة أكثر ولا أقل من مسافته وكذلك إذا فرضت المتحرك ساكنا والساكن متحركا في كل متحرك وساكن كان الأمر كذلك محدودا في الوجود لتقدير

- محدود من حركة او حركات بسرعة محدودة في مسافة او مسافات محدودة لا يمكن غيرها لا اقل ولا اكثر في تلك المدة فالمدة المحدودة معقولة موجودة مع حركة كل متحرك وسكون كل ساكن فكل متحرك وساكن يتحرك وليسكن فيها يتعلق وجود حركته بها ولا يتعلق وجودها بحركته ولا يسكونه فيعقل العاقل ان الكل كذلك ويرى معقول الزمان يتقدم ما في وجوده ومعقوليته على سائر
- الحركات والسكونات لا يرتفع برفع شيء منها بل يستمر في الوجود دونها ولا تستمر هي في الوجود دونها فحركة كل متحرك وسكون كل ساكن فيه ومعه ويتعلق في الوجود به ويتحدد به ولا يكون هو في شيء من ذلك ولا يتعلق وجوده بوجوده ولا يتحدد به فالزمان ومعقوله اقدم في الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه في التصور فيتصور الذهن الوجود لاعلى انه من الاشياء المحسوسة بل على ان الاشياء المحسوسة وغير المحسوسة فيه ويمكن رفع احساس كل حساس في القرض الذهني ولا يرتفع بذلك وجود كل موجود فالذي يعقل من الوجود الذهني هو معنى عقلي يدخل فيه المحسوس وغير المحسوس ويتصور الذهن وتشعر به النفس لذاتها وبذاتها قبل شعورها بكل شيء كما اوضحنا في علم النفس وكذلك الزمان
- تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتحفظه بذاتها ولو قيل ان الزمان مقدار الوجود لقد كان اولي من ان يقال انه مقدار الحركة فانه يقدر السكون ايضا والساكن والمتحرك يشتركان في الوجود وكان قبل في الطبيعيات ان المقدار للجسم ليس هو شيئاً خارجاً عن الجسم فان العظيم من الاجسام يزيد على الصغير بحسبة ايضا لابلكية والكمية معقول تلك الزيادة بالقياس الى ذلك النقصان فالكمية معرفة نسبة الاعظم الى الاصغر كما هي الاكثر الى الاقل هذا بالاتصال وذاك بالاتصال وكما ان الاثنين ليس الا واحداً واحداً فكذلك العظيم ليس المجموع صغير وصغير ونسبة العظيم الى الصغير فالكمية معتبرة في الازهان والذي في الوجود عظيم لا عظم كما ان الذي في الوجود

محدود لاعدد وكذلك اثر مان يقدر الوجود لاعلى انه عرض قارئ الوجود بل على انه اعتبار ذهني لما هو الاكثر وجودا الى ما هو اقل وجودا والناس في عمرهم يقاؤون وجود دائم وغير دائم وطويل وقصير اى طويل المدة وقصيرها كما يقال في الجسم انه طويل وقصير اى طويل المقدار وقصيره وزيادة الزائد وتقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد يكون لاحدهما دون الآخر بل بمجموع يزيد وينقص وكما لا يتصور ارتفاع الوجود في الازمان كذلك لا يتصور ارتفاع الزمان .

وإذا قال قائل في دعائه لشخص - اطال الله بقاءك - فقد قال له - اطال الله وجودك لازمانك فان الزمان انما يكون للوجود بوجوده المستمر فيه والا فالزمان لا يطول ولا يقصر بل هو في استمراره لكن وجود زيد مستمر معه استمرارا اقل واكثر فالطول المقول بمعنى البقاء انما يقال للوجود لالزمان فان زمان بتقدير الوجود اولى منه بتقدير الحركة فهذا منتهى معقولنا من الزمان مع تحققنا لما نشعر به منه مما يشترك فيه العالم وغير العالم فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود والا فالزمان لا يكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها كما لا يكون للقدار الجسماني تجريده عن الجسم المتقدر به فكيف يقال ان قبل حدوث العالم لم يكن زمان وهو مما لا يقبله الازهان والنظر اوجب انه لا يرتفع الارتفاع الوجود والوجود لا يعدم كما لا يوجد فلا يقال في الوجود موجود ولا معدوم وانما يحكم بالعدم على الموجود وهذا مما لم نذكره في الطبيعيات وهو ايضا قول القائل بانه لا وجود للزمان لان وجوده قد بان انه اعرف من وجود غيره مما يوجد معه ويتعلق به واقدم عند العقل في حاقه معرفته به اعنى المعرفة الاولى الناقصة التي قبل النظر والتأمل والآخره التامة ويتصور الانسان قبل كل مبدء (١) زمانا في تصوره بذهنه وعقله زمانا ولا يعقل زمان هو مبدء ليس قبله زمان اذ لا يرتفع الزمان في التصور لاني القبل ولا في البعد قبل كل مبدء مفروض وبعد كل منتهى محدود ولا تتصور الازهان وجودا ليس له مدة

ولازمان لاوجود خالق ولاوجود مخلوق فلا اعتبار بمايقوله اللسان من دون
الذهن والعقل .

- والذين قالوا بذلك اعنى بتجريد وجود الخالق عن الزمان هم الذين قالوا ان
الزمان مقدار الحركة والخالق لايتحرك فليس في زمان ، وقد اوضحنا ان وجود
كل موجود في مدة هي زمان ولايتصور وجود لاف زمان ، والذين جردوا
وجود خالقهم عن الزمان قالوا بانه موجود في الدهر والسرمد بل وجوده
هو الدهر والسرمد تغير والفظ الزمان وما تغير معناه على ما سبق من القول
ولما قيل ما الدهر وما السرمد؟ قالوا انه البقاء الدائم الذى ليس معه حركة
والدوام من صفات الدة والزمان تغير والاسم والمعنى العقول واحد ينسب
الى ما يتحرك والى ما لايتحرك فتختلف التسمية باختلاف النسبة للعقول
الواحد الذى هو المدة والزمان .

الفصل التاسع

في تمام النظر في الحدوث والتقدم

- قد ظهر مما قيل في هذه المسئلة الى ههنا ان اوائل الانظار العقلية ترى ان كل
مخلوق محدث وما ليس بمحدث فليس بمخلوق وان معنى المحدث انه الذى تقدم
وجوده زمان لم يكن فيه موجود الاخير ، واشباع النظر يظهر ان المخلوق
هر المعلوم المفعول وان لم يتقدمه فاعله زمان بل يكون معناه الوجود معالير تقع
عنه عند العقل المرتاض بالنظر معنى العلوية والمفعولية لكونه غير مسبوق الوجود
بالعدم زمانا وان الزمان لايلزم ان يكون دخوله بين العلة والمعلوم والفاعل
والمفعول شرطاً في العلية والعلوية والفاعلية والمفعولية وان الزمان لايتصور له
مبدأ زمانى غير مسبوق زمان ولايكون له قبل لا قبل له ولابعد لا بعد له .
والقائلون بالحدوث يقوون ان الخالق خلق العالم بعد ان لم يخلق وابتدأ
بالفعل بعد ان لم يفعل وانه كان في الازل والتقدم الأقدم في الزمان الذى سبق به
وجود مخلوقاته غير خالق ولافاعل لشيء من المخلوقات والمفعولات وانه بقى

كذلك وجودا ولا موجود آخر معه مدة غير متناهية البداية ومنها يتناهي بداية خلق العالم وهذه المدة هي زمان لا محالة .

فإذا قال لهم القائلون بقدم العالم ما قولكم في الزمان والمدة والدهر والسرمد في عباراتكم المختلفة هل هو مخلوق أم لا ؟ فإن قلتم أنه مخلوق فهل يتقدمه خالقه زمان أم لا ؟ فإن تقدمه زمان فقد سبق الزمان زمان وكذلك الدهر والسرمد وسائر ما يقال وإن لم يتقدمه زمان فقد وجدتم مخلوقا مفعولا لم يتقدمه فاعله زمان فلم لا تقولون في باقي المخلوقات مثل هذا ولا يضطرركم اعتقادكم (١) وقولكم إلى تعطيل الجواد عن جوده وإيجاده مدة لانهاية لها .

فيقول القائلون بالحدوث من طريق النظر أنا لا نقول بوجود ما لا يتناهي مدته ولا عدته وإذا لم نجعل للخلق بداية زمانية نكون قد قلنا بأن ما لا يتناهي قد وجد وخلق في الوجود وإذا قلنا بأن ما لا يتناهي في البداية قد وجد وهو محال نكون قد جعلنا لما لا يتناهي في الوجود أيضا ضعافا وضعافا وضعاف ولا يكون شيء أكثر مما لا يتناهي ولا يتصور وذلك أن الأيام التي لا تتناهي من القدم في سابق الخلق تضعاف للشهور التي لا تتناهي منه والشهور تضعاف السنين وكذلك في أنواع الموجودات أشخاص الناس الذين سبق وجودهم لا تتناهي عدتهم وأشخاص الحيوانات بأسرها تضعاف وضعافا وضعافا .

فيقال لهم في الجواب إن قولكم هذا يمتنى على وهم لا حقيقة له فإن ما لا يتناهي لا يحصره من حيث لا يتناهي وجود ولا ذهن يحصره معا ولا يخطر ببال التصور إلا من جهة اسمه ومعنى تمظهره السلبي وأما من جهة عدده غير المتناهي فإنه لا يتصوره ذهن بأحده معدوداته ولا يحصره في الذهن والوجود .

يوجب له نهاية إحاطتها بالوجود والذهن وهو غير متناه وهذا محال .
والقدميون إنما قالوا بدخول ما لا يتناهي في الوجود شيئا بعد شيء . وشيئا قبل شيء لأمعا ولا اجتماعا وكذلك الأضعاف والأضعاف إنما كانت تتمتع إن تصور تصورًا إيجابيًا لمعدودات محصورة بعدها خاطرة بالبال على عدتها

او حاضرة في الوجود آحادها مع جماتها فكان التضعيف يخرج الى وجود النهاية حتى تكون الزيادة بعدها في ذوات الالواضع اما في اول واما في آخر من المقادير واما قبل اول اوبعد اخير من الاعداد والمعدودات فاما على سبيل التلفظ والتصور للحكم السلبى فلا يمتنع ان يتصور الانسان في ذهنه معنى سلب النهاية وفي الوجود اذا كان شىء بعد شىء لا يمتنع بنفسه حيث يتصور ان ٥
الذهن طلب في القبل والبعدها فلم يجدها بل رأى قبل كل قبل قبل وبعد كل بعد بعدا لا يقف عندا لث كما لم يقف عند الثاني ولا عند العاشر كما لم يقف عند الثالث وكذلك لم جرائها تصورالذهن وتأمل هذا لا يمتنع تصويره فلا يمتنع وجوده الالابحجة ان كانت وأين الحجة ، ولأن مقالة الحدوث اقرب الى الالذهان الالكثري في تصور الخالقية والخالقية صار القائلون بها اكثر عددا ثم شهد لها من ١٠
الخواص المعبرين من شهد فصارت مشهورة القبول ومقابلها شعا ، وشنع بعضهم على بعض فسمى الحدثيون القديسين دهريه وصار من الاسماء الشنعة عند السامعين يعتقد الجهور في معناها جحد الخالق المبدأ الاول ورفعده وسمى القديميون الحدثيين معطلة لانهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده (١) مدة لانها ١٥
لها في البداية .

ومما قاله القدميون للحدثيين كيف خلق الله تعالى في اليوم الذى (يقولون انه ٢) بدأ فيه بخلقه (وهل كان يقدر أن يخلقه ٢) قبل ذلك بيوم او ايام ام لا؟ فان قلتم لا يقدر فقد عجزتم القدرة وان قلتم يقدر فلم لم يفعل؟ فيقول الحدثيون لانه ما اراد خلقه الا حين خلقه، فيقال ولم اختصت الارادة بذلك الوقت دون غيره مما قبله ٢٠
اوبعده والالوقات متساوية متشابهة في القدم ؟

فقالوا في جوابهم ان الارادة الالهية هي صورة عقلية من شأنها تميز الشىء عن مثله ونظيره فارادة الله تعالى عينت هذا الوقت دون غيره مما لا يميز عنه بحال وجعلوا ذلك نظيرا ان خلق الاجسام التي يقولون انها تمتاها الى الفلك الاعلى (٣) وليس بعده غير فية ولون لهم لم لا يكون قبل هذا غيره اعنى قبله (٤) ولم لم يخلق

الخلق وراءه جبا آخر لأنه مجزأ لأنه بخل . تعالى الله عن ذلك ولكن مالا يتناهى لا يصح ان يوجد واراد الله تعالى إيجاد المنتهى عند ذلك الحد وكذلك يقول في مدة العالم ان ما لا يتناهى لا يصح ان يوجد واراد الله تعالى بداية الخلق حين بدأ ولو كان قبله يوم او ايام لكان السؤال هذا كما هو في جسم او اجسام وراء ذلك .

وجعلوا لذلك نظائر من جهة حركة الفلك فالوالم كانت من المشرق الى المغرب ولم تكن على الخلاف او على جهة أخرى اى جهة كانت فكذلك (كان-١) يقال فيها فكما لا تطلب العلة في هذا ولا توجد كذلك لا تطلب ولا توجد في هذا ولا في كثير مثله وانما الارادة الالهية القديمة الازلية ميزت اليوم الاول من بداية الخلق عن مثله في الازل كما ميزت هذا الحد للأجسام وهذه الجهة للحركة ، والارادة الالهية عندنا اسم لصفة من الصفات الالهية تميز الشئ عن مثله ولا يعترض بلم اذلاله لذلك .

فيقول القدميون في هذه الارادة المذكورة انها هل تميز الشئ عن مثله في العقل والنصور ام في الوجود والاعيان ؟ فان قلتم في العقل والتصور قلنا انه لا يميز شئ عن شئ منهما لا يميز معقولة متصورة هي فصل عند العقل وقلتم لا يميز ولا فصل (وان قالوا - ٢) اما في الوجود فقد كان التميز قبل الوجود حتى حصل الوجود فكيف كان هذا التميز وفي المقادير ليس الامر كذلك فان المقدار بتصور للشئ قبل إيجاده في ذهن موجدته ويتصور في الوجود كما هو موجود وكذلك في الجهة وغيرها فكيف ميزت هذه الارادة المعقولة في علم الله تعالى وقتا عن وقت قبل خلق مميزات الاوقات .

قال القائلون بالحدوث للقدميين فاذا كان الله تعالى لم يزل جوادا خالقا قديما في الأول فالحوادث في العالم كيف وجدت أعني القديم أم عن غيره ؟ فان قلتم هو خالقها وعنه صدور وجودها فقد قلتم بأن القديم خلق الحوادث واراد خلقه بعد أن لم يرد . وان قلتم ان غيره خلق الحوادث فقد اشرکتكم بعد ما بالتم في

التوحيد لو اوجب الوجود بذاته .

فقال القديس يون بل الخالق الاول الواحد القديم هو خالق المخلوقات باسرها من قديم وحديث وحده لا شريك له في وجوده (١) وخلقها ومالكه وأمره .

وتشعب رأيهم في ذلك الى مذهبين ، فمنهم من قال انه خلق الاشياء القديمة دائمة الوجود بدوام وجوده والحوادث شيئاً بعد شيء اراد تخلق وخلق فأراد فأوجب خلقه ارادته واوجب ارادته خلقه مثال ذلك انه اراد خلق آدم الذي هو الالب تخلق واولاده واقتضى وجود الالب من وجوده (٢) وجود الابن اراد بخلافه ووجد فأراد ارادة بعد ارادة لموجود بعد من وجود ، فاذا قلتم لم اوجد؟ قيل لانه اراد بخلافه ، ولم اراد؟ قيل ، لانه اوجد ، فوجود الحوادث يقتضى بعضه بعضاً من وجوده السابق اللاحق .

١

فان قالوا كيف تحدث له الارادة بعد الارادة وكيف تكون له حال منتظرة تكون بعد ان لم تكن وكيف يكون محل الحوادث ؟

قيل وكيف كان محلاً لتغير الحوادث اعني الارادة القديمة ؟ فان قيل لانها له منه قيل والارادات الحادثة له منه . فان قيل ان الارادة القديمة له في قدمه ؟

٥١

قيل والحديثة له من قدمه لان السابق من وجوده بالارادة السابقة اوجب عنده ارادة لاحقة فأحدث خلفاً بعد خلقه بارادة بعد ارادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه فاللاحق من ارادته وجب عن سابق ارادته بتوسط مراداته وهكذا هلم جرا والتتبعه عن الارادة الحادثة كالتتبعه عن الارادة القديمة في كونه محلاً لها لكنه لا وجه لهذا التتبعه كما سنتكلم عليه في فصل العلم اذا قلنا في علمه بما يعلم وكيف يعلم فهذا احد المذاهبين .

٢٠

واما المذهب الآخر - فان اهله يقولون ان كل حادث يتجدد بعد عدمه فانه سبب يوجب حدوثه وذلك السبب حادث ايضاً حتى ترتب اسباب الحوادث الى الحركة الدائمة في المتحركات الدائمة الحركة التي قد منها حدث وحادثها قدم اعني الحركة فان الحركة معناها ومعها حدث ايضاً الآن الذي يعقل منها

تجدد مع تصرف على الاتصال فقد دمجها قدم حوادث بعضها قبل بعض وبعد بعض. فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحدوث وحدوث القدم ولا يابى قض اجزاء قوله بعضها بعضا لان الحادث جزء بعد جزء ليس هو القديم والقديم هو الجملة والكل والجزء غير الكل فانه لو تصور متصور جسدا لا يتساوى لقد كان يجوز له ان يتصور منه اجزاء متناهية فكذلك يتصور من الحركة جزءا جزءا فيكون حادثا وجملة على الاطلاق غير حادثة فان رفع جزء لا يلزم منه عدم الحركة اذ يتقدمه او يتبعه جزء آخر من الحركة ورفع الحركة مطلقا - وبالجملة يلزمه وجود السكون وعدم الحركة. فالقائل بقدم الحركة قد قال بقدم الحوادث في الحقيقية شيئا قبل شيء بعد شيء وكل جزء منها يقتضى الثاني فيتصل بها الحدوث بالقدم. فكل حادث بعد ما لم يكن فله سبب حادث يوجب حدوثه كما توجب اجزاء الحركة بعضها بعضا وتنتهى بها البداية الى النهاية كما تنتهى حركة الى حركة ومتى لم تنته المسببات والاسباب الى الحركة التي يكون منها ان بعدد بعد القبل في الزمان لزم وجود اسباب غير متناهية مع السبب الواحد وذلك محال لان الاسباب اذا لم تنته الى السبب الاول لم يوجد لان الاول اذا لم يوجد لم يوجد الثاني واذا لم يوجد الثاني لم يوجد ما بعده وبعد بعده فلم يوجد الاخير الذى هو المسبب المعين الموجود فيلزم ان الموجود لم يوجد فهذا محال . فكان القديم بذاته يوجد حركة في القدم متصلة باستمراره وبالتصال استمرارها يكون اتصال الحوادث واستمرارها بتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض عن اسباب قديمة بذواتها حادثة السببية بحركاتها فكان الاسباب الموجبة للحوادث قديمة بذواتها حادثة السببية بحركاتها المتجددة التي تتجدد منها بحسبها في كل وقت حالة يصير بها سببا لحادث كالشمس مثلا فانها بذاتها القديمة لا يجب عنها وجود النار والليل والصيف والشتاء بل بحركات الطولية والعرضية في كل وقت تحسبه تتجدد وتنقضى كما تتجدد الحركة وتنقضى وبحسب ما يضادها (١) في حركتها وحركة الكواكب الأخرى معها من قرب وبعد واتصال وانفصال

يتجدد عنها بالنسبة الى ما يقرب منه ويبعد عنه من المستعدادات لقبول آثارها
آثار من الكون والفساد ويتسلسل من ذلك الاسباب والمسببات في الحوادث
واسبابها وموجباتها ومقتضياتها عن الاسباب القديمة الذوات بالنسبة الى
الحركات وسياق لهذا شرح وبسط فيما بعد .

- والتألول بالحدوث قالوا اننا لانتحتاج الى هذا التحل وسموه على طريق المجادلة
باسم التحل للنشيع والتسفيه ، بل تقول بأن المبدئ المعيد خلق العالم واحداثه
بارادة قديمة ازلية اراد بها في القدم احداث العالم حين احداثه .
- وقد قيل في جوابهم ان ذلك المبدأ لا يتعين ولا يخصص في القدم الابعقول
يجعله مقصودا في العلم القديم عند الارادة القديمة حيث اراده في مدة القدم (١)
- السابق بحدث العالم التي هي مدة غير متناهية البداية وما لا يعقل ولا يتصور
لا يعلم وما لا يمكن ان يعلم لا يعلمه عالم لا لأن الله تعالى لا يقدر على علمه لكن
لأنه في نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذي يقواونه في حوادث العالم من مشيئة الله
تعالى وارادته التي بها يقبل الدعاء من الداعي ويحسن الى المحسن ويسى الى
السيئ ويقبل توبة التائب ويغفر للستغفر هل يكون ذلك عنه ام لا يكون ؟ فان
قالوا بأنه لا يكون . ابطالوا بذلك الشرع الذي قصدهم نصرته وابطلوا حكم
أوامره ونواهيه وكل ما جاء لأجله من الحث على الطاعة والنهي عن المعصية
وان قالوا يكون ذلك باسره عنه فهل هو بارادة ام بغير ارادة؟ وكونه بغير ارادة
اشنع وان كان بارادة فهل هي ارادة قديمة ام محدثة؟ فان كانت قديمة فالارادات
القديمة غير واحدة وما اظنهم يقولون ان المرادات الكثيرة صدرت عن ارادة
واحدة . وان قالوا ان ذلك يصدر عنه بارادات حادثة فقد قالوا بما هم يروا منه
اولا .

فالفاعل انما يفعل الشيء بعد ما لم يكن فعله بحال او سبب تجدد له فأوجب عنده
فعله بعد ما لم يكن يفعل سواء كان ذلك الموجب قدرة بعد عجز او قوة بعد ضعف
او معرفة بعد جهل او اداة بعد لا ارادة او تجدد دواعي تقتضي الفعل او زوال

صوارف كانت تمنع منه سواء كان الفاعل يفعل بالطبع او بالارادة او بالبدئية
 او بالحكمة ولا يكون الفاعل في فعله حيث فعل وحين فعل وحيث لم يفعل على
 حالة واحدة من كل وجه . ولو قالوا بذلك اعني بكونه في الحالتين على حال سواء
 لما احتاجوا الى القول بالارادة القديمة فانه مع الارادة القديمة يكون في حالتي فعله
 ولا فعله على حال سواء ، فان هذه الارادة القديمة كانت ولا فعل كما كانت في
 وقت الفعل فما المرجح وما الموجب وما المميز وكيف تميز في المدة المتشابهة في
 التقدم وقت عن وقت لاحداث الحوادث ؟ قالوا ان الارادة عندنا اسم لحالة
 عند الفاعل المرید يميز بها الشيء عن نظيره وعنده انتهى كلامه ، وقد سبق جوابه
 والاذهان بفطرتها لا تشك في قدم الزمان والمكان ولا تصور عدمها ، والذين
 تمحلوا (حتى - ١) جعلوا معنى الزمان مقدار الحركة حتى يتصور عدمه مع
 عدمها والمكان باطن الحاوى الذى يلقى المحوى حتى يتصور رفعه وعدمه
 بعدم الجسم الحاوى قالوها بمعنيين يتصور التصور رفعها وعدمها ويبقى ما في
 الذهن من المعنيين الأولين في الزمان والمكان على ما كاكا عليه عند الاذهان في
 انها لا تتصور عدمها بوجه .

فهذه هي المذاهب المقولة والجميع المنقولة والمعقولة لا يحتاج المقلد الى شيء
 منها فان الذى يقلد في البلجة يتعب نفسه بساع البلجة وتقليد المذهب دون البلجة
 يكسفه ويتسوى حاله من جهة التقليد لها فكله تقليد والذى يعقل ما يسمع
 ويتأمله بذهنه ويتبعه بنظره فقد سمع البلجة وعرف المحجة .

الفصل العاشر

في العلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ

اول معرفتنا للعلل والمعلولات والقواعل والمفعولات كانت من المحسوسات
 كالنار مثلا فاننا نرى البلجوة منها اذا لقيت ما تحيله احاطته الى مماثلها في اسرع
 وقت كالصباح من الصباح فيكون الصباح الاول فاعلا والناثى مفعولا ، فاما
 ان الثاني مفعول فما لم يختلف فيه العقلاء . واما ان الاول فاعل فقد اختلف الناس

- فيه لكنهم اتفقوا على ان لذلك المفعول فاعلا يفعله اما ذاك واما غيره وكالنور من المصباح فانه يظهر لكل عاقل ان المصباح علة النور والمشهور في العرف هو ان مثل الاول تسمى العلة فيه فاعلا والمعلول مفعولا ومثل الثاني اعني مثل النور من المصباح يسميان فيه علة ومعلولا، ثم ان الخواص في عرفهم سموا كل فاعل علة ولم يسموا كل علة فاعلا فكان الفاعل بحسب العرف الاول ٥
- ما يفعل بحركة وزمان والعلة ما يوجد عنه المعلول في غير زمان. واعرف منه ان يعنى بالفاعل ما يفعل بقصد طبيعي او ارادى ويعنى بالعلة ما يتبعه وجود الامر من غير قصد منه فكان النار عند هم من جملة ما لم يتحقق انها تفعل بغير قصد بل يتصورون انها تفعل بقصد منها للاحراق والحركة الى فوق وفي النور عن المصباح يتحقق عدم القصد ويسمون الكاتب فاعلا للكتابة والصانع بالجملة ١٠
- فاعل المصنوع والشمس علة النور فكان الفاعل يقال لما يوجد عنه أثر في متأثر يحيل ذلك المتأثر ويفسد منه حالة كانت فيه قارة موجودة فيه كسود الابيض ومبيض الاسود ومربع الدور ومد والمربع وما شا كل ذلك والعلة تقال لما يصدر عنه وجود شيء كيف كان اما مطلقا واما في شيء ثم تداخلت العبارة في ذلك فهذا هو الذي في العرف الاقدم الاظهر والاشهر. واما الذي تعارفه ١٥
- المتكلمون في العلم والذين صنفوا الكتب من الحكماء فقد عنوا بالعلة ما سبق القول فيه في الطبيعيات حين قيل في المبدأ والعلة فكان الفاعل والهيولى والصورة والغاية من العلل ومرجع الامر الى الفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ لأن الغاية من جملة الفاعل فيها صار الفاعل فاعلا اى من اجلها والصورة من جملة المفعول بل هي المفعول. وقد يعنى بالمفعول الهيولى اعنى مامنه فيقال عمل الخشب ٢٠
- كرسيا ومن الخشب كرسيا فالصورة والهيولى من المفعول والفاعل مع الغاية فاعل فاعلة والمعلول ترجع الى الفاعل والمفعول على طريق الجملة. واما على طريق التفصيل فقد قيل في مامنه، وفي ماعنه، وفي مابه، وفي مالاجله، فالفاعل هو العلة الحقيقية والمفعول هو المعلول الحقيقي فاذا اعتبرنا ما في الوجود من

العلل والمعلولات والقواعل والمفعولات رأينا من المعلولات ما يوجد عن علته ويبقى بعلمته ويعدم بعدم علته أو يزوال كونها على حال علمتها ، أما عدم العلة فكعدم النور بانطفاء المصباح . وأما زوالها عن حال علمتها فكتنطية المصباح وستره عما يضيء عاينه ومنها ما يوجد بوجود علته ويبقى بعدم علته أو بعد زوالها عن حال علمتها كحرارة الماء الحادثة عن النار فانها تبقى في الماء بعد انطفاء النار أو بعد إبعادها عن الماء .

وقد كان سبق القول في الطبيعيات بأن أرسطوطاليس قال في هذا قولين مختلفين بحسب الأمرين في موضعين من كلامه . أما فيما بعدم بعدم علته فإنه قال فيه قولاً من حيث يخصه وهو أن علل الأعدام أعدام العلل وأما فيما يبقى بعدم علته فإنه قال فيه قولاً من حيث يخصه وهو أنه قال إن ما لا ضد له لا يفسد لأن المفسد هو الضد . ولا فرق في كلامه فيما بين يفسد ويعدم الأمن وجه واحد وهو أن الفساد يقال للكون والعدم يقال للوجود والكون وجود شيء في شيء ، أعني صورة في هيولى والفساد يقال له وهو عدم شيء من شيء أعني صورة من هيولى فالفساد عدم إخص والكون وجود إخص والعلم مقول على الخاص لا ينسلب عنه فالفساد معدوم . ويتناقض القولان للاحالة وهما القول بأن علل الأعدام أعدام العلل وبأن ما لا ضده لا يفسد - اللهم إلا أن يتأول وتأول فيقول .

إن عدم العلة من جملة علل الأعدام فانهم يسمون بالعلة ما ليس بتمام العلية وكما أن الفاعل وحده دون الغاية يسمونه علة وإنما يكون علة موجبة لوجود المعلول مع الغاية فكذلك تكون علة العدم عدم العلة لكن مع الضد فيما له ضد فهكذا يستقيم القولان ولا يتناقضان . وإن كانت العبارة لا تعطى هذا المفهوم من قولهم علل الأعدام أعدام العلل لكنه لو عكس لكان أقرب إلى الفهم منه حتى كان يقال أعدام العلل علل الأعدام أو علل للأعدام لكنه لعله كان في اللغة التي قيل بها كذلك . وما المقصود المناقضة بالجدال والوجود يشهد للأمرين في صنفين من الموجودات كما قيل في الضوء عن المصباح والحرارة عن النار في الماء

- الماء المسخن وإذا حقق النظر كان الأول علة للثاني أعني عدم العلة هو العلة في كون الضد يفسد ضده فإن الضد لو قدر أنه حتى يبقى ضده بلا ضد لقد كان عدم علته بعد منه لكن العلة في المتضادات التي فيها الكلام لا يرتفع الوجود الضد فانهما يتعاقبان على الموضوع فالحرارة الباقية في الماء بعد انفصال النار المسخنة عنها إن جاورت هواء حار ابتنى الماء حاراً ولكن بجملة الهواء المحيط به •
- بعد انفصال النار وإنما الكلام في الدوام واللا دوام فإن النور من الصباح يعد من المستنير به مع انطفائه في الحال حتى لا يبقى موجوداً بعده زماناً البتة وحرارة الماء المنقول من النار إلى الثلج تبقى زماناً بعد مفارقة النار ومع مجاورة الثلج والعلة في ذلك هو أن الذي وجد في موضوعه ومحلّه زمان وفي زمان يعد كذلك في زمان فإن وجد الضد هو معدوم ضده والانتقال من الضد إلى الضد يجعل الزمان بينهما مشتركاً لوجود الوجود وعدم المعدوم فهو كالحرك الآخذ من جهة إلى ضدها يوصل المتحرك إلى جهة في زمان ويبعده عنها إلى مقابلها في زمان وهو فيا بين الزمانين فيما بين الجهتين قريباً وبهذا كذلك يكون في الانتقال بالاستحالة من الضد إلى الضد فالعلة الموجبة للضد توجهه في زمان فيه يطل ضده كالمسخن في إزالة التبريد والمبرد في إزالة التسخين فالانفعال من جهة الموضوع كان في الزمان والفعل من جهة الفاعل تبع الانفعال من جهة المتفعل فعلة العدم عدم العلة والضد معدوم العلة الموجبة بمقاومة الإيجاب ومعاوقة الفعل فإن العلة تتم عليها مع الشرط الموجب فزيل الشرط الموجب عن العلة الموجبة هو زيل العلة عن عليها لأن عدم العلة ما يردبه عدم الذات الفاعلة الموجبة وإنما يردبه عندها من حيث هي موجبة لعدم الإيجاب سواء كان بحالة (١) وشرط •
- كإرادة المريد وقرب المؤثر كالمصباح أو عدم الإرادة من المريد وزوالها أو عدم المريد أو بعد المصباح وانطفائه فكل ذلك هو عدم العلة من حيث هي علة والزمان عارض في العلية والإيجاب من جهة الموضوع كما هو لازم في حركة المتحرك فإن المحرك المريد مثلاً يحرك المتحرك من جهة إلى أخرى ولا يقصد

الزمان ولا يريد (١) وإنما يريد الاتصال الى الجهة المقصودة ولو امكنه نقله في غير زمان لما اراد الزمان وإنما الزمان من جهة المسافة يلزم ومن جهة القوة الممانعة في المتحرك عن ارادة المحرك او موافقتها لها فعلى الإيجاد وجود العلل وعلل الأعدام اعدام العلل.

وذلك في الوجود والعدم اما في غير زمان واما في زمان من جهة المعلول وموضوعه لامن جهة العلة على ما قيل والمبدأ والعلة يقالان على طريق الترادف بمعنى واحد فيقال مبدأ بمعنى العلة ومبدأ بمعنى الطرف في المسافة والمقدار والعدد والمعدود وإنما يقال مبدأ على معنى الطرف المقابل للنتهى من حيث يتبدئ منه المبتدئ بالحركة والادراك وهو مبدأ من جهة العلية ايضا وكونه اولاً قبل المبتدأ فتشترك العلل بأسرها في كونها سابقة الوجود لمعلولاتها سبباً معقولاً . عناء

والعلة النائية وإن كان وجود المعلول قبلها فقد قيل في الطبيعيات من اى جهة وانه بجهة وجهة فمن حيث هي علة تتقدم لا محالة ومن حيث تتأخر فهي معلول كما قد قيل غير مرة فإن من الغايات ما يسبق وجودها في ذهن الفاعل قبل معلولها ويوجد في الأعيان بعد المعلول فيكون المعلول علتها في الوجود وتكون هي في الذهن علة وجود المعلول فهي سابقة في الذهن من حيث هي علة متأخرة في الوجود من حيث هي معلول والسبق ليس من شرطه الزمان بل شرطه التبع واللاحق واو كانه معاً في الزمان فإن كثير الزمان وقليله في ذلك سواء في العلية والمعلولية وما هو شرط موجب لشيء لا يتساوى كثيره وقليله في إيجاب ذلك الشيء بل قد يكون قايله لقليله وكثيره لكثيره فاذا كان كذلك كان عدمه ورفعه شرطاً في عدمه ورفعه وليس كذلك الزمان في العلية والمعلولية وإذا اعتبرنا التأخر والتقدم في العلية والمعلولية بطول الزمان وقصره وجدنا لزومه لأحوال واسباب تتمم العلية والمعلولية يكون كثيرها في كثيره وقليلها في قليله كوصول البعيد بحر كته الى الموضع الذي يكون فيه اثره وتم علته فإن الحركة تتمم العلية

بالتصال العلة الفاعلة الى الموضوع القابل ويكون في الزمان قليلا في قليله وكثيرها في كثيره فاذا تمت العلية لم يتوقف المعلول عن تبعها في الوجود زمانا البتة كنور الشمس على ارض ما حيث يشرق عليها ولا يرى شيئا من العلة تتم عاقبته وتكمل مع كمال معلولية المعلول واستعداد الموضوع فيما له موضوع يتوقف معه وجود المعلول عن وجود العلة زمانا .

- الهم الان في قليل مما يوجد بحركة فهو الذي يوجد في زمان معاودة الموضوع في الانفعال ويقصر زمانه ويطول بقدر قلة المعاودة وكثرتها فقد صحح بالاعتبار والنظر المستوفى ان المعلول مع علته في الوجود من جهة المعية في الزمان لامن جهة التقدم والتأخر المعقولين ولوبقى المعلول بعد كمال علته من جهة علته زمانا غير موجود لما وجد عنها ابد اذا كانت لا تنتظر زيادة في الايجاب والعية وان انتظرت فلم تكمل بعد فالعقل لا يتأخر وجوده عن وجود علته الموجبة له اذا كانت على حال ايجابه زمانا البتة والفاعل فيما يسبق الى الازدهان المبتدئة في النظر التعليمي (٢) يقال على ما يصد عنه وجود الاعراض في الجواهر واشهره المحرك فانه يقال له فاعل وللحركة فعل وللتحرك انفعال وللتحرك منفعل كل ذلك بحسب الآثار الحادثة في الجواهر من الالوان والاشكال والاضواء والايون التي يشتمل عليها تأثير الحركات والمركات فهي التي تسبق الى الازدهان انها معلولة وموجودة عن علل هي فواعلها كما تدرك في الوجود وتشعر به من وجودها عنها فهذه هي التي تعرف بالفعول وهذه بالافعال فيكون الذي تدركه الازدهان في الوجود ذواتا وافعالا والذوات منها جواهر ومنها اعراض والاعراض الحادثة بالافعال عن عللها الموجبة والافعالات في موضوعاتها القابلة لمعلولية الافعال والافعالات ظاهرة في اول النظر ومعلولية الذوات انما تتضح (٣) بنظر اكثر وهي في الاعراض اظهر منها في الجواهر وفي بعض الاعراض اظهر منها في بعض فان الاعراض بالجواهر وفيها فهي لها علل قابلة واما ان لها فاعلا موجبا موجدا فالامر فيه اخفى .

الفصل الحادى عشر

في معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية

اما الكائن الفاسد من الموجودات في الاعيان فمعلولته ظاهرة ودلالة مفعوله على الفاعل واضحة كما اتضح في علم الطبيعيات من ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك اما طبيعة في ذوات الطبائع او نفس في ذوات النفوس اذ اكانت الحركة بالذات وان كانت بالقصر او بالعرض فهي عن محرك بالذات هو القاصر او المتحرك بالذات وذلك اما ذو طبيعة واما ذو نفس والذي يوجد بعد عدم فنه ما يوجد بحركة وزمان ومنه ما يتم وجوده في طرف الزمان اعنى في الآن كما عين في علم الكون والفساد ويمثل عليه بالنور عن المصباح والصورة عن المصور والمشكل وليس في ذلك ما يحدث بعد عدمه من تلقاء نفسه وانما يحدث عن محدث وذلك ان الحادث لو لم يتوقف حدوثه الى حين حدث عن سبب يتعلق في حدوثه به لقد كان اما ان لا يكون البتة واما ان يكون ابدا لان ذاته المدومة قبل وجوده ان كان الوجود وجب لها بما هي هي ومن حيث هي هي فقد كانت ينبنى ان لا تزال موجودة وان لا يفارق ذاتها الوجود لانه لها بذاتها وما للشيء بذاته لا يفارق ذاته . وان كان المعدوم لها حين كانت معدومة كذلك ايضا فقد كان ينبنى ان يستمر عدمها حتى لا توجد ابدا . والحق هو ان الذات المدومة لا تقتضى شيئا بذاتها لا وجودا ولا عدما ولا حالة في الوجود والعدم فان المعدوم لا يوجب وجودا ولا يقتضى شيئا وبما ذا يقتضى ومن يقتضى وانما تتصور اللوازم والاضداد المبانية في الوجود للوجود وليس للمعدوم من ذلك لزوم ولا مبانية لا لوجود ولا لموجود . فان تصور متصور وقال قائل ان الوجود قد يكون لذات ما لازما بذاتها لامن حيث هي موجودة بل من حيث هي كالمزوجة الاثنين فانها لها من حيث هي اثنين وجدت ام عدت فهي لازم الذات بالذات . قيل ان الوجود اذا تصور متصور كذلك لشيء فينبغي ان يحكم على ذلك الشيء بأنه

بأنه لا يزال موجودا وإذا لم يكن كان معدوما فالذى يستبدل الوجود بالعدم والعدم بالوجود لا يتصور أن الوجود من لوازم ذاته والا لما فارقته الى العدم ولا العدم ايضا من لوازم ذاته والا لما فارقته الى الوجود وإن كان العدم ليس بما يتصور ملازمته ومفارقته وإنما تكون الملازمة والمفارقة من الوجود للوجود في الوجود لا من العدم ولا للعدم ولا في العدم ولا للعدم فالوجود بعد العدم وجوده عن غيره وذلك الغير هو العلة الموجبة فكل محدث محدث اعنى لكل موجود بعد عدم علة سابقة لاحياله . والاذا كان تسلم هذا ولذلك ترى الناس يطلبون الاشياء بأسبابها مثل الغنى بالمال والعز بالرجال لعلمهم بأن كل ما يطلب وجوده بعد عدمه ونيله بعد تعذره إنما يطلب من جهة سببه فان النيل من جملة الحوادث فيكدرح الناس في طلب الاسباب الموجبة لوجود ما يراد وجوده ونيله فاما فيما لا يعرف حدوثه من قدمه او يعرف انه قديم غير حادث فلا .

اما في القديم غير الحادث فقد قال كثير من الفاضلين برفع المعلولية عنه كيف كان واطلقوا القول بكون القديم لاعلة له من حيث انهم عرفوا المعلولية بالحادث وليس كل معروف بشئ يكون ذلك الشئ لازما له حتى لا يكون الالبه ومعه فانه قد يعرف ان هذا الشخص حيوان من جهة كونه انسانا وليس كل حيوان انسانا فكذلك يعرف ان كل محدث معلول وليس كل معلول محدثا حتى يلزم عكس تقيضه وهو أن ما ليس بمعلول فليس بمحدث وما ليس بمحدث فليس بمعلول فكان هذا ايضا من مسائل القدم والحادث اعنى القول بان القديم لاعلة له ولا يجوز ان يكون معلولا، فتنبعت الانظار هذه المسئلة بعد ذلك بما سبق القول به من جهة الزمان وان المعلول قد يجوز أن يكون قديما لقدم علته وكون الزمان لا يلزم توسطه بينه وبينها من حيث هي علة على ما قيل فاذا كان في الوجود علة قديمة جاز ان تكون لها معلولات قديمة معها ولا يرفع القدم معلوليتها وعلية عنها وقد انتهى القول في جميع ذلك من جهة النظر الكلي العقلي فاما من جهة النظر في وجودات

الاعيان فانما نجد اشياء كثيرة لا نعرف حدوثها ويحوز قدمها فنحتاج في العلم بها الى معرفة العلة والمعلول منها، وقد كان اظهر لنا النظر الكلي ان العلل والمعلولات تنتهي في الوجود الى علة لا علة لها وجودها سابق ومتقدم على وجود المعلولات سبقا وتقدم ذاتيا سواء كان بالزمان او لم يكن فأى هذه الاشياء القديمة هي تلك العلة الاولى واما ليست هي ، وهل يجوز أن يكون في الوجود منها كثرة
 ٥ ام لا يجوز أن نكون الا واحدة فقط فان كانت كثرة فأيا هي تلك الكثرة وهل هي كل قديم لا يعرف حدوثه ام هي بعض الاشياء التي هي كذلك وان كان واحدا فقط فأيا هو ذلك الواحد .

قال قوم من القدماء ان العلة غير المعلولة في الوجود واحد فقط لا يمكن ان يكون معها في الوجود وجود آخر غير معلول . وقال قوم بكثرة العلل الاوائل .
 ١٠

ومن القائلين بكثرة العلل الاوائل من قال بانها متضادة . ومنهم من قال بانها غير متضادة . والقاتلون بالعلل المتضادة منهم من قال انها المحبة والعلبة وهم يقولون بأجزاء لا تتجزى قديمة في الوجود ايضا والمحبة والغلبة تجمع منها ما تجمع وتفرق منها ما تفرق حتى يكون الكون بجمع المحبة والفساد بتفريق الغلبة .

وقال آخرون بالخبر والشروا أن الوجود والكون من الخبر والعدم والفساد من الشر . وقال آخرون بالنور والظلمة . وقال آخرون بالطبائع السكانية اعني الحرارة والبرودة و اضاف اليها قوم آخرون الرطوبة واليبوسة . والذين قالوا بانها واحد هي الاله ففهم من قال انه من جملة الاشياء المرئية المشابهة بحس البصر . ومنهم من قال انه النار . ومنهم من قال انه هو الشمس . ومنهم من قال انه غير هذه المرئيات بأسرها وانه لا يشاهد بالبصر ولا تدركه الحواس . والذين قالوا
 ٢٠

بأنه لا يرى ففهم من قال بانه مجل فيما يرى حلول النفوس في الابدان . ومنهم من لم يقل بذلك . والقاتلون بمحاوله ففهم من قال بمحاوله في الجهاد وهم قوم من اصحاب الاصنام والاوثان . ومنهم من قال بمحاوله في البشر في شخص منهم بعد شخص يتنقل عن يمينه الى غيره من الاحياء . ومن الذين قالوا بانه واحد لا يرى ولا يحل

- فيما يرى من قال بأنه لا يرى البتة ومن قال انه يراه بعض الرائيين انه بحالة تخص
الرأي يتميز بها عن غيره من البشر الذين لا يرونه، وكثرت الأقوال وتشعبت في
الاثبات والابطال والتشديد والرد والمواقفة والمناقضة تطول الكتاب بل السبيل
باقتصاص مذاهبهم بأسرها وحجج المحتجين عليها ومناقضة الباطل منها، والمقصود
من ذلك يحصل بأقل من هذه الكلفة واخصر من هذه الطريق ومن الطرق
القريبة في ذلك هو ما انتهى اليه نظر القوم الذين تفلسفوا الى آخر ما سمعنا من
مقالاتهم، وخلاصة انظارهم في مردودهم ومقبولهم هو القول الذي نلخص في
الفصل السادس واثبت منه في ايجاب وجود واجب بالذات لموجود او موجودات
فيبقى الآن أن ننظر هل ذلك المبدأ الأول الواجب الوجود بذاته واحد أم
كثير؟ ونعلم ما يمكن ان تعلم من باقي معانيه وصفاته الذاتية والعرضية الالجابية
والسلبية فنتبين لنا من ذلك هل هو شيء مما قبل من الكثرة والاضداد او غيرها
من الموجودات المئوية ام لا، ويحصل المقصود من النظر المتشعب من الأتاقيل
الكثيرة من هذا القول الواحد فإن الذي حصل لنا بعد ذلك النظر في الممكن
الوجود والواجب الوجود هو حاجة الممكن الوجود بذاته الى واجب الوجود
بذاته في ايجابه وإيجاده وما (١) جاء بعده من حاجة المحدث الى المحدث والمعلول
الى العلة وان القديم بالزمان يمكن ان يكون معلولا، وفي الوجود اشياء لا تعلم
انها محدثة كما علمنا في غيرها مما يرى كونه وفساده في جزئه وكله مثل السماء
وما فيها من الشمس والكواكب ومثل كليات العناصر ومثل الاجزاء التي
قيل انها لا تتجزى أو الجسم الجرد الذي قيل انه الهولي الأولي .
- وقد كان قيل في كتاب السماء ان السماء لو كانت محدثة لقد كان يلزم ان يتقدمها
وجود سماء أولى تحدث بحدث الأخرى عن حركة الاولى الموجبة لحدوث
الحوادث فان الحركة السبائية هي العلة القريبة الموجبة لحدوث ما يحدث من
الحوادث الكيانية، فاذا كانت هذه كلها تظن انها قديمة ولا يتحقق انها محدثة فمن
اين تعلم فيها العلة من المعلول والمتقدم من المتأخر، وهل العلل الأوائل واحد أم

أكثر من واحد منها وليس منها . فان واجب الوجود بذاته قد لزوم القول بوجوده من سالف النظر وإذا عرفنا هل هو واحد أم كثير وما هو وأى شيء هو عرفنا ما ليس هو هو من دليل النظر الأول بالذات والثاني بالعرض .

الفصل الثاني عشر

في وحدانية المبدأ الأول

يقال واحد للواحد بالشخص كشخص الانسان الواحد مع كثرة أعضائه واخلاطه وجواهره وأعراضه وحدانيته بالاتصال والحركة في المكان معا بالانتقال، ويقال واحد للواحد بالتنوع كما يقال لأشخاص كثيرة مثل زيد وعمرو أنها واحد بالانسانية وهو معنى مشترك بالماثلة في الذهن . ويقال واحد بالجنس لما يشترك فيه من الأنواع الكثيرة كالفرس والانسان في الحيوانية ، ويقال واحد للواحد بالصفة كما شفاخص، السودان والبيضان من الناس وغيرهم، ويقال واحد بالعرض كالعسكر بما فيه من الأشخاص، ويقال واحد بالذات أو العدد كالشمس مثلاً واحد بالهو هو كاشئ البسيط الذي لا تركيب فيه ولله أجزاء فيكون الحاصل . من جميع ذلك ان الواحد يقال لما ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التي قيل فيه أنه واحد بها كالانسان والفرس في الجنس الواحد الذي هو الحيوان فانها لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به وإن تكثرا بصفات أخرى غير الصفات التي لهما من جهة الحيوانية وكزيد وعمرو في النوع الواحد الذي هو الانسان وكالشخص الواحد الذي هو زيد مثلاً فان لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد وإن تكثر من جهة ماله أجزاء هي بدن ونفس ولبدنه أجزاء هي رأس ورقبة ويد ورجل تجتمع في الوحدة الشخصية بالمعنى الجامع الذي صار به زيد زيدا والواحد مقابل الكثير، فكل موجود إما واحد وإما كثير والواحد إما ان تكون فيه كثرة من جهة كالعسكر الواحد بكثرة أخصائه والجنس بكثرة أنواعه والتنوع والصفة بكثرة أخصائها والشخص الواحد بكثرة أجزائه كأعضائه مثلاً، وإما ان لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه فان كان فيه كثرة كما قيل

فهو واحد من جهة وكثير من جهة اوجهات وان لم تكن فيه كثرة بوجه كان هو الواحد الحقيقي الذي لا يقال عليه الكثرة بوجه من الوجود ويقال ايضا واحد للشيء الذي ليس معه غيره من نوعه كالشمس مثلاً فإنه ليس معها في الوجود شمس اخرى لا كالنوكب فان في الوجود معه كواكب اخرى ويقال له فرد والآخر الذي يكون مع الواحد في الوجود ان كان مائلاً في النوع قيل له نبد ومثل ونظير .
وان كان مبايناً له في غاية المساينة قيل له ضد كالخار للبارد مثلاً ، والواحد الذي لا مثل له ولا ضده ولا تركب فيه ولا اجزاء له هو الواحد من كل جهة .

فلننظر الآن هل المبدأ الاول واحد فقط ام المبادئ الاوائل كثيرة كما قال قوم فان كان واحد ا فهل هو واحد فيه كثرة بوجه من الوجود المذكورة او هو واحد لا كثرة فيه ، ونظراً فيكون من جهة العلم السابق الحاصل لنا به اعني من جهة كونه مبدءاً اولاً ومن جهة كونه واجب الوجود بذاته . فنقول هل يمكن ان تكون المبادئ الاولى والعلل الواجبة الوجود بذاتها كثيرة كما قال به . ان قال اولاً يمكن ان يكون المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته الا واحداً .

فنقول ان المبدأ الاول قد صرح انه الموجود الاول الواجب الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول ولا يجوز ان يكون الا واحداً لانه ان كان في الوجود مبادئ اول اكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها فهي تشترك في وجوب الوجود بالذات والمبدئية بالذات فكثرتا بعد وحدتها واشتركتا في وجوب الوجود بالذات بما ذا يكون ولا يجوز ان يكون ذلك بالأيون والأمكنة المختلفة فان مكان الاشياء الكثيرة التي هي واحدة بالطبيعة واحد بالطبع لا محالة ان كانت فيه بالطبع وان كانت فيه بالقسر فمن القاسر وما هو ، والفسر يعود الى طبع او ارادة ايضا كما علمت فهذا الطبع القاسر والارادة واجب الوجود بذاته ام لا ؟ فان كان واجب الوجود بذاته فهو من الجملة فكيف يفسر ذاته وكيف بقسر نظيره ومثله ولم يكون هو القاسر له ولا يكون المتقصور اولاً لقاسر ولا مقصور ؟ وان كان من غير الجملة الداخلة في وجوب

الوجود بالذات فهو ممكن الوجود وهو في الوجود بعد واجبات الوجود فكيف صارعلة الأيون والأمكنة المختلفة لها صدور عنها وجوده بها اعنى بواجبات الوجود بالذات فهى موجودة قبله وكثيرة قبله اعنى قبل الممكن الوجود او قبل الممكنات الوجود المتكثرة ، فامتكرت واجبات الوجود بالأيون والأمكنة ولا مكثر لها .

وبالجملة ولا بصفات عرضية تكثر اشخاصا واجبة الوجود بالذات فان العرضيات بعد الذات والذات الواحدة بالذات لاتصير كثرة بالعرضيات والكثرة بالذات تتكثر بالصفات الذاتية لا بالعرضيات ولا يجوز أن يكون التكثر بصفات ذاتية فان الذاتية هاهنا ان كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا وجه لتكرره بها فان الواحد بالواحد واحد يعنى بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لامن غيره ، وانما يتكرر الواحد بالكثرة والغيرية كما يكون في غيره من الانواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة الجسدية وواجب الوجود بذاته لا علة له فلا وجه لكثيرته بعد وجوب وجوده بالذات لا بالذاتيات ولا بالعرضيات فهو واحد بالشخص لاملل له أى ند .

واقول ولاضد ايضا فان الضد شريك في الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه فان موضع الاعراض هو علتها الهيولانية وهو فلا علة له فلا هيولى له فلا ضد له يشركه في الموضوع ويخالفه في الطبع مخالفة لا يجتمعان بها معاني الموضوع فهذه صفات الاضداد وتلك صفات الانداد فلاند له ولاضد .

واقول ولا تركيب في ذاته من اجزاء فان الاجزاء ان كان بعضها واجب الوجود وبعضها لا ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب فهو واحد منها والباقية غير واجبة الوجود وكل ما ليس بواجب الوجود بذاته فهو معلول واجب الوجود فهو بعده في الوجود والاجزاء في الوجود قبل المركب فواجب الوجود بذاته لاجزاء له والالكان علة علة وكان ساقب سابقه الى الوجود هذا محال ، فذاته لا تركيب فيها من اجزاء مختلفة من

اعضاء او غيرها فهو صمد أى بسيط وواحد لا غيرية فيه .

- قال قوم ولا تركيب جنس ولا فصل على ما قيل في الجنس والفصل من ان الفصل يقوم طبيعة الجنس ويجعلها عينا موجودة وقد اوضحنا فساد هذا الكلام في اوائل العلم المنطقي فمن شذ عنه فليعاوده من هناك ونستغنى عن اعادته الان ههنا، وبان هناك أن الجنسية المعلومة عندنا هي اشتراك في صفة ذهنية ولا يمنع ذلك . فانا نقول أن الله تعالى يعلم الاشياء على ماهي عليه فيعلم شيئا على ماهو عليه ويكون ذلك الشيء مما يعلمه الانسان على ماهو عليه فيشترك العلمان في واحد مشترك فيشترك العلمان في العلم بذلك الواحد فانه لا يقول قائل في الله تعالى انه يعلم ان الاثنين ليس بزواج اولايعلمها زوجا لان الانسان يعلمها زوجا حتى يختلف العلمان بل يعلم الاثنين زوجا كعلم الانسان بها، وهذا الغلو في السلب للتزويه ١٠
- فمالا نقول به بل اقول منه بما يلزم في النظر المحقق، فقد قال قوم من ذلك بما اخرجهم عن المحجة واحوجهم الى تزويه عن التزويه كما سيأتي ذكره، فقد صبح ان المبدأ الاول واحد الذات والحقيقة والماهية فهو واحد أحد فرد صمد الواحد من حيث لا كثرة فيه ومطلقا والآخر من حيث لا كثرة فيه كما في العسكر الواحد والفرد من حيث لاند ولا ضد له والصمد من حيث لا تركيب في ذاته فالأحدية ١٥
- فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم للأحدية والصمد فصل متمم للفردية فان الواحد قد يكون كالعسكر الواحد فلا يكون احدا، والآخر قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمدا فهو واحد أحد فرد صمد فهو واحد من كل وجه وجهة لا كثرة فيه وهو خالق الخلق وعلة العلل والواجب الوجود بذاته وحده لا شريك له فعلم توحيده عرفناه ٢٠
- بنظر ابتدأنا فيه من حيث انتهى بنا العلم اليه من الموجودات التي عرفناها بل من الوجود الذي نشعر به من قوسنا يعرفه الواحد منا من نفسه واولم يكن معه في الوجود غيره ، ثم يعرف بما يعلمه من فطرته ان الوجود ينقسم في المعقول الى واجب وممكن والممكن عرفناه فالواجب يجب ان نعرفه فالمعرفة

به من الوجود بذاته ومن ذلك علينا وحدته وعقلنا توحيده .

فصل الحاق (١)

الالفاظ الدالة على المعاني في اعتبارات اناس هي عنوانات المعاني الذهنية
والايعان الوجودية وهي كما قيل اولاً وبالأذات لما في الأذهان ومنها ولأجلها
لما في الأيعان، فالذي منها لما في الأيعان على قسمين . اما للظواهر المحسوسة
واما للخصيات المعقولة . والمحسوسات هي التي يشترك جمهور الناس في معرفتها
وادراكها كالأرض والسماء والشمس والقمر ونحوها من المحسوسات السبائية
والأرضية وعلى ان من المحسوسات أيضاً ما هو خفي يختص ادراكه بقوم دون
قوم بقدر قوتهم وقد رتبهم على ادراك الأختفى فالأختفى منه وبجزءه عنه
وكل مسمى انما يسمى الوجود بما به عرفه من حيث عرفه كما قيل ان الانسان
قد يعرف الشيء من جهة أوجهات ويجهله كذلك من جهة أوجهات
والموجودات المعقولة الخفية عن الحواس التي تكون معرفتها بالاستدلال العقلي
من المحسوسات كما يستدل على النفس من أفعالها وآثارها المحسوسة، فالمسمى يسمى
ايضاً أمثالها ايضاً من حيث عرفها كما يعنى بالنفس مبدءاً حركة البدن الاختيارية
وبالهيولى ما اليه ينتهى التحليل الذهني العقلي ومنه يتبدى التركيب الوجودي
وهذه الأسماء لا تدل على الذوات والظواهر من هذه المسميات كما يدل اسم
الماء على جوهره وذاته بل على نسبة المسمى الى ما عرف به ونسب اليه
فتكون الالفاظ الدالة على هذه المعاني من غير اللغات المشهورة المعروفة عند
الجمهور الذين تختص معرفتهم بالظواهر دون غيرها بل من لغات العارفين بها
والتواطين عليها، فاذا اراد العالم ان يعلم المتعلم ما يعنيه منها استعمل تفسير الاسم
في تعريف المسمى فتحصل بذلك معرفته بالمعنى من حيث عرفه الذي سماه وعناه
بدلالته في مفاوضته والأشياء التي هي غير محسوسة، منها ما هي اخفى عند العقل
وابعد في رتبة المعرفة عندنا، ومنها ما هي اعرف عند العقل واظهر عند الذهن

(١) من هنا الى الفصل الثالث عشر من كو - فقط - .

- مع بعد هاهنا عن الادراك الحسى في الجوهر والماهية كالزمان والوجود، والوجود في ذلك اظهر من كل ظاهر واخفى من كل خفى بجهة وجهية . اما ظهوره فلأن كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل . فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود اعنى وجود ذاته . ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هذا لايشك خواص الناس وعوامهم في ذلك ولا يخفى عن ضعيفي التصور منهم وكذلك الزمان يشعر به كل انسان او اكثر الناس جملة ويشعرون بيوميه واسسه وغده وبالجملة ما سقى زمانه ومستقبله وبعيده وقريبه وان لم يعرف جوهر الزمان وماهيته . وكذلك الوجود يشعرون بانيته وان لم يشعروا بماهيته وكل ما يشعر به شاعر ويعلمه عالم فقد ادركه ، وكلما يدركه مدرك فهو موجود وكل موجود اما ان يكون وجوده في الاعيان واما ان يكون وجوده في الازدواج واما ان يكون فيهما ، والموجود في الازدواج موجود في الاعيان ايضا من جهة انه موجود في موجود في الاعيان اعنى الازدواج التي هي موجودة في الاعيان والوجود يعرفه العارفون معرفة اولية ومع معرفتهم بكل موجود وكل معدوم ، وقد قلنا ان كل ما يعرفه عارف فهو موجود فالوجود موجود بهذا الاعتبار وكيف لا وكل ما ليس بموجود فهو معدوم فكيف يكون الوجود الذي به يوجد الموجود معدوما وليس بموجود فان كان الوجود موجودا فالوجود موجود ووجود ذلك الوجود ايضا يكون موجودا فيكون الموجود موجودا بالوجود والوجود بالوجود فيذهب الى غير النهاية او ينتهي الى وجود هو موجود لذاته لا بوجود يتصف به فهذا وجود موجود لاهالة ، وقولنا مثل هذا انه موجود ليس معناه تركيب صفة وموصوف اى موجود له وجود بل موجود ذاته هي الوجود كاللون الابيض لا كالجسم الابيض فان الجسم الابيض انما هو ابيض بلون هو ابيض واللون الابيض هو ابيض بذاته لا بلون ايضا فذا مت اللون الموجودة هي البياض الموجود واللون هو صفة ذهنية

والبياض هو العين الموجودة البسيطة التي لا تركيب فيها وانما التركيب ذهني من جهة تكرار التصور في العموم والخصوص والمشابهة بين البياض والحمرة باللونية كذلك هذا الوجود البسيط الاول انما يقال له موجود كما يقال للابيض انه لون ولا يكون ذلك تركيب في ذاته من لون وبياض وكذلك لا يكون هذا تركيبا في ذات الوجود الاول من وجود وموجود بل الموجود يقال عليه وعلى غيره من الموجودات من طريق التشابه والا شترائك عند الذين كما يقال اللون للابيض وغيره من الموجودات ذوات الالوان فعني الموجود والوجود في الوجود الاول واحد كما كان اللون الابيض والبياض في الابيض واحدا في العين والهوية لافي التصور الذهني . والتصور الذهني انما يكون فيه ذلك بالنظر الاول . فاذا تعقب وحققه الاعتبار والتأمل عاد الى وحدة لا كثرة فيها وهذا الوجود الواجب هو الواجب بذاته لا يغيره لانه ان وجب بغيره فغيره اما بسيط مثله فهو ولا وجه للتعدد والاثنية . وامام مركب والبسيط منه هو المعبر فالوجود الواجب البسيط الاول غير معلول وغير معلول والعلول انما يكون معلول عللة واجبة فيما ينتهي اليه النظر فهي واجبة بذاتها وموجودة بذاتها لا بوجود والا لكان الوجود هو العللة فهذا الموجود الذي هو عين الوجود وحقيقته هو الموجود الواجب الوجود بذاته والذي به يجب وجود غيره ولا تتكثر ماهيته بدلالة اللفظ وتصور الازدهان الذي يكون قبل التأمل والعرفة النامة فواجب الوجود هو الوجود الواجب وهو الموجود الواجب بذاته به وجود كل موجود .

٢٠ فان قيل . فالوجود الذي هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والرائثة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته ام غيره ؟ فان كان هو فكيف يكون الموجود المجرد الدائم الواجب بذاته صفة لغيره من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبة والدائمة وغير الدائمة ؟ وان لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالوجودات الأخرى غير موجودة ولا موجود غير

- هذا الواحد فكيف تكون الموجودات غير موجودة أى غير متصفة بالموجود فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى؟ كان الجواب المحقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود الملقول على هذا الوجود الأول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذى هو ماهية ولها وجود تنصف به إنما يقال بالاشتراك فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى إلا هو وأما الموجود الذى وجوده صفة حاصلة لما هيته بنيره فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ونسبته اليه ومعيته وإضافته الى هذا الأول فهذا نوع من التوحيد لا يعقل فى شيء من الآحاد إلا فى هذا الواحد الذى هو الموجود الأول والمبدأ الأول ولا يثبت إلا له فالوجود الذى تنصف به الموجودات المعلولة ويقال لها به أنها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته الذى معنى الصفة لموصوف بها أعنى الوجود والوجود واحد ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الأول للثانى ومن المتبوع للتابع .

تعليق

- يقال للموجود الأول البسيط الواجب بذاته أنه موجود ولعلولاته التى وجودها لازم لوجوده وتابع له موجودات ايضا كما يقال لكل واحد من الملاح والسفينة والراكب فى السفينة أنه متحرك والمتحرك أولا وبالذات من طريق الغاية والقصد هو راكب السفينة من أجله والملاح من أجل السفينة والمتحرك من طريق الفعل والبداية هو الملاح والسفينة تابعة له فى تحريكه وراكب السفينة تابع بحركته حركة السفينة فالملاح هو المتحرك الفاعل بالذات والسفينة متحركة بالعرض والراكب متحرك بعرض العرض فالمتحرك الحقيقى بالذات هو الملاح فهو أولى بأن يقال له محرك (١) والسفينة ثانيا والراكب ثالثا. وإذا حقق النظر فالراكب غير متحرك. كذلك يقال الموجود للموجود الأول على الحقيقة ولنيره من معلولاته القريبة من أجله وثانيا ولعلولات الأخيرة ابعدا فى ذلك

فالموجود على الحقيقة هو الاول كما كان المتحرك على الحقيقة هو الملاح والاخير
 ابعد من ان يقال عليه معنى الوجود وان كان موجودا كما كان الزاكب ابعد من
 معنى المتحرك وان كان متحركا ولكن بالتباعدة والعرض والاول اول بالذات
 فالمعنى في ذلك مختلف بالحقيقة وبالاخرى والاولى وبالتقديم والتأخير فلا موجود
 بمعنى الوجود والمقول بالحقيقة على الوجه المعقول سوى هذا الموجود الواحد
 فلا موجود بهذا المعنى الا هو وهذا المعنى هو المعنى الحقيقي المقصود بلفظة
 الوجود المقنونة على العلة فالموجود العلول موجود بوجوده والموجود الاول هو
 حقيقة الوجود وليس موجودا بوجوده ووجود العلول صفة له اى الموجود العلول
 وهو بالمعنى غير الوجود الذى هو ذات الموجود الاول فالموجود العلول يقال
 له موجود بوجوده ويقال لوجوده وجود بالعرض والاستعارة والتباعدة للوجود
 الاول وهو موجود بوجوده متعلق بوجوده والوجود الاول هو المتبوع وهو
 الصفة والموصوف اعنى الوجود والموجود .

الفصل الثالث عشر

في باقى صفات المبدأ الاول

العلة الفاعلة قد تفعل بالطبع كالنار فى الاحراق والصعود الى المحيط والجهر فى
 المبطوط وقد تكون بالارادة كالانسان فيما يعمل به وبنائه وصناعته وقد تكون
 بهما جميعا . وقد ثبت ان للوجودات بأسرها علة واحدة فاعلية وقد بقى ان يعلم
 هل فعلها لما تفعله بالطبع او بالارادة او بهما للغاية او لغاية ولا يمكن ان يكون
 بالعرض ولا بالقسر لان قبل كل فاعل بالعرض والقسر فاعلا بالذات بالطبع
 او بالارادة والمبدأ الاول لا قبل له فهو فاعل بالذات إما بالطبع وإما بالارادة
 او بهما ولا يمكن ان يكون فاعلا بالطبع فان الطبع يعنى به القوة التى تفعل
 ما تفعله على سنن واحد وفن واحد وان حركت فالى جهة واحدة والمبدأ
 الاول هو مبدأ واحد لتأثير الموجودات من الاعمال والذوات المختلفة
 الطبايع والجهات والانحاء والغايات . ونعنى ايضا بالفاعل بالطبع ما يفعل
 ما لا يشعر .

ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريد كالتأج في التبريد ولا يجوز أن يكون
 فعل المبدأ الأول لما يفعله كذلك لما نراه من أفعاله في عالمه وموجوداته التي
 صدرت عنه من الذوات والأفعال والحركات والغايات والنظام الحافظ لبعضها
 ببعض والمعين بعضها ببعض والمسبب بعضها لبعض وكما أوضحنا في الطبيعيات
 فكيف يقصد النظام والأحكام في فعله من لاشعوره بما يقصده (١) وكيف يوجد
 الأمر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعله بذاته وقصده أو بأمر أو تسخير
 مسخر عالم بما يسوق إليه من الغايات والنهايات ويحصله من الأغراض
 بالتعاون والنظام الحاصل بين المخلوقات في أفعالها فقد كان قيل في الطبيعيات في
 ذلك ما لا يحتاج إلى إعادته هنا وإن الفاعل بالطبع إنما يصدر عنه الأمر المحكم
 بالتسخير والألغام والتصريف والاستعمال كالقلم في يد الكاتب فإنه يكتب الخط
 الحسن على نظامه المقصود لحكمة وعلم وهو لا يعلم وإنما يعلم الذي يصرفه ويسخره
 في فعله بمحكمته كما يفعل الطباخ بالنار والقصار بالشمس وغير ذلك فالمبدأ الأول عالم
 بما يفعل والعالم بما يفعل إذا كان غير مقصور ولا فعله بالعرض يرضى بما يفعل فهو فاعل
 مريد راض بفعله وفعله لغاية لا محالة لأن العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثاً ولغير غاية.
 فقد أوضح في الطبيعيات إن العبث لغاية أيضاً فكيف ما ليس بعبث بما فيه من الحكمة
 ما هو ظاهر لكل معتبر، فإذا كان الله تعالى يفعل ما يفعله لغاية والغاية لا تخلو من
 أن تكون هو أو غيره إما هو فكما لطبيب يداوى ليشفي المريض وكما لسخى يجرى ليعفي الفقير
 بليلذ وإما غيره فكما لطبيب يداوى ليشفي المريض وكما لسخى يجرى ليعفي الفقير
 ولا يجوز أن تكون غايته غيره لأن ذلك النير لا يخلو من أن يكون من مخلوقاته
 ومعلولاته أو لا يكون فإن كان من مخلوقاته فالغاية في خلقه تسبق وجوده
 وتتقدم عند خالقه فليس هو الغاية الأولى المقصودة في فعل الله تعالى قبله غاية
 أخرى والكلام فيها ذلك وإن لم يكن من مخلوقاته ومعلولاته فهو مبدأ أول أيضاً
 واجب الوجود بذاته وصح إنه (٢) واحد أحد فرد صمد لا ضده ولا ند ولا شريك
 في بداية الخلق والوجود والإيجاد فبني أن يكون هو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل

(١) كو - بما يفعله (٢) كو - إن المبدأ الأول .

الاول وكما ان الفاعل الاول هو فاعل كل فاعل بعده كذلك الغاية الاولى هي غاية كل غاية قبلها فهو الاول وهو الآخر الاول من جهة كونه فاعلا، والآخر من جهة كونه غاية فاعلا على اى وجه فهو غاية قصوى في افعاله اعلى انه كالطبيب يتداوى ليشفى ام كالجواد يجود ليلتذ بجوده .

١٠ فاقول انه لا يمكن ان يكون كالطبيب الذى يتداوى ليشفى فان التداوى يكون من الاذى اما لمنعه قبل حصوله واما لازالته بعد حصوله وهو تعالى لا اذى له اذ لا مؤذى له من اجل انه لا ضده ولا آخر معه في الوجود الواجب السابق لوجود كل موجود بالذات حتى يوجب عنده بذاته الافعال من اجل ذلك ولا فيما يوجد بعد وجوده ايضا ففعله لا يكون لدفع الاذى الحاصل ولالتوقي من المتوقع منه واذا لم يكن لدفع مضرة فهو لحصول منفعة .

وقد خاصم على هذا اكثر العالما للتزويه والاجلال قالوا ان الجواد القديم لا يجوز ان يكون فيه بذاته ووجوده الواجب نقص يتم واجتلاب النفع لتكميل نقص وحصول ماله لانه لم يكن بتلك الحال المطلوبة وجود الجواد الاول ليس من جملة الاشياء التى استفادها من غيره او احدها بعد ما لم تكن بل هو فيما لم يزل جواد فهو فيما لم يزل ملتذ بجوده ووجوده له ومنه فلذته منه وله وبه وليست له بغيره حتى يقال انه كان على حال نقص فكل بغيره .

٢٠ وليس لقائل ان يقول انه لافرق عند الجواد القديم بين ان يخلق الخلق وان لا يخلقه لانه يكون قد قال انه لافرق عنده بين كونه جوادا ولا كونه فيكون قد قال انه لافرق عنده بين ربوبيته ولاربوبيته وهذا محال . ولو لافرق لماوجب الجود والايجاد عنه وكيف يكون ذلك كذلك وقد قلنا في الطبيعيات انه لولا

الفرق عند المحرك الطبيعى للنارين الحركتين الصاعدة والنازلة الى الجهتين العليا والسفلى لما استمر فعلها ولا لزوم عن طبيعتها العاوى الى العليا كذلك تقول ولا تحاشى من الحق في قولنا انه لولا الفرق بين الجود واللاجود لما اختار القديم الجود ولا رضى به دون مقابله لانه يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هي جودهم جفودهم

بجوده مقصوده في فعله والموجودات ليست عن جوده فما جاد لاجل
الايجاد لكنه اوجد لاجل الوجود فغايتته هو جوده الذي هو له بالذات ومن
صفات الذات التي يشعر بها الموصوف فيسربها ويفرق بين كونها ولا كونها
فوقا يختار فيه الكون على اللاكون .

- فاما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من الغالباء من المحدثين والقدماء فقال
قوم منهم انه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته . وقال آخرون
بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الاوقات على اختلاف الحالات فيما
هو كائن وما هو آت . وقال آخرون بل يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية
من مخلوقاته والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ولا يعرف الجزئيات
ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من
الافعال والذوات واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الاول
اعنى معرفة الذات فقط . ومن المحدثين بالمذهب الثالث وهو معرفة الكليات .
وضعت بينهم حجة القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر وتقرير اصول
لم تنحدروا عنهم السامعون عليها فالزمهم بتعدد يقهم من حيث لا يشعرون .
ونحن الآن نقتصم مذاهب الذين يقولون بانه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم
ثم نشرع في اعتبارها والنظر فيها وفي مذهب القائلين بخلافها ونجرب على
العادة في توفية كل مذهب حججه مما قيل وما لم يقل حتى ينتهي النظر الى الجهة
التي لامردها ولا حجة تبطلها فنعرف الحق منها .

الفصل الرابع عشر

في شرح كلام من قال ان الله تعالى

لا يحيط علمه بالموجودات

قال ارسطو ظا ليس ما هذه حكايته في كتابه فيما بعد الطبيعة . فاما على اى جهة
هو المبدأ الاول ففيه صعوبة فانه ان كان عقلا هو لا يعقل كالعالم النائم فهذا محال
لان عقل اقرى عقله في الحقيقة لشيء غيره وليس جوهره معقوله لكن فيه

قوة على ذلك وبحسب هذا لا يكون جوهرًا فان كان هذا الجوهر بهذه الصفة
اعنى انه عقل فليس يخلو ان يكون عاقلًا لذاته او لشيء آخر فان كان عاقلًا لشيء
آخر فلا يخلو ان يكون عقله دائماً لشيء واحد أو لولا شيئا كثيرة فمقولته على هذا
منفصل عنه فيكون كما له اذا لا في ان يعقل ذاته لكن في عقل شيء آخر اى شيء
كان الا انه من المحال ان يكون كما له يعقل غيره اذ كان جوهرًا في الغاية من
الالهية والكرامة والعقل فلا يتغير والتغير فيه انتقال الى الاقص وهذا هو حركة
ما فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل لكن بالقوة واذا كان هكذا فلا محالة انه
يلزمه الكلال والنسب من اتصال العقل للعقولات ومن بعد فانه يصير فاضلاً
بغيره كالعقل من العقولات فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته .
واذا كان هذا هكذا فيجب ان يهرب من هذا الاعتقاد فان لا يصير بعض
الاشياء افضل من ان يصيرها فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكالات
يجب ان يكون بذاته فانها افضل الموجودات واكملها واشرف العقولات وهذا
يوجد هكذا دائماً دون تعرف او حس او رأى او فكر . فهذا ظاهر جداً فانه
ان كان معقول هذا العقل غيره فاما ان يكون شيئاً واحداً دائماً او يكون عليه
بما يعلمه واحداً بعد آخر وهذه الامور فلهيولى فيها غير الصورة فاما في الامور
العقلية فطبيعة الامر وكونه معقولا شيء واحد فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول .
وبالجملة فجميع الاشياء العرية من الهيولى فعنى العقل والمعقول فيها واحد
وقد كان قال قبل هذا ما قصد به ان ينفي عنه ان تتجدد له الاحوال ويمنع به
تغيره من حال الى حال حتى يحكم بذلك في العلوم والمعارف . قال وليس يمكن
في العلة الاولى ان تتغير او تتغير بجميع هذه هي حركات توجد بآخرة بعد
الحركة المكانيه وجميع هذه هي بينة على هيئة على هذه الصفة .

وقال الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا في هذا المعنى ما هذه عبارته . وليس يجوز
ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما
تعقل فتكون متقومة بالاشياء واما عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود
من كل جهة وهذا محال اذ يكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال
ويكون

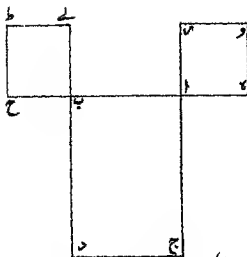
- ويكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والاصول
السابقة تبطل هذا وما اشبهه ولانه كما سنين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته
ما هو مبدأ له وهو مبدأ للوجودات الثامنة باعيانها وللثامنة الفاسدة بانواعها
اولا وبتوسط ذلك بانحاضها . وقال ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات
مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وتارة إنها
معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا
واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات .
وقال ثم ان الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتخصص فلم تعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة
بل محسوسة او متخيلة . وقال ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة
لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من
الافاعيل للواجب الوجود تقص له فكذلك اثبات كثير من التعلقات (١) بل
واجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كل شئ ومع ذلك فلا يعزب عنه كل شئ
شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض . قال وهذا من العجائب .
وقال ايضا في بيان ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركها
بآلة متجزية وان مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمية ما هذا
حكايته . وكل ادراك جزئى فهو بآلة جسمية اما المدرك من الصور الجزئية كما
تدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة
ولا تجرده اصلا عن علائق المادة للأمر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصور
انما تدرك مادامات المواد موجودة حاضرة والجسم الحاضر الوجود انما يكون
حاضرا موجوا عند جسم وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فانه لانسبة له الى
قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشئ الذى ليس في مكان لا يكون
للشئ المكانى اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا مع وضع
وقرب او بعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان

يكون المحصور جسماً أو في جسم .

و اما المدرك للصور الجزئية عن تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من الملائق كالخيال فهو لا يتخيل الا ان ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم او تساما مشتركا بينه وبين الجسم، ولغرض الصورة المرسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض .

فنقول ان تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان ترسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزاؤها في اجزائه . ولننقل صورة زيد الى صورة مربع (ا ب ج د) المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد ولكن متصلا بزواياي - ا ب - منه مرهبا ان كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد منهما جهة معينة لكنهما متشابهان بالصورة ونرسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال (١) .

فنقول ان مربع - ا ب ج د - وقع غيرا بالعدد لمربع - ب ح ط ي - ووقع في الخيال منه بجانبين ومتميزا عنه بالوضع في الخيال فلا يتخلو اما ان يكون للصورة المربعة او يكون لما رضى خاص له في المربعة غير صورته او يكون ثلاثة التي هو متطبع فيها ولا يجوز ان تكون متساوية له من جهة صورة المربعة وذلك اننا فرضناهما متشاكلين متساويين ولا يجوز ان يكون ذلك لما رضى يخصه . اما اولاً فلا تالاختلاف في تحيله يمينا الى اعتبارا يفاع عارض فيه ليس في ذلك . واما ثانياً فان ذلك العارض اما ان يكون شيئا فيه نفسه لذاته او يكون شيئا له بالتقياس الى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كما نه شكل منزوع عن موجود هو لهذا الخيال او يكون شيئا له بالتقياس الى القوة اقلية او يكون شيئا له بالتقياس الى المادة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئا له في نفسه من العوارض التي تخصه لانه اما ان يكون لازما او ذاتا ولا يجوز ان يكون لازما له بالذات الا وهو لازم لمشاركه في النوع فبان المربعين وضما . متساويين في النوع ولا يكون لهذا عارض لازم ليس لذلك وايضا فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير



الشكل المتعلق بالجبر والاشكال من المختبر
 ٤٢
 ص ٣٣

- متجزية ان يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله ومحلهما واحد غير متجز
وهو القوة القابلة ولا يجوز ان يكون زائلا لانه يجب اذا زال ذلك الامر ان
تتغير صورته في الخيال والخيال انما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به بل
يتخيله كذلك كيف كان ولهذا لا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذه
الحال كما يجوز ان يقال في مثله المعقول منه وذلك لان المسئلة تبقى بحالها فيقال
كيف امكن الفارض ان يفرضه بهذا الحال فيتميز عن الثاني وما الشيء الذي
يعمله (١) به حتى فرض هذا هكذا وذلك كذلك، واما في الكلي فهناك امر يقرنه به
العقل وهو حد التيا من مع حد التيا سر وذلك الحد لامر كلي معقول يصح واما
هذا الخلق فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه الا لامر به يستحق زيادة هذا
الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه هكذا بشرط يقرنه به بل يتخيله كذلك
دفعه على انه في نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يميننا وذلك يسارا لا بسبب
شرط يقرن بذلك او بهذا وحد التيا من والتيا سر يلحق هناك المربع وهو مربع
لم يعرض له شيء آخر لوق الكلي بالكلي واما ههنا فالمرجع له اولا وضع محدود
جزئي ولا يقع تحت الحد ليس القرض ههنا يجعله بذلك الوضع في الخيال بل
وتوقع ذلك الوضع الخيالي يجعله بحيث يصدق عليه القرض والخيال ليس عنده
حد البتة لان الحد كلي فكيف يلحق هوية الحد فقد بطل ان يكون هذا التميز
بسبب عارض لازم في ذاته (او غير لازم في ذاته) او مفروض ولا يجوز ان يكون
ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خيال له وذلك لانه كثير اما يتخيل
ماليس ولا تكون نسبة البتة الى ماليس وايضا فان وقع لأحد المربعين نسبة الى
جسم والمربع الآخر نسبة اخرى فليس يجوز ان تقع ومحلهما غير منقسم فليس
احد المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين الموجودين دون الآخر
الا ان يكون وقع هذا في نسبة للحاصل الى الجسم لا يقع الآخر فيها فيكون اذا
عمل ذلك غير محل هذا وتكون القوة منقسمة ولا تنقسم بذاتها بل بانقسام ما فيها
فتكون جسيائية والصورة مرتسمة في جسم فاذا ليس يصح ان يفرق المربعان

في الخيال اقتراق المربعين الموجودين وبالقيااس اليها فبقي ان يكون ذلك بسبب اقتراق الجزء من القوة القابلة او الجزء من الآلة التي بها تفعل القوة وكيف كان فان الحاصل يبقى ان الادراك بمادة جسمانية: اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم الا بانقسام مادتها. واما الآلة الجسمانية فهي التي اياها نعى فقد اتضح ان الادراك الخيالي هو ايضا بجسم .

الفصل الخامس عشر

في اعتبار الحجج المنقولة عن ارسطوطا ليس

- ١٠ اما قول ارسطوطا ليس بان تعقله الغير كمال يوجب له نقصا ناباعثا لكونه، فيرد بان يقال فيه على طريق الجدال الذي يلزمه الازعان له وهو ان يقال انك تعرفه وتعتقد مبدأ اولاً وخالق الكل، فنقول في خلقه وإيجاده مثل ما قلت في تعقله فان قلت ان الخلق لزوم عن ذاته، قلنا والتعقل لزوم عن ذاته. وان قلت ان ذلك يمنعه عنه حتى لا يتعقل له به كمالا اعني كونه يعقل الاشياء. قلنا فامنع هذا ايضا اعني كونه يخلق الاشياء حتى لا يكون له به كمال فانه بما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأ اول لها كما انه بما لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ولو بما لا يعقل واحدا منها مثل ما لا يخلق واحدا منها فان الذي لازم في علم المعلوم يلزم مثله في خلق المخلوق او ابداع المبدع فانه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدع فان لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذلك وان اوجب ذلك فقد اوجب هذا واجلاله عن ذاك كاجلاله عن هذا وقد رته على هذا كقدرته على ذاك فلم نرته عن ذاك ولم نرته عن هذا ولم خشيت عايه التعب في ان يعقل ولم نخشيه عليه في ان يفعل فهذا جواب كاف في رده على مذهب المجادلة .

٢٠

فاما الجواب النظري البرهاني فهو ان نقول انه ليس كماله بفعله بل فعله بكماله وعن كماله ومن فعله عقله فمقله عن كماله اذ ان الذي لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به فان النقص في ذات المبدأ الاول غير متصور لانه واحد والنقص انما

انما يتصور في موضع الزيادة والنقصان والزيادة والنقصان معا انما هي من صفات الكثرة والغيرية حيث تتصور في الكثرة قلة وفي الزيادة نقصان كل واحد بقياس الآخر . فاما حيث لا كثرة وغيرة بل وحدة محضة فلا يتصور نقص كيف والنقص من الصفات الاضافية حيث يقال نقص كذا كما يقال زيادة كذا فالتقص المتصور في الذات الاحدية اى نقص يكون ونقص ما ذا يكون وكيف يتصور ولا افول كيف يقال فان القائل قد يقول ما لا يتصوره لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره اثباتا ولا نفيا .

فان قيل ان النقص ههنا متصور بقياس ذاته وهوان لا يعقل كذا لولا كذا المعقول اى لا يعقل - ١ - لولا - ١ - قلنا ان الكمال الذى له لبس هو بان يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود فان كان المعقول موجودا عقله وان فرض ١٠ غير موجود لزمه فرض ان لا يعقله لالانه لا يعقله اى لا يقدر على عقله بل النقص من جانب العدم المفروض فكما له وتقدرته له بذاته ويلزم عنها ماله بالقياس الى موجوداته فاكمل بايجاد مخلوقاته بل وجدت مخلوقاته عن كماله .

وليس هذا القول في المبدأ الاول فقط بل وفيها ايضا فانا لسنا نكمل بكل معقول بل انما كما لنا بقدرتنا على ان نعقله وانما نكمل بما نعقله بالفعل حيث نعقل بالفعل . معقولات ١٥ اشرف منا وذلك نوع آخر من الكمال فان العقل له بداية الكمال الذى هو قدرته على ان يعقل وله به ان يعقل وذلك امر له في ذاته عقل بالفعل أم لم يعقل وله كمال (عرضى - ١) اضا في اكتسابي ما يعقل معقولات هي اشرف منه وذلك ليس للاول اذ ليس اشرف منه في الموجودات حتى يشرف وبكل بعقله له وليس اذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذاك فان ذاك هو الاول . والذى بالذات اعنى ٢٠ كونه بحيث يعقل وتقدرته على ان يعقل فهو كماله الذاتى الذى به شرف وجل وعلاصا لا يعقل والاخر هو الثانى ، والذى بالعرض اعنى كماله بمعقولاته وشرفه بها فان كوننا بحيث نعقل ما نعقله شرف لنا وكمال بالقباس الى ما ليس له ذلك وكثير من المعقولات التى نعقلها لان شرف بها وليس الشرف الحاصل من الفعل

هو الشرف الذي بالقدرة فإن الذي بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولا يكون قبله فما شرف الله بمخلوقاته بل خلق بشره اعنى ما خلق فشرى بل شرف فخلق وكذلك ما علم فكل بل كل فعلم .

وازيد هذا شرحا يكتفى به المستزيد وينقطع به المتعنت فاقول . ان الموجودات قسبان ذوات وافعال والتفاضل فيما بينهما (١) والشرف لبعضها على بعض ان لم يكن فقد بطلت هذه المسئلة من اصلها وان كان فليس يكون في الالهة دون الذوات بل ان وجد فعل افضل في ذاته من فعل وجد جوهر اشرف في ذاته من جوهر ولان الافعال لوازم وتوابع للذوات فشرى الافعال انما يصدر عن شرف الذوات فشرى الذوات علة لشرف الافعال وشرف الافعال دليل على شرف الذوات والدليل اذا ارتفع لم يرتفع المدلول عليه في ذاته بل ربما ارتفع علم العالم المستدل بذلك الدليل عليه ويكون الامر حينئذ على ما هو عليه علم اولم يعلم وذلك مما لا يرد من يعقله ولا يعزب تعقله على متا ما به الله تعالى كما قلنا لا يكل باه عقل بل يعقل لانه كل فقد بطل القول بانه لا يعقل غيره حيث بطلت الحجة في انه او عقل لكل به . وهلا قيل لا يكل بعقل غيره بل بعقل ذاته فكان يكون صوابا من وجه اعنى حيث يقول لا يكل بعقل الغير بل يكل بعقله لذاته ، اقول ولا بعقله لذاته ايضا يكل فان ذاته لا تكل بفعلها على ما قيل بل فعلها وكما ل فعلها عن كما لها الذاق فليس هو نا قصا حتى يكل بفعله بل هو تام بذاته ولزم تمام افعاله عن تمام ذاته فبطل ان يقال انه يكل بعقل غيره او بعقل ذاته اذ قلنا لا يكل بغيره وفعله غيره سواء كان عقله لذاته اولغيره فهذه مجادلة كالية ونظر تام .

فاما القول بايجاب الغيرية بادر الك الاغيار والكثرة بكثرة المدرجات ، بغوايه المحقق انه لا يتكرر بذلك تكرر في ذاته بل في اضافاته ومناسباته وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ولا الوحدة التي اوجبت له في وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الاولى التي بها عرفناه وبحسبها اوجبت له ما اوجبتنا وسلبنا عنه ما سلبنا

- هى وحدة مدركاته ونسبه واضافاته بل انما هى وحدة حقيقته وذاته وهويته ولا تمتد ان الوحدة المقولة فى صفات واجب الوجود بذاته قبلت على طريق التنزيه بل لزم بالبرهان عن مبدئية الاول وجوب وجوده بذاته والذى لزم عن ذلك لم يلزم الا فى حقيقته وذاته لافى مدركاته واضافاته (١) فاما انه يتغير باذراك التغيرات فذلك امر اضافى لامعنى فى نفس الذات وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع برهان ونفيه ، ن طريق التنزيه والاجلال لا وجه له بل التنزيه من هذا التنزيه والاجلال من هذا الاجلال اولى ، فكيف يقول ان ادراك التغيرات يوجب تغيرا فى الذات وهو القائل فى كتاب الفاطميورياس ان الظن الواحد لا يكون موضوعا للصدق والكذب بتغيره فى نفسه بل من حيث تتغير الامور المظنونة عما هى عليه من موافقته الى مخالفته لان ذلك التغير ليس للظن فى ذاته بل للامر المظنون حيث وافق تارة ثم تغير لخالف فكيف كان ذلك لا يغير الظن والاعتقاد والعلم وهذا يغير العلم ثم يتأذى الى تغيير العالم (اولعل هذا النوع من التغير يحرم لاجل اسمه اى القول بانه تغيير والافباى برهان ودوبأى حجة دفع) فاما الذى قد قاله قبل هذا فى منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير فى المعارف والعلوم فهو غير لازم (فى التغير مطلقا بل هو غير لازم) البتة وان لزم كان لزومه فى بعض تغيرات الاجسام مثل الحرارة والبرودة وفى بعض الاوقات لافى كل حال ووقت ولا يلزم مثل ذلك فى النفوس التى تفحصها المعرفة والعلم دون الاجسام فانه يقول ان كل تغير وانفعال فانه يلزم ان يتحرك قبله ذلك المتغير حركة مكانية وهذا محال فان النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير ان تتحرك فى المكان على رايه فانه لا يعتقد فيها انها مما (٤) تكون فى مكان البتة فكيف ان تتحرك فيه وانما ذلك للاجسام فى بعض التغيرات والاحوال كالتيسخن والتبرد ولا يلزم فيهما ابدا فان الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ويبرد ولا يبط بل ولا يتحرك من مكانه وانما ذلك فيما يصعد بالبخار من الماء ويتدخن

(١) صف - مضافاته (٢) من صف (٣) من كو (٤) كو - مما لا تكون .

من الارض من الاجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الاحجار الكبار الصلبة التي تحمي حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك والماء يسخن بسخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر وإنما يتبخر منه بعض الاجزاء ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها كما قال ان جميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها فما لزم هذا في كل جسم بل في بعض الاجسام ولا في كل حال ووقت بل في بعض الاحوال والافات ولا كان ذلك على طريق (التقدم كما قال بل على طريق - ١) التبع ولولزم في التغيرات الجسمية لما لزم في التغيرات النفسانية واولزم في التغيرات النفسانية ايضا لما لزم انتقال الحكم فيه الى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والارادات فالحكم الجزئي لا يلزم كلياً ولا يتعدى من البعض الى البعض والالكانت الاشياء كلها على حال واحدة وهو نقد قدم هذا على كلامه في العلم حتى يجرى عليه الحكم في المعرفة والعلم فاعتبر بهذا فان استقصى لهذا القول البحث امكن ان يرجع إلى اصل ويصح على وجه لكنه مع ذلك لا يتصرفه القول الذي ابطالوا به معرفة الله تعالى وعلمه بالحوادث .

فاما الاصل الذي ترجع اليه باستقصاء النظر في التأويل له فهو ان يقال ان الشيء انما يسخن بعد برد ويرد بعد سخونة ويبيض بعد سواد ويسود بعد بياض لسبب يقرب منه بعد بعد يؤثر فيه ذلك اما بحركته الى السبب واما بحركة السبب اليه فان الماء يسخن مثلاً بعد ما كان بارداً بحرارة النار مثلاً التي يقرب منها اما بحركة النار اليه وبحركته هو اليها وكذلك المبيض في اسوداده يتحرك الى المسودا ويتحرك المسود الى فتتقدم الحركة المكانية بهذا البیان سائر الحركات وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة على المستقيمة المنقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين - فهكذا يصح ان يقال تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات فيصيح ذلك في الاجسام الداخلة تحت الكون والفساد بالتغيرات

المحدودة في الكيفيات المبصرة والملموسة والأشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها، فاما في النفوس والعقول وفي الله تعالى فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان .

- وإنعجب من هذا قوله بأنه يتعب حيث قال وإذا كان هذا هكذا فلا حاجة إنه يلزم الكلال والتعب من اتصال المعقولات وهو القائل في كتاب السبأ أنها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة قال لأن طبيعتها لا يتخالف إرادتها بفعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للارادة وههنا كثرة الأفعال واتصالها والخروج من القوة إلى الفعل، والقوة توتان استعداد وقدرة والاستعداد إذا كل بالخروج إلى الفعل صار قدرة ثم عن القدرة تصدر الأفعال والتي بمعنى الاستعداد تقص يقتصر إلى الكمال والأخرى كمال تصدر عنه الأفعال فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة ١٠ القادرة على حد لا ينقص ولا يزيد وليست بمعنى الاستعداد الذي يخرج إلى الكمال ولو كانت من هذا القبيل أيضا لما جاز أن يحكم عليها بالتعب والكلال بل بالذرة والكمال فإن ما بالقوة يشاق إلى كماله الذي بالفعل ومن قبيله تكون اللذة والسعادة، والكلال والتعب إنما يعرضان لنا لامن جهة اتصال أفعالنا ولامن جهة ازدها بها بل من جهة تحريك أعضائنا وإرواحنا بتقلبنا وتفكرنا حركة تخالف ١٥ مقتضى الطبيعة التي في جواهرها كما نفاه عن السبأ وليس كذلك من جهة الخلاف فإن القوى المتقاومة قد تقاوم مدة فلا يعرض لها تعب، كما لو فرضت مغناطيس علق حديد ازمانا فإنه لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ولا يبطل ذلك التعلق مالم يتجدد امر من خارج بل لأن الحركة تحل جوهر الروح مناعني من أعضائنا أتركيبها من لطيف وكثيف وللطيف عريضة للانحلال والحركة تسبب ذلك له فإذا انحلت الروح التي بها تعلق القوة المحركة ضعفت القوة المحركة فينا وبجهرت، فسمينا ذلك تعبًا وكلالًا وذلك إنما ارتفع عن السبأ لارتفاع التركيب والانحلال لأن الطبيعة لاتضاد الارادة فيها او تضادها فإن ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال والتقريب هو ما ذكرناه فإذا ارتفع عن

السما لذلك فكما بالحرى ان يرتفع عن سماء السماء وبسيط البساط الواحد فى الذات .

فاما قوله فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها ، فهو أشبه ما قاله من
البحج واقربها الى التروح والقبول قبل التأمل وانما ذلك يكون بالقياس اليها
على ضيق وسعنا وزماننا فيصح ان يقال ان اشتغالنا ببصار الافضل اولى منته
بالاخص فاما اذا كان الوسع بحيث لا يشغل فيه ادراك الاخص ولا يعوق عن
ادراك الافضل فلا ثم هذا الاخص انما هو خسيس بالقياس اليها ايضا وفى اشياء
مباينة لطباعنا مغايرة لحواسنا لا على الاطلاق وبالقياس الى كل حساس فان طعم
العذرة فى ثم الخنزير كطعم العسل فى فم الانسان واذا نظرت الى الكل لم تجد فيه
خسيسة تعر معرفته او يضر عليه او يكون لا ادراكه اولى من ادراكه لافى
الروحانيات ولا فى الحسابات لافى السبايات ولا فى الارضيات وكيف وما فى
الارض وتحت السماء ليس غير الاسطعسات الكيانية وما يتولد عنها بامتزاجها
وليس فى المخرج منها سواها الاقوى سموية وامنها ما يضر ادراكه او تعر معرفته
اللهم الا لشخص يتاينه ويضاده لا على الاطلاق ومن علا عن المضادة والمباينة
فلا يكون ذلك بالقياس اليه مكرها فانه تعالى وملائكته اجل من ان يناهم
الذى بضد او مباين فى لون او طعم او رائحة وكيف وما فى الوجود الاما صدر
عنه تعالى وعن ماعنه وهو عنه بالحقيقة قال لا يا نف منه ان يخلقه ويوجده لا يا نف
منه ان يدركه وما لم يعرفه فى ان فعله لا يعرفه فى ان علمه ولاله كيفية مناسبة من
لون او طعم او رائحة فيؤثرها وانحرى مباينة فيكرهها مثلنا فلم ننزع الآن بالقضية
المشتملة اعنى القائلة ، فان لا يبصر بعض الاشياء افضل من ان يبصرها ، ثم ان الابصار
ان كان عن عجز وضيق وسع فليس بافضل من الابصار وان كان من نوع
الالتفات والتفرز فذلك فى المباين والمؤذى وقد قلنا فيه .

واما قوله فكمال ذلك العقل اذ كان افضل الكمالات يجب ان يكون بذاته فانها
افضل الموجودات واكملها واشرف العقولات ، فقول صادق صحيح على الوجه

الذى قلناه لأعلى الوجه الذى يقصده من أن كماله بفعله الذى هو بعقل ذاته إذ قد سلم أن ذاته فى غايته الكمال والشرف والحلال فليس كمالا بفعل من الأفعال لا بعقل ذاتها ولا بعقل غيرها بل بتعقلها لذاتها فعل شريف كامل صدر عن شرف الذات وكمالها فكان كمال الفعل لكمال الذات لا كمال الذات لكمال الفعل وقد سبق هذا .

٥٥

وأما قوله . إذ يوجد هكذا دائما من دون تعرف أو حس أو رأى أو تفكر فهذا ظاهر جدا فإن الإدراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم من العاقل التام القديم الدائم تام قديم دائما لا محالة ، وقوله فانه أن كان معقول هذا العقل غيره فاما أن يكون شيئا واحدا دائما أو يكون عليه لما يعلمه واحدا بعد آخر . بخوابه انه يعقل ذاته ويعقل غيره فيعقل الذات دائما ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما ١٠ من حيث قدمها النوعى والمادى والذى من جهة العمل الفاعلية والتأثيرية فتعقلها فى تغيرها على وفق تغيرها ولا يكون ذلك التغير فيه بل فيها وهو يعقلها كلها على ما هى عليه كما نقل نحن بعضها فنعلم عينها وانها ستكون وشهادتها وانها كائنة ومعدومها بعد كونه وانها كان لا يضييق وسعه عن ذلك ولا يتغير به ولا ينتقص ولا يكمل بل هو له كما يشاء وعلى وفق قدرته وإرادته فى خلقه لا يمتنع ذلك بحجة ١٥ لا من جهة التعجيز لانه مردود بدليل الخلق تقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم ادهو خالق الكل والخلق اكبر فى القدرة من العلم واذا لم يصح التعجيز فى الخلق فهو بان لا يصح فى العلم أخرى وأولى وكيف واكثرهم يقولون ان علم الله تعالى هو قدرته وقدرته وسعت كل شيء خلقا فلا يعجب ان يسمع كل شيء علما ولا بدليل التنزيه فانه لا تعره ولا تضره معرفته بشيء من خلقه ولا ضلله فيه ولا مباین وليس به كما له بل هو بكمالها على ما قيل . هذا مع ان فى الجواب ٢٠ مساعدة ما والاflu فرضنا ان له به كمالا على ما قيل لم يكن له فى ذلك نقص لان الكل منه وغنه وكماله بما منه وعنه فهو كماله بذاته فى الحقيقة .

والقول بأنه لولا اشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال انما كان يكون له

وجه لو كانت تلك الامور ايست منه وعنه فاما هو منه فلا يضر لانه كأنه قال
لولا ه اعنى لولا ذاته لم يكن بحال كذا لان الرفع في الفرض انما يقع من جهة العلة
الاولى التى لا يرتفع المعلول الا بارتقاعها .

فاما قول المتابعين في هذه المسئلة والمشيدين لما قيل فيها والمثقفين لحججها وبراهينها
فاقصى ما وقفنا عليه منه واجمع ما تبدد في غيره هو ما قاله الشيخ الرئيس
وتلخيصه ما قيل قبل هذا فمن ذلك قوله . وليس يجوز ان يكون واجب
الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والاندازه اما متقومة بما تعقل فيكون متقوما
بالاشياء واما عارضا لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا
بحال فقوله انه اذا عقل الاشياء من الاشياء كان على احد وجهين احدهما ان
تقوم ذاته بما تعقل او يكون عارضا لها ان تعقل وانه على كلا الوجهين لا يكون
واجب الوجود من جميع جهاته .

بغوابه اما في التتقويم فالقروض فيه بحال لان العاقل لا يتقوم بما يعقله لان يعقل
هو يفعل ويفعل انما يكون بعد ان توجد بعدية بالذات فكيف يتقوم الوجود
بما هو بعد الوجود بالذات، واما كونها عارضا لها ان تعقل والزامه منه انه
لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته فكأنه من مدح الشعراء او من
كلام محسنى الانفاظ بالتخييلات في الخطب والمدائح والاهما معنى من جميع جهاته
فان كونه مبدأ اولاً بل مبدأ مطلقاً يلزم فيه ما لزم في هذا وهو انه لما ان
يتقوم بكونه مبدأ اولاً ويكون ذلك عارضا له فلا يكون واجب الوجود من
جميع جهاته اى لا يكون واجب الوجود في كونه مبدأ اولاً ولزيد وعمر و
غيرهما من الموجودات والذي الزمنا البرهان انه واجب الوجود بذاته
فاما من جميع جهاته ان كان من جهات وجوده فذلك واما في اضافاته
ومناسباته فلاذبطل بما قيل، فاما ان لا يكون مبدأ اولاً واما ان لا يكون واجب
الوجود من جميع جهاته اعنى من جهة اضافاته الى ما وجوده بعد وجوده
بالذات .

واما قوله لولا امور من خارج لم يكن هو بحال كذا فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأ اولاً لكن ذلك ليس بحال وقد رد على طريق المساعدة والمحاكاة .
واما قوله . وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره ، فقول باطل وذلك ان العلم اضافة لزمت عن ذاته بالنسبة الى مخلوقاته ومخلوقاته لزمت عن ذاته ولازم لازم الذات لازم الذات فما لزمت عن غيره كما قيل ولولوزمت لما لازم الحال .
والا فبأي حجة نلزم وهم قلم يوردوا على ذلك حجة بل اوردوه كالبين بنفسه وليس بين بل مردود باطل على ما قيل .

واما قوله فيكون لغيره فيه تأثير ، اما في وجوده وجوب وجوده فلا . واما في اضافة ونسبة فاي اصول ابطالته مابطل ولا يبطل وانما تمت المغالطة بلفظ التأثير من حيث يهوهم السامع متأثراً مستحيلاً وليس العلم استحالة على ما علمت .
واما قوله . فلا نه كما . نبين مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له وهو مبدأ الموجودات الناقصة باعيانها والكائنة الفاسدة بانواعها اولاً وتوسط ذلك لا شفاهاً فهو حق وغير مردود فانه يعقل ويدرك على كل وجه من وجوه التعقل وجهة من جهات الادراك فهو سميع بصير - وبالجملة مدرك عالم حكيم مقدر مدبر يسع كل شيء علماً غيباً وشهادة قبل ومع وبعد .

واما قوله ولا يجوز ان يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل متبها انها موجودة غير مسدومة وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ، فقد اجبت عنه في جواب كلام ارسطوطا ليس ولم يعد فتحسن اعادته . واما قوله ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة بما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ففيه الكلام وقد سلف في علم النفس ومارد عليه في قوله ان الصور الحسية والاشكال الوضعية لا تدر كها الا قوة حسانية فلبعد موضعه يليق ان يعادها هنا كي لا يبقى الكلام مبتوراً .

الفصل السادس عشر

في مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا

قد جاء هذا الاحتجاج بعبارة فيها غموض في المفهوم ودقة في النظر وليس الغموض والدقة مما يجعله حقاً لكن يجعله مما يعسر تأمله وفهمه على السامع والقارئ وما يعسر تأمله وفهمه تعسر مناقضته لأنها تكون أطول وانحصر وادق فمن يتلقاه بذهن يكل عن تفهمه ويضجر من تأمله يتصرف به الوهم الى وجوه، فمنها ان يحسن الظن بالقول ويسىء الظن بالمعارضة، ومنها ان يحسن الظن بالمعارضة ويسىء الظن بالقول، ومنها ان يحسن الظن بهما ويسىء الظن بهما حيث لا يفهم تناقضهما وحقيقتا بطلانهما لا تقسام الصدق والكذب ومن هذه حاله في ذلك وفي غيره فليس الكلام معه فيه وانما الكلام مع من يتأمل ويتصور ويعرف حقيقة المناقضة فيثبت ما يثبت ويبتل ما يبتل .

و اول المعارضة هو ان لنا قض فنقول وندعي تقيض المسئلة المصدر بها وهو ان مدرك الجزئيات فينا من البصرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية كما وضعناه في علم النفس بيانات وحجج هي ابين وأوضح واثبت قد ما من الجحجة التي احتج بها على النقيض، والحق لا يكون في قولين متناقضين معا واثبت في هذه التي هي الاظهر والاثبت صار بطلانه في النقيض الأخرى والأضعف يقينا .

وذلك اننا قلنا ان القوة الجسمانية فينا لا يكون محلها اكبر من جسم الانسان الواحد بجملته وقد قالوا انه جزء صغير من اجزائه حيث جعلوا محل القوة انجليزية جزء من جوهر الدماغ الذي في البطن المقدم من الرأس اوجزاء من الروح الدماغى وهو الذي يختص بهذا الجزء . منه ونحن فنذكر من التخيلات ونصور من الموجودات الجزئية اشياء كثيرة مخفولة في اذهاننا وله محفولة بها يكون الواحد منها (١) اضما فاكثيرة لجسمنا باسره فكيف للجزء المذكور من بعض اجزائه وهو قد طلب في احتجاجة الاخير جسما يتخيل به السواد والبياض ليثبت

كلامها في جزء منه غير الجزء الذي اثبت فيه الآخر فكيف اعرض عن المقدار ونحن انما ندرك الالوان في الاجسام مع مقاديرها حتى اذ اراها مرة اخرى على قدر يخالف عرفنا أنها زادت او نقصت فلو لم تكن ادركنا المقدار الاول لحفظناه ولو لم نحفظه لما عرفنا الزيادة والنقصان فيه هذا في شخص واحد في مثله وتخيله فكيف في اشخاص كثيرة جدا نحفظها باشكالها وصورها ومقاديرها واورضاعها لاتساعها خزانة من خزائن تسع عدة من اشخاص الناس بل ولا بلدة من اكبر البلدان فان من جملة ما نحفظه في ذلك صورة بلدة مع مقدارها الكبير واورضاع اجزائها حتى لو صغرت او كبرت عن ذلك شعرنا بموضع الزيادة والنقصان مقيسا الى ما استيقناه وحفظناه ففي هذا كفاية لمن تأمله بذهن سليم ونظر ثابت .

واما ما قاله من ان المدرك بالحواس الظاهرة فالامر فيه سهل واضح وذلك لان هذه الصورة انما تدرك مادامت المواد حاضرة ووجوده والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا عندا ليس بجسم فانه لا نسبة للجسم الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المسكا في اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه .

واجب ما في هذا القول استسهاله اذ قال ان الأمر فيه واضح سهل ولو كان هذا القول حقا على ما قيل لبطلت علائق النفوس الناطقة بالابدان فانها تنسب اليها بغير ومع وعند مقارنة وفارقة وغيبة وحضورا كما ينسب المدرك الى مدركه ثم لو كان هذا حقا لما ادركنا بعقولنا معنى شيء (١) مما ندركه بحواسنا البتة فان رايه هو ان البصر يرفع صورة البصر الى الخيال وهو جسماني فالبقل ان ادركها في الخيال فقد ادركها جسمانية ايضا وان ادركها قوة جسمانية في الخيال نقلها (٢) الى قوة اخرى فادركها العقل فيها كان القول كذلك ايضا ولو كانت

(١) كو - بعقولنا شيئا (٢) صف - نقلها .

الوسائط ما كانت اذ كان اول ما يلقاها اما ان يلقاها في قوة جسمانية فيكون
 حكمها حكم الاولى واما ان يلقاها في قوة مجردة لحكمها حكم العقل، فان قيل ان العقل
 لا يدركها في القوي الجسمانية بل يرفضها اليه وينزعها عنها او مجردا فكل تلك
 العبارات المقولة تقتضي لقاء من الرفع الى المرفوع اليه وحضورا من المرفوع
 عند الرفع وكذلك من المتزع عند المتزع وعند المجرد عند المجرد عنه فلو لانسبة لقاء
 وحضور وما شئت سمه للنفس الى البدن لما كان آلة لها والى المدركات لما ادركها
 ولولم يدركها لما عقلها كلية ولا جزئية وكيف والشيء المدرك واحد في معناه
 والكلية تعرض له بعد كونه مدركا باعتبار نسبة واطافة بالمشابهة والمماثلة الى
 كثيرين وهو هو بعينه واذا اعتبر من حيث هو لم يكن كلياً ولا جزئياً وانما
 يدرك من حيث هو موجود لا من حيث هو كلي ولا جزئي وتعرض له الكلية
 والجزئية في الذهن بعد ادراكه فمدرك الكل هو مدرك الجزئي لا محالة لان
 الكل هو الجزئي في ذاته ومعناه لا في نسبه واطافاته التي صار بها كلياً وجزئياً .
 واما قوله بان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكان في اليه نسبة في
 الحضور عنده والغيبة عنه فحال، وذلك ان الشيء الذي في المكان قد يكون فيه
 بالذات وهو المتمكن وقد يكون فيه بالعرض كالاعراض التي في المتمكن مثل
 النور والحراة في الجسم الذي في المكان فانها في المكان يكون ذلك الجسم فيه
 ولو تصورت الحرارة قائمة بذاتها بحيث تنتقل من جسم الى جسم لقد كانت
 تكون قد انتقلت من مكان الى مكان بانقلها من متمكن الى متمكن وليست
 في مكان بالذات وكذلك النور فكيف يقول وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر
 جسماً الا ان يكون المحضور جسماً او في جسم، والنفس عنده في جسم وان لم يكن
 كونها فيه كون الاعراض فيه .

واما المثال المذكور في الوضع التيا من التياسر وطلبه له حادلا هو جسم يرتسم
 فيه على وضعه في يمينته ويسرته فهلا طلب له ما يحمله مع مقداره فليس التيا من
 والتياسر في اجزائه اشد انحفاظا عند الذهن من مقداره فكيف طالب محلا يصح
 كونه

- كونه فيه من جهة الشيا من والتماس ولم يطلب من جهة المقدار، وقد تحققت من علم النفس وما قيل ههنا معاداً وغير معاد ذلك وتعرف من نفسك عند ادراك ما تدركه وتعلم معناه انك انت ادركت عينه الجزئية الوجودية الحاضرة لا غيرك وانت اعنى ذلك المدرك هو النفس التي في البدن لا البدن فان كان ادركه قوة اخرى على ما هو عليه فهي غيرك اعنى غير هذا الشئ المدرك الذي سميت به انا الذي لا تدركه على هذه الجهة وانت تتحقق انك انت واحد بعينك ادركت جميع ذلك اعنى ابصرت وسمعت وتخيلت وتصورت وتفكرت وتذكرت وعلمت وعقلت كل ذلك على ما قيل في علم النفس فما تعلوا بهذا الوضوح كيف تشك فيه، فانا لو قلنا ارتسام الصور الخيالية المحفوظة في جسم من جهة الوضع والمقدار لم يلزم منا ان تكون اقوة المدركة لها في ذلك الجسم قواها بالجسم ووجودها فيه كوجود العرض ١٠ او كوجود الصورة المدركة فان هذا نفس المسئلة المتنازع فيها فانا نقول ان الله تعالى يحيط بكل شئ علماً وليس بجسم ولا قوامه في جسم فلو كان هذا بينا بنفسه لقد كان قولنا سرودوداً بنفسه واستغنى عن الاحتجاجين اني على ذلك وهذا - واذا ليس بينا بنفسه فكيف يجعل مقدمة البرهان وكلية البيان ولو كان كل ما يلاقى الاجسام اما جسم واما عرض في جسم قوامه به وكان هذا بينا بنفسه ١٥ لما احتاج الى ان يبرهن على ان الحرارة والبرودة والسواد والبياض ونحوها اعراض بل يجب ان يتحقق أنه اذا فرض ان هذه الصور ترسم بما يدركها من في جسم ان ذلك الجسم ليس هو جسمنا فكيف جزء منه لضيقه عن ذلك على ما علمت .
- ٢٠ واما قوله اننا نتخيل الصور الخيالية اصغر واكبر ولا محالة انها ترسم وهي اكبر وترسم وهي اصغر في شئ ولا محالة ان ذلك الشئ يختلف فلا يكون للصغيرة مثله للكبيرة والتفاوت في الصغر والكبر انما يكون للجسم، اترأه كيف ذكره ونسى الجسم وكيف اثبت في أشخاص أناس وجعاه في جزء من جزء في الدماغ وكيف لما خطر العظم والصغير بباله وطلب للصغيرة مقدارا من الموضوع يساويها

والكبرة كذلك لم يفكر في الخزانة التي جعلها لذلك وانها تضيق عن اصبعين فكيف عن شخصي انسانين .

واقصى ما ثبت بهذا البيان ان المحل الذي ترسم فيه الصور الخيالية والمحفظة عن الاشخاص الغائبة جسم فلا يلزم بذلك ان المدرك الذي يدركها فيه جسم فكيف وما لزم ان المبصر منا الذي يبصر ما في السموات والارض جسم بل قد بان انه غير جسم . فهذا محصول الاحتجاج ومناقضته باختصار وبيان ولم يصح منه ان مدرك الجزئيات جسم ولا جسماني لا محالة حتى ينفي ذلك عن الله تعالى وملائكته .

الفصل السابع عشر

في كيفية علم الله تعالى ومعرفة بالاشياء

قد قيل ان المدركات صنفان وجودية تشاهد في الاعميان وذهنية نلاحظ بالاذهان وان الوجودية كالمبصرات اذا ادركناها بحواسنا لا يكون ادراكنا لها بانفعال صورها الى الآلات حسنا كما يعتقد من يقول بانطباع صورة المبصر في العين اوفى الروح الذي عند ملتقى العصبين: واتضح وضوحا شافيا ان المدرك منا يدركها حيث هي البعيد على بعده والقريب على قربه وبحسب وضعه يميناً وشمالاً وفوق واسفل فهكذا يكون ادراكنا للموجودات المحسوسة التي هدينا الى ادراكها بالآلات التي خلقت لنا ونعتقد مثل ذلك في الموجودات الروحانية التي لا ندركها بالآتنا الحسية ونعلمها ونعرفها معرفة لا لية وان نفوسنا لو وصلت اليها كما تصل الى المرئي بالعين حتى شافيت ذواتها وذواتها ادركتها كذلك ايضا فلما منع يمنعنا ولا حجة ندفعنا عن ان نقول بان الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك ايضا من حيث لا يحتجب عنه منها شيء بشيء ولا يضيق وسعه عن ادراك كل شيء كما لم تضيق قدرته عن ايجادها باسرها وادراكها ادراك نفوسنا مبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به اصحاب الحلول ولا التشكل بشكل في جسد كما قاله المجسمون ولكن على الوجه

الوجه الذي تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيد وقريب وصغير وكبير
خصوصاً من المبصرات فإنه فيها إين وقد أوضح أن حكم غيرها من المحسوسات
حكمها أيضاً .

- فأما المدركات الذهنية فقد قيل فيها أنها صور كمثل تتصور للأذهان وعندنا من
موجودات الأعيان بحيث تنتسب إليها بالهوية في حضور المدركات الوجودية .
المنسوبة إليها عند المدرك وغيبتها عنه حتى إذا ادرك المدرك عيناً من الأعيان
الموجودة وتثل لها عنده صورة من ذلك الإدراك تبقى بعد غيبة المدرك عند الذهن
ثم تكون في بعض الاوقات خاطرة بالبال حاضرة عند الذهن ملحوظة منه كما تحظر
بالنا صورة زيد مع غيبته في بعض الاوقات وأكثرها غير خاطرة بالبال . ومتى
رام الإنسان برويته أحضارها وإخطارها بباله أحضرها وربما حضرت سنوحا
من غير طلب بحركة النفس على ذاتها بتردها في مخزواتها ومحفوظاتها من المعارف
والعلوم حتى متى عادت العين الوجودية حضرت عند المدرك الذي سبق حصوله
صورها عنده من الإدراك الأول عرف أن هذا ذاك، وبذلك يعرف الناس
ما يعرفونه ومن يعرفونه من الصديق والعدو والنسيب والقريب والابن والمؤذى
والقريب والمنازل ونحوها مما يصير معروفاً للمعرفة تحصل من الإدراك وبالإدراك
اعنى من إدراك سابق وبإدراك ثان عائد يقول به القائل اعرف هذا أنه فلان
الذي قال كذا وفعل كذا في يوم كذا بقرينة كذا مما وعاه ذهنه حيث لا يحفظ
عنده مع ما ادركه معه في زمان ومكان، فقد قيل في علم النفس أن تلك الصور
مع الاعتراف بأنها محفوظة عند النفس لا يمكن أن تكون منتقشة متصورة بالأشكال
والمقادير المعروفة المذكورة المحفوظة للمحفوظة في آلة هي جزء من البدن كما قيل
ولافي البدن بأسره ولا فيه وفيما يلو ذبه من الهواء المحيط وغيره مما يحاور الإنسان
مما يسكنه ويتردد فيه وبلغ الكلام في ذلك هناك غايته من الافهام والبيان .
ونقول أيضاً إن هذه الصور المحفوظة للمحفوظة عند النفس الانسانية تدصح أنها
ليست بحوية في البدن الانساني أو ما يقاربه من الاجسام وانما هي عند النفس التي

ليست بجسم ولا قوامها بجسم ويشكل من امرها اختلاف الحال في كونها محفوظة غير ملحوظة وملحوظة غير محفوظة وملحوظة محفوظة فان كان الذي يلحظها هو الذي يحفظها وذلك هو النفس المدركة لها فكان ينبغي ان لا تزال ملحوظة مادامت محفوظة وان كان الذي يحفظها غير الذي يلحظها فاذلك الغير . وقد بطل ان يكون جسما فهو نفس اخرى وقوة غير جسمية فاعلاقتها بالنفس وهل هي معها في علاقة البدن تفارقها حيث تفارقه او تبقى عليها (١) بعدم مفارقتها وهل تلك الحافظة مع حفظها تلحظ ما تحفظه وتذكره ادراك معرفة وعلم ام لا .

فنقول انا نرى الاشياء المحفوظة لا يزاحم بعضها بعضا في الحفظ ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض والمحفوظة يزاحم بعضها بعضا حتى لا تقدر النفس ان تلحظ منها الكثير معا لكن بعد وقبل . ثم انا نجد معها ذلك تنذكر كما تحفظ القبل قبل والبعد بعد او يعسر العكس والتهقيرى والتخليط ولو قصد بالارادة فكيف ان يسبح للذهن من تلقاء نفسه وانما السامع من الملحوظ منها هو على صورة المحفوظ كما تأدى فان كانت تلك القوة تحفظ وتلحظ معا عسر عليها حفظ الكثير وان كانت تلحظ وقتا دون وقت مثل هذه النفس فتحتاج الى خازنة (٢) ايضا ويتسلسل كذلك وان كانت تحفظ ولا تلحظ فهي هيولى منفعة قابلة لا صورة فاعلة والهيولى القابل الحامل للصور التى تنفعل ولا تفعل جسم عالى ما بان خصوصا ومحفوظاته ذوات مقادير واشكال فاين هذا الجسم وقد عاد الكلام فيه الى ما قبل في البدن واجزائه لكن النظر يثبت ان الذى يحفظ هو الذى يلحظ اعنى به النفس الانسانية لا غير .

والدليل على ذلك انا نشعر بذواتنا ونعلم ان النفس تعرف ذاتها وتخطريال نفسها في وقت ومع اشياء مما تعرفها ولا تخطر في وقت آخر مع اشياء اخرى لحكمها في ذلك حكم المحفوظات الاخرى في كونها تخطر بالبال ولا تخطر ولا يجوز ان يقال انها لما خطرت ذاتها ببالها حضرت ذاتها عند ذاتها ومالم تخطر كانت غير حاضرة عند ذاتها بل محزونة في خزائنها عند امينها وخازنها

فكما لا يجوز ان يقال ذلك في ذاتها فكذلك لا يقال في محفوظاتها ويطرد
 انقياس عليه في ذهولها وغفلتها وتأملها ويقظتها وجهلها ومعرفتها اكنها لها
 حالة في تصرفها تشبه حركة المتحرك من الاجسام على ذاته بذاته ومن ذاته
 يتردد بها تأملها وادراكها لمخزونات عليها ومعرفتها بروية وقصد وإرادة
 لغرض مقصود ومعلوم مطلوب كما يكون في التأمل الفكري والنظر الارادى
 ويكون بنير روية بل بالنطبع وفعلها الاصل لها بذاتها وموجبات افعالها المختلفة
 في اوقاتها وحالاتها برويتها المترددة بحسب ادراكاتها ومدركاتها مما يخطر ببالها
 من محفوظاتها ويطرأ عليها من ملحوظاتها التي تدركها من مدركات الاعيان
 والاذهان معا فتلاحظ في كل وقت شيئا بعد شيء وشيئا قبل شيء لان الملحوظ
 يشغلها عن غيره والمحفوظ لا يشغلها فانها تلاحظ بأكملها ولكنها لا تلاحظه ولا تتجزى
 على الملحوظات فانها في ذلك هوية واحدة وليس كذلك حالها في الحفظ لما
 تحفظه وان كان وسعها فيه يتناهى الى حديضيقي عما يزيد عليه .

وعلى ان الجماعة من القدماء اتفقوا على حافظ غير ملاحظ يسمونه القوة الحافظة
 ويرونها جسمية وبيننا نحن انها لا يمكن ان تكون جسمية ولا يكون موضوعها
 الحامل لها جزء بدن الانسان ولا كله .

فان قال فائق انها قوة غير جسمية وهى مع النفس ولها ، كان قوله جائزا غير
 واجب لكون ما يقوله من ان الحافظ هو المدرك الملاحظ جائزا ايضا لا يمتنع
 بما قيل ، فان دقق النظر وقال ان الذى احتججتم به من ادراكها لذاتها حالها فيه
 كما لها في غيره من مدركاتها وهو حصول صورة من المدرك مخزونة في خزانة
 الحفظ فتستعاد الى الذكر بمثل غيرها .

فلنا في جوابه ان ذلك يكون بغيبة المدرك عن المدرك في وقت ما فاما مع كون
 المدرك هو الذات للذات فلا يغيب المدرك عن المدرك ولا يكون ادراكه
 بانتقاش صورته .

فان قيل اننا ندرک انفسنا ادراك المشاهدة كما ندرک ببصرتنا بل ادراك الاستدلال

من الافعال فلا يعرف الانسان نفسه الا كما يعرف نفس غيره من فعلها . قيل له ان الامر ليس كذلك بل الانسان يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وادراك وتأمل يصدر عن ذاته اذا تأمل حاله وفعله واولا ذلك لما كان يشعر من لذته باكثر من انها لذة فاما انها لذته فهو شعور منه باللذة والمتلذذ وكذلك الألم والمتألم . وهذا منتهى النظر وقد صح منه شعور النفس بذاتها وغفلتها عنها واشتغالها بغيرها عن ذاتها وخطورها ببال نفسها في وقت دون وقت لاشتغالها بخواطرها عن ذاتها فكذلك قد تشتغل عما في ذاتها وعند ذاتها وكما تفارق ذاتها ذاتها عند اشتغالها عنها كذلك لا تفارق (١) محفوظاتها عند اشتغالها عنها فادعت الضرورة الى خازن حافظ هو غيرها كما لم تدع الى إدراك ملاحظ هو غيرها بل امتنع ان يكون غيرها فالدرجات الذهنية صورها صلة عند النفس هي مثل محاكية للدرجات الوجودية محفوظة عند النفس مع نسبتها الى ماهي صورته بها يعرف العارف اعني تلك النسب ان هذا هو هذا وليست من انواع ماهي صورته ولا من جواهرها لما قيل من ان نارها لا تحرق وتلجها لا يبرد والضد منها لا يمنع الضد بل هي اعراض حصلت عن اعراض وجواهر فصور الجواهر والاعراض الوجودية اعراض حاصلة عند النفس الانسانية يتميز منها ما هو صورة عرض عما هو صورة جوهر مميزة هي غير ميزة الجوهر عن العرض في الوجود وهي ميزة الجوهر عن العرض في الذهن حصلت في الوجود كما حصل في المعرفة احراق النار وتبريد الثلج وليس منهما ما يحرق ولا يبرد في الذهن . تمثل عليها بالكتابة في الكاغد اذا كتبت جوهرها وعرضا كان كله عرضا منقوشا في الكاغد وكذلك اذا كتبت نار او ثلجا فالتقارير يقرأ ويفرق فيما يقرأ بين الطبايع المتداول عليها بما قرأ وان لم يكن الفرق فيما قرأ فهكذا تصور هذا . واعرف منه قول فلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عائلة عالما بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله في عالم العقل وعالم الربوبية يعنى ان في عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة الى الموجودات

والمعلومات الأخرى التي في عالم (العقل - ١) - وعالم النفس - ١) كالمعلومات التي في عالم - ٢) النفس بالقياس إلى الموجودات لكنك قد علمت أن من الصور الذهنية ما يكون سبباً للوجود كصورة الخلخال في نفس الصائغ ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر في ذهن العارف بها والصور العلمية في عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان فلذلك قال فلاطون بالمثل والقوايل وكيف لا وهي المثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب فهكذا يجب أن تتصور في معرفة الله تعالى وعلمه .

الفصل الثامن عشر

- ١٠ فيما يعارض به هذا القول من أقاويل القدماء والجواب عنه
- يقولون أن المبدأ الأول الواجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون محلاً للصور العلمية حتى تكون حالة في ذاته ولذا تهجره أو بعض حتى يقال إنها تحل فيه وهو إذا عرف الأشياء وعلمها لزم القول بانتقاسه وتصوره بها حتى يصير لها محلاً وهيولى والحزنيات المتغيرة المتبدلة منها تتغير وتتبدل فيتبدل علمه بها من ليس إلى آيس ومن آيس إلى ليس فيصير بذلك متغير العلم بتبدل صور المعلومات عليه واستحالاتها فيه والمستحيل من الأشياء هو الذي تتبدل عليه الصور والأعراض فكيف يكون الواجب الوجود بذاته متغيراً لا يكونه اليوم عالم كذا وفي غد عالم ضده بضد علمه المبطل لعلمه الأول فكيف يكون محلاً للاضداد حيث يعلمها ويتصورها . فقالوا بتزويده واجلاله عن ذلك وأنه يتعالى عنه علواً كبيراً .
- ١٥ ونحن نقول أولاً في الاجلال والتزويده الذي يكون باختيار المزمع العظيم يصلح أن يكون بامرره وفعله حيث يأمر أن يكون كذا فيكون لا بعلمه ومعرفة التابعين للوجود الذين متى خالفوها الوجود كان محلاً باطلاً كما علمته من حال المعلومات التي ليس وجود الوجود منها يعلم ذلك العالم بها بل علم العالم بها من الوجود (٣)

والموجود اذا وافقه كان صادقا وان لم يوافقه كان باطلا فليس يكون باختیار العالم وانما يكون بموافقة الوجود فان كان الله تعالى ليس كما قالوا في كونه لا يعرف ولا يعلم بل هو عارف عالم بالموجودات كما تريد منهم التنزيه والاجلال ولا التعلل عما هو عليه وانما يتعالى عن مقابله ما هو عليه وما يخالف الوجود في صفاته وليس عقول الحاكين منهم حكما عليه حتى يكون كما يرضون ويستوفون بل ينبغي لهم ان يرضوا له بما رضى به لنفسه ويحكموا (١) امره واختياره على حكمهم واختيارهم والوجود على معرفتهم فكيف والذي يازمهم فيما ترهوه منه اشنع كثير اعند عقولهم لو فكر وافيا ترهوه منه واجلوه عنه فالتنزيه من تنزيههم والاجلال من اجلالهم اولى من تنزيههم واجلالهم لما يلزم من مقالتهم (٢) من الجهل الذي هو عدم المعرفة ولا شيء اولى بالتنزيه والاجلال منه ولا جهل اعظم من جهل من نسب الجهل الى معطى كل حكمة لكل حكيم وكل علم لكل عالم فاذا اعترفوا بان المبدأ الاول لكل وجود وموجود وكل ما في الوجود عنه ومنه ما خافوا هذا بشئ ولا في شيء باكثر من انهم قالوا انه عما عنه وما هو عما عنه فهو عنه بالمبدأية الخنقية ونسبته اليه اولى فالعلم والمعرفة على قولهم مبدأ اول لا محالة ولا يكون غيره لان المبادئ الاوائل عندهم ليست كثيرة بل قد سلموا واعترفوا وقالوا بان المبدأ الاول لسائر الموجودات واحد هو واجب الوجود بذاته فعنه صدر العلم والمعرفة ايضا لانه ليس غيره فكيف يكون مبدأ صدور علوم العالمين ومعارف العارفين عن لا معرفة له ولا علم عنده والعلم والمعرفة مما لا يقول احد منهم بوجوب وجودهما بذاتهما وكل ما ليس واجب الوجود بذاته فوجوب وجوده عن واجب الوجود بذاته وموجد العلم معلم وخالق المعرفة معرف فكيف يعرف من لا يعرف ويعلم من لا يعلم هذا اصل لازم من جليل النظر لا وجه لرده بحجة برهانية ولا جدلية .

اما البرهانية فلان وجوب وجوده بذاته دون غيره من سائر مخلوقاته حتى يقينى مكتسب بعلم برهاني . واما الجدلية فلانه مما يسلمونه ويعترفون به وواقفون

عليه ولا يعرفون ربهم الا به اعنى بأنه وحده واجب الوجود بذاته، ومن فاطر
 المناظر بما يسلمه ويسلم ازوم ما يلزم عنه فقد اغمى في الجدل على سائر المذاهب
 وصناعة النظر تأمر المتأمل بأنه اذا حقق اصلا وتيقن معلوما حصله بنظره
 وحازه الى سوابق علمه وتأمل نسبتته الى ما هو مجهول حتى يكتسبه ويحصله
 بذلك المعلوم السابق فان قدر على كسبه فذاك والا ثبت في علمه على معلومه
 وترك المجهول في مهلة الطلب فاما انت تقض العلوم بالمجهول ورد الحاصل
 بالمطلوب فانه لا يثبت له علم ولا يصحح له يقين في معلوم ابد او يكون كن
 يتقضى الاساس لبناء الجدار فلا يبقى الاساس والجدار فعلى هذا كان ينبغي ان
 ية ووا انه المبدأ الاول لكل علم ومعرفة كما هو مبدأ كل معلوم ومبدأ العلم
 عالم والا فلعلم مبدأ اول غيره ولا مبدأ اول سواء هذا محال. فان اشتبه عليهم
 بعد ذلك كيفية المعرفة والعلم وخالف عليهم اصلا من اصول اسسوها فلا ضرر
 فانه تداشبه عليهم ذلك في انفسهم فكيف لا يشتبه عليهم في المبدأ الاول.

وقالوا ان صورة البلدة بشكلها ومقدارها ترتسم في البطن المقدم من بطون
 الدماغ مخفوظة الشكل والمقدار حتى ينطبق الشكل بمقداره العظيم على الجزء
 الذى هو ألوف اضعاف له وان صورة القمر تبصر بان تنادى الى العين فتنتش
 فيها وما كبرت العين ولا صغر القمر وما تنبهوا على طول الدهور وترداد الانظار
 لان يقولوا اذا كانت الصورة تأتى الى البصر وتدرج بارتسامها فيه فأتى فرق
 يبقى بعد الارتسام بين البعيد الابعد والقريب الاقرب واليمين والشمال واختلف
 والقدام فاذا كان هذا عليهم بعلمهم وهذه معرفتهم بمعرفتهم فهلا توقفوا عن
 الحكم بالجهل المطلق على مبدأ كل علم ومعلوم وقالوا ما نعلم كيف يكون ولا على
 اى وجه يكون فاكان يضرهم ما جهلوه فيما علموه وكان العلم بالمجهول المطلوب
 لهم في مهلة الطلب اول من يأتى بعدهم فيتبع بنظره نظرهم.

فاما قولهم بأنه يكون هيولى وهو وضو على المعلومات فيحتاج الى اعادة الكلام
 فى الهيولى والموضوع بحسب اصطلاح القوم فى لغتهم وما يدل عليه ما انتقل

اليهم عن اسلف في العبارة القديمة فقد عرفت ان الهوى ليست من الانفاذ
العربية فمعرف المتكلمون بالعربية معناها الذي وضعت له اولاً او معنى اللفظة التي
اشتقت واستعيرت ، منها لكن معناها فيما قالوا يقارب معنى المحل والموضوع
والسادة وقد عرفت المحل انه شبيه في العبارة بالمكان الذي يتمكن فيه المتمكن
ويحل فيه الحال في ظاهر العرف . واما فيما اصطلاحوا عليه فقالوا ان الجسم محل
البياض والحرارة وليس مكاناً لها فان المكان هو الذي يتصور فيه انتقال المتمكن
عنه الى غيره واختلاؤه لغيره . وليس كذلك البياض والحرارة على رأيهم في
الموضوع بل زوالها نسادها والمتمكن ينتقل من مكان الى مكان من غير فساد
فكل مكان محل وليس كل محل مكاناً والموضوع هو ما يستأنف لذلك ويتخذ
له كالاغذ للكتاب والمادة ما ترد من ذلك على المستعمل اولاً ولا كالاغذاء
لبدن الحيوان والنبات والماء لانها روي البحار والاتفاق في ذلك على ان الهوى
والمحل والموضوع والمادة تسمى بهذه الاسماء من حيث تنفعل بقبول الصور
في التشكل والتلون والتسخن والتبرد والاتصال والافصال من غير ان
تفعل شيئاً فان فعل الموضوع فعلاً فهو مركب من مادة وصورة يفعل بصورته
وينفعل بما دته والهوى البسيطة تنفعل ولا تفعل البتة فهي موجودة بعلتها
الموجبة لوجودها وبها وفيها يصح وجود الصورة (كما يوجد الكاغذ بفعل
الكاغذي وبالكاغذ وفيه توجد الكتابة عن الكاتب - ١) فهي غنية عن الصورة
في وجودها لا في كونها شيئاً من الاشياء المتنوعة الموصوفة بالصورة مثل ان
بدن الانسان هو بنفسه الحالة فيه انسان لا بجسميته التي هو بها هوى فهو جزء
من طبيعة الانسان من حيث هو انسان وهو انسان بصورة واما بجسميته
فلامدخل لصورة الانسانية فيه من حيث هو جسم فانها تفارقه بالموت فلا يكون
انساناً ويكون جسماً والذي يصلح ان ينفي عن واجب الوجود بذاته من هذه
الاحوال هو الالفعل كالتجزى بالتفرق والتشكل الذي هو انفعال محض في
الهوى وكذلك كونه لا يفعل فان الهوى من حيث هي هوى لا تفعل وكذلك

كونه يفعل وينفعل فانه يكون بذلك مركبا من صورة فاعلة وهيولى منفعة
فقد انتهى عنه ذلك وصح ان لكل مركب مركبا فاما ان تحدث عنه اشياء من
صفات تشبه الاخلاق والافعال الموجبة لافعال اخرى كالارادة والاباء والرحمة
والجود فلا، فان هذه آثار صورية قائمة بما تصدر عنه لاعلى انه يفعل بها بل يفعلها
وفعل بها، فان النفس الانسانية تشاق فتطلب وتغضب فتنتقم فتجب عندها بحسب
معرفتها وادراكها احوال هي افعال توجب افعالا فارادة الله تعالى من هذا
القبيل ولا يمارون فيها اعنى انه خلق الخلق بارادة ومعرفة سابقة بما خلق، بن
اول خلقه اذا لم يوافقوا على الباقى فلاشك ان الارادة لما خلق ولوجود من اول
موجود صدر عنه سبقت الموجود عنه سبقا وتقدم ما بذات فانه الارادة
والعرفة الواحدة ان لم يسلموها ايضا وانكروها فيما ينكرون عدنا الى ما يقولون
به من معرفته لذاته بذاته فهي مسلبة غير مردودة عندهم .

فنقول معرفة ذاته بذاته لا تحلوان تكون غير ذاته، او هي ذاته قال فربى منهم
ان معرفة لذاته بذاته هي ذاته من غير تكثر فالعقل والها قل والمعقول واحد
فيه وهذا عقل وعقل ومعقول لا يعقل فان الاول ذات فاعلة والثاني يفعل
صادر عنها ونفرض ان الثالث هو تلك الذات الاولى حتى يكون المدرك هو
المدرك اعنى مدرك ذاته فكيف يكون الادراك الذى هو الفعل هو المدرك
وهو المدرك وما الفرق بين ادراكه ولا ادراكه، فكيف يصدق انجاب الادراك
ويكذب سلبه فما الموجب وما المسلوب وما الصادق وما الكاذب وكيف
يقول القائل ما لا يتصوره اللهم الاعلى وجه المجادلة ودفع الخضم بما لا يفهمه القائل
ولا السامع معا حتى يفهمه بما لا يفهمه خصوصا اذا جاء بغريبة يحملها على مذهب
السلب والعدول عن تشبيه الخلق بغيره، وهم يقولون بان من الاشياء ما لا يعقل
البتة ولا يعرف ولا يدرك ادراك المعرفة والتصور كالطبيعة والهيولى ونحوهما
فاذا كان الاول تعالى يدرك ذاته بذاته من غير ادراك هو فعل صادر عن ذاته
وهو من صفاته فما انخرق بهنوديين ما لا يدرك ذاته فان الادراك قد سلب

عنه ولم يبق الا ذات بمجرد ها وذات ما لا يدرك ذاته كذلك ايضا فما الفرق بينهما اذ ارفع الادراك أبكونه قدسمى بثلاثة اسماء أو قيل عليه ثلاث كلمات لا يعاود معناها معنى الواحدة منها فلا تكون الا لفاظا مترادفة لا يدل احدها على غير ما دل عليه الآخر ولا يمنع مانع من ان يقال كذلك للهوى والطبيعة بل كل من يتصور ما يقول يعلم ان الفعل غير الفاعل والادراك غير المدرك والعلم غير العالم والافسلب العلم صادق على من هو عليه بالمعنى حيث لم يتكرر فيه سوى اللفظ فقط فمعرفة الاول تعالى بذاته غير ذاته وكذلك معرفته بمعرفته بذاته وتكرار ذلك على ما قلنا في علم النفس فكيف بمعرفته بمخلوقاته وليكن على ما يسلمون بأول مخلوق منها بما يقررون بصدوره عنه بذاته بارادته التي في ضمنها معرفته به واختياره لصدوره عنه كل ذلك معرفة وعلم له صورة حاصلة عند العالم فكيف تلك الصورة واين محلها .

والحق في ذلك هو ان العلم في العالم ليس كالصورة المصورة بالتشكيل والتفريق وبالتفصيل والتوصيل في الموضوعات الهيولانية وكما قلنا ان نار العلم لا تحرق ونتاج المعرفة لا يجمد كذلك فاصله لا يفصل واصله لا يصل ومفرقه لا يفرق وجامعه لا يجمع ما هو فيه وله، وفولنا في تناول اشياء عدة على ما سبق القول به كل منها يخالف الآخر وهو كون الشيء في الزمان وكونه في المكان وكونه في العرض الاضا في غير الاضا في وكون العرض فيه كالصدقة والمودة والنعمة والشقاوة والحرارة والبرودة والسواد والبياض والنفس في البدن والضوء في البيت ونحوها فلفظة في تتناول من هذه الوجوه معان عدة كل واحد منها غير الآخر فهي في هذه ايضا تتناول معنى غير تلك المعاني كلها بدليل ما قلناه من اجتماع الاضداد معاني النفس العارفة بها فكما لا تتصور النفس بكنه ما هيته واعين ذاتها ولا تعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لا نعرف ما فيها من المعارف والعلوم الا بالمعرفة الاستدلالية ايضا ولا نعرف كونه فيها الا بالنسبة اليها كما لا نعرفها فمدلول هذا التي غير مدلوله في جميع ما قلنا مما نتصوره ونعرفه كما ان هذا

هذا الذي فيه والذي هو فيه غير ما نعرفه بما نتصوره ونطلع على ذاته اطلاق الادراك بالنيل والمشاهدة بل بالاستدلال فاذا كانت هذه الحال في نفوسنا التي هي ذواتنا قولنا في المبدأ الاول الذي بعد معرفتنا عن معرفته مثل بعد وجودنا عن وجوده وفي قدرتنا عن قدرته وفي ادراكنا عن ادراكه قلنا لم تصور ذلك كذلك في نفوسنا مما نفيناها عنها فكيف ننفيه عن المبدئ العبد لكوننا لا نتصور كيفيته ونقصه به التنزيه عن مشابهة الهيولى ، فالحق انه منزوع عن هذه المشابهة لكن لا يسلب الفى واجابه بل بالفرق بين القيين . واجعل البعدى الفرق كالبعد بين المفرق بينهما وقس عليه بما فرقت في قول في من حال تهتك وحال غيرها مما تقول عنه في ولا تسلب المعنى اصلا ، وعبر بما شئت فقد عبر الانبياء عن ذلك فقالوا تارة عنده وتارة له وتارة يعرف وتارة يعلم وتارة يرى وتارة .
يسمع .

والحق ان الفرق بين المعنيين في مداول اللفظ بالافل والاكثر والاخص والاشرف والبسيط والمركب والاقص والاكمل فهكذا يكون الفرق لا بالسلب الكلي ، فهذا يقال لمن قال انه لا يعقل الا ذاته وموجودا واحدا هو اول موجوداته .

واما الذين يقولون بأنه يدرك الكليات من الموجودات والازليات من المحاولات فلا يلزمهم منه الا ما قيل في التغير والتبدل وقد قلنا في ذلك ما كفى فاذا لم يمنع من جهة المحل والهيولى والتشنيع بهما في ظاهرها النظر لم يمنع من جهة التغير فكما ان المعلومات ليست عنده كالنقوش في الاجسام المفرقة اجساما الفاصلة بالواصلات بتشكيل كذلك لا يكون التغير عنده بها كالتغير بهذه ايضا وكيف وسلم المعرفة للانسان بربه هي معرفته بنفسه فانها الباب الاول من باب العلم بعالم الربوبية ، وقد عرفت الحال في ذلك في النفس . وكيف لا يكون لها بهذا هذا التغير والافعال الذي يكون للوضوعات بالصور والاشكال فكيف يكون للمبدأ الاول ،

الفصل التاسع عشر

في اثبات الصفات الذاتية لله تعالى

الموجودات تنقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اصناف الى ذوات حاصلة
في الوجود وجودها حاصل لذواتها حصولا اوليا وذواتها كذلك ايضا في
الوجود، والى افعال تصدر عن تلك الذوات وتوجد في (١) المفعولات
والمفعولات فوجودها لا يحصل لها في ذواتها بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل
في المفعول وبه لها وجود، والى صفات هي حالات في الذوات الموجودة
وجودها فيها وبها ومعها ولها لا لها في ذواتها. مثال الاول الانسان فانه ذات
موجودة وجودها حاصل لها حصولا اوليا وهو كذلك في الوجود. ومثال
اثاني الحركة فانها فعل يصدر عن محرك كالانسان مثلا في متحرك كالقلم مثلا
فوجودها يصدر عن الانسان المحرك في القلم المتحرك ولا يحصل الوجود لذاتها
في ذاتها بل في ضمن وجود غيرها فوجودها في وجود غير لا في ذاتها وذلك
الغير هو الفاعل كالانسان المحرك وفي القابل المنفعل المتحرك كالقلم ولولاها
لما تصور نسبة الوجود اليها. ومثال الثالث خلق من اخلاق الانسان كالحياء
مثلا فانه حالة موجودة في نفس الانسان وجودها فيها وبها ومعها ولها لا تصور
لها بذاتها وفي ذاتها وجود فانه لو قيل ان الحياء ذات موجودة قائمة في وجودها
بنفسها بادرت الازهان قبل النظر والتأمل الى ردها لذوات فعالة والافعال
صادرة عنها والحالات صفات تصدر الافعال عن الذوات بها وبحسبها كما تسخن
النار بحرارتها ويبرد الثلج ببرودته ويحبب الانسان: اعني بحبائه الى فعل
من افعاله ويعطي بكرمه ويقتل بقسوته ويطلب بشوته وشهوته ويهرب
بكراهيته ومخافته فلا يتصور الكرم موجودا الا في كريم ولا القسوة الا في
قاس. وقد سبق الكلام في ان الذوات لا تكون بأسرها واجبة الوجود بذاتها
بل وجود كل موجود من ذات وصفة وفعل عن واحد واجب الوجود بذاته
ثم يكون الحاصل في الوجود اول الذوات ثم الصفات التي في الذوات ولها

ثم الافعال الصادرة عن الذوات بالصفات والحالات ومن الصفات والحالات ما يكون للاشياء بذواتها من ذواتها تصدر عنها فيها وتوجد لها منها اعنى للشيء من ذاته ومنها ما يكون لها عن غلة معطية وسبب وجوب .

اما التي للذات بذاتها فكالحراة للنار والبرودة للثلج لست اقول للجسم انذى صار ذرا او الذى صار للجايل للنار والثلج وقد عرفت الفرق بينهما ومثل مساواة الزوايا الثلث من كل مثلث لقائمتين فانه للثلث بذاته ومن حيث له ثلاث زوايا فتشتمل عليها حدوده .

واما التي للذوات من غيرها فكحرارة الماء عن النار المجاورة لها وبرودة الهواء من برد الثلج المجاوره، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها ونور القمر من الشمس فالذى للشيء من الصفات بذاته ومن ذاته يقال له طبيعة وخاصة ليس لحصوله لذاته وقى ذاته سبب سوى ذاته لاصفة اخرى من صفات ذاته ولا سبب آخر خارج عن ذاته والانعال تصدر عن الذوات بحسب الطبائع والخواص التي هي الحالات والصفات الاوائل الذاتية للذوات .

فان قال قائل ان الذوات الموجودة بغيرها صفاتها وحالاتها موجودة فيها عن غيرها ايضا اما ذلك الغير الموجود حتى يكون موجود الذات موجود الصفات التي لها بالذات واما ان يكون غيره مثل الكاغد الذى يصنعه الكاغدى ويكتب فيه الكتاب فيكون إيجاد الكاغد عن موجود وايجاد الكتابة فيه عن موجود آخر .

قيل له هذا يكون في الصفات والحالات المكتسبة عن علل موجبة غير الذوات التي صدرت عنها وفيها ، وليس كلامنا فيه وانما الكلام فيا للذات بالذات ولا بد منه فانه او كانت كل صفة في شيء عن غير كانت صفة الغير عن غير ومضى ذلك الى غير نهاية فلا بد من الاقرار بصفات وحالات للذات بالذات من الذات سواء علم ذلك اولم يعلم والذى يعلم منه حقا يقينا صفات الاول تعالى فانه ليس معه في الوجود مساق بل كل موجود هو غيره بعده في الوجود بعدية

بالذات وإيجاد الموجودات بأسرها هو فعله الصادر عن ذاته وقد قيل إن الفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات الجود عن الجواد والقدرة عن القادر والحكمة عن الحكيم فهو جواد قبل أن يوجد والاما جاد وحكيم قبل أن يحكم ويحكم والاما احكم ولا حكم .

- ولا يمكن قائلنا متصورا ان يقول ان جعل الاثنين زوجا ولا الثلاثة فردا
او الزوايا الثلث من المثلث ، مساوية لقائمتين بل يقول ان موجدا اوجد الاثنين
والثلاثة والمثلث وحيث اوجد الاثنين فقد اوجدها زوجا ولا يمكن ان
يوجدها اثنين وتكون غير زوج والثلثة وتكون غير فرد والمثلث وهو غير
مساوي الزوايا الثلث لقائمتين ولا يحتاج ان يوجد لها ذلك بعد ان اوجدها
فانه لها بها ومنها من حيث هي كذلك ، فالصفات المستعارة في الاشياء تدل على
صفات غير مستعارة في اشياء ولا تستمر العارية الى ما لا يتناهى ولا يكون دورا
قان السابق في الوجود لا يدور على اللاحق كما قلنا في العلل والمعلولات وامكان
الوجود وجوب وجوده في الموجودات . ويقال ان الافعال تصدر عن الذوات
كما قيل بالطبع والخاصية لكن ليس كل فعل عن كل فاعل بل من الافعال ما يكون
مصدرها الارادة المخالفة للطبيعة او الموافقة لها او التي هي غير مقتضاها وان
لم تخالف ولم توافق والارادة تكون من صفات الذوات الفعالة ولا تكون بارادة
فيتسلسل الى غير النهاية او يدور دورا على ما قلنا في العلل والمعلولات واتضح
استحالة فيها فان كانت ارادة بارادة فالاولى بغير ارادة ولا بد من اولى اذ لا
تذهب الاسباب والمسببات الى غير النهاية فالارادة الاولى بالطبع لا بارادة ونعني
بالطبع في هذا الموضع ما صدر عن الذات من ذاتها لا من اثر وفاعل فعل فيها
ولها بحيث لا تتحكم الارادة في اصداره ومنعه فالارادة لا تتحكم في الارادة
وان تحكمت فلا تتحكم في الارادة الاولى فالارادة الاولى بغير ارادة من الفاعل
بل هي بالطبع بالذات عن الذات ولها وكل فاعل متفطن لافعال تنساق افعاله الى
نظام واتفاق على غرض مقصود ونهاية محدودة لها بأسرها فهو فاعل بالروية
لان

لان معنى الروية في هذا الموضع هو ان يتقدم العلم بالفعل ثم بعد العلم تكون الارادة والعزيمة وهي حالة بها يكون الفاعل واعلا بعد ما لم يكن ببدية اما بالذات او بالزمان ولو خلا الفاعل عنها لما فعل فهذا معنى الارادة في هذا الموضع .

- والفاعل بالطبع هو الذي ذاته سبب فعله ومصدر فعله عن ذاته لانه حالة اخرى صادرة عن ذاته او عن غير ذاته موجبة للفعل سواء علم بما فعل او لم يعلم بعد ان لا يكون العلم هو الموجب لمصدر الفعل عنه فان الانسان تصدر عنه افعال بعضها لا يعلم به ولا يشعر كهضم الطعام وتنفيذه في اعضائه فانه فعل يصدر عنه فيه فهو عنه بالطبيعة ويصدر عنه العطاس والسعال والجوع والعطش ويشعر بها مع كونها افعالا تصدر عن ذاته في ذاته لكنه يشعر بها ويعلم وليس العلم سبب الفعل فهذا ان آخر . واصطلاحوا على ان يقال انه بالطبع او بالطباع ١٠ و فروا بينه وبين الاول بالتصريف فقالوا عن الاول انه بالطبيعة ثم تصدر عنه الاعمال بعد علم سابق يتبع ذلك العلم حالة يشعر بها عن ذاته في ذاته توجب الفعل وتكون سببا لمصدره عنه وهي الارادة كالكتاب فيما يكتب والقائل فيما يقول بفكره ورويته فانه تعالى خالق الخلق ومبدأه الاول لا محالة بل للمبدأ الاول هو وفي الخلق نظام وحكمة تسوق الافعال المتنقنة الى غايات ونهايات تتفق عندها كما تتفق الافعال الحسية والطبيعية والطبوعية والارادية من الانسان على غاية واحدة هي حياته وبقاءه الذي قدر له فبشهوته يطلب الغذاء وبطبعه يهضمه وبارادته يحصله ويأكله وبروئته يختاره ويميزه ويقدره ويوفيه وبحسه يدرك موافقه من ملائمه فقد اتفقت الافعال المختلفة فيه مما بالطبيعة ومما بالطبع والطبع ومما بالروية والارادة على غاية واحدة هي حياته في الدنيا . وهكذا ترى ٢٠ في الاشخاص المختلفة واحدا يحرق ويزرع وآخر يحصد ويطحن ويخبز وآخر ينسج ثوبا وآخر يتخذ مأوى ومسكنا وآخر يجلب من موضع الى موضع فيخبز الخبز للزراع الحاصد ويزرع ويحصد الزارع والحاصد للخباز وهؤلاء لمتخذ الكن ومتخذ الكن هؤلاء فتجتمع الافعال عند النظام الذي يسوق الى غاية هي

بقاء الناس وحسن حياتهم بل ترى الاوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع
 كذلك ايضا تنساق الى غاية تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل
 الخريف هذا في النبات والثمار والحيوان. وكذلك تنبت الاشجار فتثمر الثمار وتقع
 الى الارض فتنبث الاشجار فتستبدل لاحقا لسابق وتستبقى نوعا على الاستمرار .
 وسائر ما ذكر في الطبيعيات من احوال الاكوان والمتكونات في الشخص
 الواحد من النبات والحيوان باعضائه المختلفة وافعالها المتفنة وفي الاشخاص
 المختلفة من النوع الواحد والانواع من الجنس والاجناس في الوجود كله
 على ما ظهر فيه من الحكمة الدالة على سابق العلم الآخذ من المبادئ والبدائيات
 السابق الى النهايات والنهايات وتلك افعال تجتمع الى فعل وفعل يجتمع الى فعل
 بعد افعال اجتمعت اليها للسياقة الى فعل آخر هو غاية لها فذلك الفعل عن علم
 سابق وتلك السياقة عن حكم عالم مرید وعارف للافعال الارادية والارادات
 مبدأ اول فكما ان مبدأ وجود كل موجود هو الوجود الاول كذلك مبدأ كل
 علم هو علم الاول فهو علم الاول ومبدأ كل حكمة حكمة اولى هي حكمة الاول
 كذلك مبدأ كل ارادة ارادة اولى هي ارادة الاول لما ثبت من وحدانية المبدأ
 الاول لكل موجود فالمبدأ الاول مرید بدليل وجود الارادات في خلقه
 وعالم بدليل وجود العلم في خلقه وحكيم بدليل وجود الحكمة في خلقه وجواد
 بدليل جوده بخلقه وقادر بدليل قدرته على خلقه وعارف بانواع العرفان بدليل
 المعرفة الموجودة في خلقه فذاته مبدأ اول وجود الذوات وفعله للافعال وصفاته
 للصفات فهو المبدأ الاول العام للمبدئية لسائر الموجودات وليس لصفاته الذاتية
 مبدأ سوى ذاته فليس له في علمه معلم ولا في معرفته معرف مرشد ولا في ارادته
 الاولى سبب موجب غير ذاته فصفا ذاته عن ذاته وافعاله صادرة عن ذاته
 وصفاته الصادرة عن ذاته وليس يمكن ان يصدر عنه فعل لا يعلم به كما يصدر عن
 بعض مخلوقاته حتى نلزم المزم وتقول انك كما اوجبت العلم في مخلوقاته بمن علمه
 والمعرفة عن معرفته والارادة عن ارادته فكذلك قل ان الطبيعة عن طبيعته
 وذلك

وذلك ان الفرق بين الانفعال الطبيعية وغيرها هو ان الانفعال الطبيعية تصدر عن فاعلها بغير معرفة وعلم ، منه فافرق بينها وبين غيرها عدم المعرفة والأعدام لاعلة لها حتى تنسب الى مبدأ اول او ثان فالعلم دلائل على علمه كما ان الوجود دليل على وجوده الواجب والجهل ليس يدل على الجهل كما لا يدل العدم على العدم فليس للأعدام علل حتى ترد الى المبدأ الاول وانما لك ان ترد اليه عليه الوجود في كل موجود فقد اتضح من هذا الكلام ان للمبدأ الاول ارادة وعلمها له صفتان ذاتيتان اوصفة واحدة ترجع الى نسبتين مختلفتين وذلك له بذاته من ذاته به خلق ما خلق من مخلوقاته ووجد ما اوجد من مبدعاته وهما له بالذات عن الذات فان كانت بالطبع وعينت بذلك الصدور بالذات عن الذات مع معرفة وعلم فذلك جائز في مذهب الحكمة الناظرة في المعاني وربما لم يحز في مذهب قوم ١٠

حدوا ما اطلقوه عليه من العبارات في صفاته بحمد مقبول راجع الى امر مطاع فقلوا نسميه ربا وخالقا وموجدا ولا نسميه علنا ولا مبدأ اولاً وذلك تحريم لفظ ولا يحرمون معنى الابالحة المانعة كما لا يجوزون الابالحة المجوزة ولا يجب الابالحة الموجبة .

١٥ واقول ان له التام والكمال بذاته من ذاته لا بغيره ولا من غيره فانه لا غير معه في الوجود اعني الوجود الساوق وجوده الواجب بذاته بل كل ما في الوجود منه وعنه وجد بعينه وجوده فليس له في وجوده مع ولا قبل حتى يستفيد منه حالا او يكتسب منه تماما او كما لا وانتم والكمال يقال على ذى التام والكمال اذا كان من شأن طبيعته ونوعه ان تكون له صفات فكانت له باسرها من غير ان يعوزه منها شيء فحينئذ يقال له تام وكامل بقياس شخص آخر من نوعه لم تجتمع له تلك الصفات ما تاتي من شأنها ان تكون له بطبيعته ونوعه كالانسان مثلا الذي من شأنه ان نكون له بطبيعته ونوعه الكمال الذي (١) في صحة مزاجه وتناسب اعضائه وقدرته على حركاته وتحريكاته وفطنته بقوة ذهنه وكما له بعلمه ومعرفة لسائر العلوم التي من شأنه ان يعلمها والصناعات التي

من شأنه ان يعملها (١) فيقال له حيثذا كامل من جهة اجتماع اوصافه اتى من شأنه ان تكون له بنوعه واكل واتم بالقياس الى شخص آخر من نوعه له بعض ماله من ذلك لا كانه كصفة بدن من غير حسن وتنا سب اعضاها واكلها من غير فطنة او فطنة من غير علم مكتسب ولا ملكة حماية يقدر بها على العمل بذلك يقال الاول تام وكامل واتم واكل من الثانى والاول تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه ان يكون له لانه له بذاته ومن ذاته لا ينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له كما ينتظر المتعلم العالم والمستطب الطبيب فانك قد علمت ان كل الاشياء بذاته لا يصح ان يرتفع عنه في وقت من الاوقات التى توجد فيه ذاته .

- ١٠ وبالجمله فان نصف الموجودات بصفات لها بها تمام وكال وبهاء وجمال وحسن ومجد يتم ويكمل لمن كان له منها ما من شأنه ان يكون له فيوصف بذلك ويمدح ويفضل على ما من شأنه ذلك وليس له اوعلى ما ليس له ولا من شأنه ان يكون له وكل ذلك اعنى الموصوفات وصفاتها والكمالات وتما ماتها وكما لانها موجودة فى الوجود عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته لانها امامه واما عن ماعنه وما (٢) عنه فعنه فهى عنه المتأخر منها احق بالنسبة اليه من جهة كونه اقتر واحوج بذاته فى وجوب وجوده عن علله الكبرية التى هى عنه فهو الى العلة احوج فان الذى يستغنى فيما يحتاج اليه باسباب اكثر اقتر من الذى يستغنى فيه باسباب اقل وكل فقير الى شىء فهو فقير الى السبب الموجب لذلك والى سبب السبب والاولى بذلك هو السبب الاول المرجب لوجود كل سبب وسبب فالاقتر وهو المتأخر اولى بالعللة الاولى من حيث هو اليها ٢٠ احوج حتى يوجد به اسبابه واسباب اسبابه والمتقدم احق بالنسبة اليه من جهة اخرى وهى كونه موحودا عنه بغير واسطة فكل صفة لموصوف انما هى له منه وهو معطيها له على طريق النقل بل على طريق اليجاد والسبب كالنور من المنير والمصباح من المصباح اللذين لا ينفصل فيهما ماعد المعطى باعطائه وماغده عنده

- بحاله لا محالة ان لم يزد بالعبارة لم ينقص بل يعطى اقل مما عنده كالنور من النور او مثله كالصباح من الصباح او اكثر منه في العدد والمقدار لا في النوع كاللهبة عن الشرارة ولا يصح ان يعطى العلة ما هو اكثر مما لها في نوعه وعنايه وجوهره الذي هو صورته النوعية كالايسخس الشاربيما فيجعله احمر منه وكالانير النير شيئا فيجعله انور منه فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف وصف انما هو مع الموصوف به من عند العلة الاولى فلها منه اعنى من ذلك الوصف اكثر مما لكل موصوف ولا يمكن ان يكون اقل على اقل ، فاذا كنا نعرف ما للعلولات الاواخر دون الوسائط اتى لانعرفها ولا نعرف ما لها من ذلك من الملائكة والروحانيين ونعرف على طريق الجملة ان التلك الوسائط من ذاك الضعاف ما لهذه اتى نعرفها واضعاف الاضعاف لما علاها ، وترب من العلة الاولى فالذى ١٠ لليلة الاولى اضعاف مضاعفة لما نعرفه مما نعرفه ونعرفه ولا نعرفه فله من ذلك باسره الغاية القصوى بحسب الوجود (١) والموجود منه .

- هذا قول مطلق في كل حسن حسن وجمال جميل وفضيلة فاضل وخير وبهاء ومجد وسائر ما تدل عليه الفاظ الدائح فللقائل ان يقول فيه من ذلك بمعنى المبالغة في كل ما هو خير وجمال وكمال وتمام على الحقيقة ويعنى بما يقوله ويفهم مما يسمعه ١١ الغاية القصوى اتى لا يشارك فيها لشارك في اللفظ والتسمية الا في بعض من المعنى يقل عن ان ينسب الى الكل نسبة معلوم الى معلوم في التجزية والضعاف فله الحسن الا حسن واتمام الاتم والكمال الاكل والخير الا خير والفضيلة الا فضل بمعنى الغاية في ذلك باسره والغاية هاهنا من الوجود والموجود بلا من المتصور المعلوم فانه غير محدود ويحده الوجود وهذه هي الصفات الالجابية . ٢٠ واما السلبية التي بمعنى التنزيه والتقديس والطهارة فكذلك ايضا ينبغي ان يتصورها العاقل في عقوله ويدل عليها بالمناظر في الاعدام والنقائص والمباينات والمضادات فتلك سلوب في العقل والمعقول ليست اشياء موجودة مرفوعة عنه اعنى النقائص والاعدام وانما ارتفاعها عنه في عقل العاقل وتصور المتصور واللا

فالذي يرتفع في الوجود ويعد عن الشيء الموجود إنما هو شيء موجود كالضد
 والمباين فهو تعالى منزّه مقدس عن الاعدام والنقص في أن يوصف بها أو تنسب
 إليه من حيث هي اعدام فإن الذي عنه هو الوجود لا العدم وأما الازداد
 والاياناة فينسب إليه منها ما يليق بالتزويه والتقديس وهو البعد والابعاد من
 خسائس الموجودات التي هي عنه في الوجود في الطرف الاقصى فإذا قال قائل
 انها عنه ومنه على انه علما الاولى التي بالذات من غير واسطة فقد قال بما يخالف
 التقديس والتزويه والذي قاله النبي العالم في ذلك ان الشر لا يجاورك والاشراق
 لا يقرئك ولا تقر بهم فذلك معنى القدس والزاهة وهو بعد الاشياء التي تنسب الى
 النجاسة من قدسها وابعادها عن مرتبة وجوده لا كما زعمه قوم، بأن قالوا يجمل عن
 معرفة الاشياء بأسرها، وقال آخرون بل عن بعضها ولو وجب اجلاله وتزويه عن
 البعض لوجب عن الكل فإن الكل بقياسه سفلى وهو الاعلى وقليل وهو الاكثر
 وصغير وهو الاكبر وهو على معنى فعال عارف (١) بما يفعل فإن الحى فيما نتمازفه
 يقال لمن هذه حاله حتى اذا فقد ان يفعل او ان يشعر بفعله قيل له موات او جهاد
 كالانسان الميت فإنه يقال له ميت لبطلان حسه وحركته وشعوره ومعرفته
 والسيف يقال له جهاد لعدم شعوره بفعله لكن الحى متى تصدر افعاله عن اعضائه
 بقوة فيها يفارقها بالموت فتعدم افعالها فبالجسد منا والآله هو الفعال الذى تشعر به
 لكن مصدر الفعل منه قوة هي نفس فيه وهوى لها وميت بعد منها والله تعالى
 حى بذاته لا بقوة فيه كما في الجسد منا وحياته له منه وأجبة الوجود بذاتها
 لا كالنفس التي فينا فان وجودها بغيرها وعن غيرها وارادته لأفعاله على الوجه
 الذى سبق القول به .

وايضاً فإن افعالنا تصدر عن تصور ومعرفة من نفوسنا تتبعها عزيمية محركة
 لا اعضائنا نحرك الفعل لتصور نفوسنا عن اتمام الفعل بذاتها وهو قادر لا بقدره بل
 بذاته يتم فله بتصوره وارادته وهو معنى ما قيل من انه يقول كن فيكون وذلك

(١) كذا - والظاهر - فعلا عارفا - ح

ايضا يكون من المتصور يتبعه تفكر في الموجبات والصوارف تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ثم تنبعث عنا الارادة للفعل بالعزيمة المصممة البرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل ولا فعل وبذلك الارادة الخاتمة تحرك نفوسنا الاعضاء التي هي مبادئ الافعال وآلاتها نحو الفعل وهو تعالى يحيط بكل شيء علما ويحصر في علمه مع تصوره الأمر كل موجب وصارف معه معا لا يتوقف فيه على تردد الفكر من شيء الى غيره بل يسع عليه الكل معا فلا يكون بين معلومه ومفعوله زمان يروى فيه او يفكر فامر له لذلك واحد لا تردد فيه ولا توقف البتة وهو جواد بلجوده بالوجود بذاته ولا جل ذاته لا لجزاء او عائدة تعود عليه بما يوجد به ومن يوجد به فان الذي يسمى من الناس جوادا هو الذي يعطي بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة لكن الجواد منا وان لم يطلب العائدة ويشترطها ويقتضى بها فانه يتوقفها بالحمد والثناء والمجازاة عن يعرفه بذلك فيجزيه على خلقه وجميل افعاله يا يصاله الى بعثته من حاجاته ودفع ما يكرهه من مؤذياته والله تعالى غير محتاج الى شيء فان الكل له ودن عنده ولا يخاف شيئا فانه لا ضده فليس لجوده سبب - وى الجود الذي هو منه وله فهو الجواد حقا وكذلك هو الامنى ولا جود الا عن غنى فان الفقير اذا جاد فقد اضر بنفسه من جهة او هي حاجته الى ما جاد به واتم من ذلك باسره ان الجواد والكريم منا يفقره الجود والكرم من اجل ان الذي يعطيه ويجود به من الاموال يعد منه هو ويتقل منه الى من جاد به عليه وجود الله تعالى لا ينقصه شيئا كما قلنا في النور والنار على طريق الفعل والابداع والايحاد والاحداث لا على طريق الانتقال نقرا انه لا ينقصها عطاءه كما ينقص خزان الملوك فهو الحى القادر المريد الامر الغنى الجواد العلى العظيم القدوس الطاهر العارف العالم على التحقيق بكل ما (١) ومن يوصف بشيء من هذه الصفات قائما يوصف بها على سبيل المجاز والاستعارة وبعض المعنى والحقيقة والوضع الاول بتمام المعنى منها له دون غيره فهذا قول جامع في الصفات يفيد مع معرفتها محجة المعرفة بها وبما ينضاف اليها من

كل فن من فنون المدائح في كل لغة وبكل لسان .

الفصل العشرون

في اثبات الغاية والعللة النائية للوجودات

٥ تد ثبت مما قيل الى ههنا وجوب وجود عللة فاعية هي مبدأ اول لوجود كل موجود سواها وقد كان سبق القول في هذا العلم وفي الطبيعيات في العللة المادية وفي الصورة وانها عللة ايضا من علل المركبات وعرف ما الغاية وانها التي لاجلها يفعل الفاعل فاما ان لكل فعل ومفعول غاية وهل الغايات تنتهي الى غاية واحدة قصوى او الى غايات كثيرة فهو الذي يراد بانه ههنا .

١٠ فقد قال قوم ان من الموجودات ما لا غاية له في وجوده وفعله ، وقال آخرون بل لكل فعل وفاعل غاية لاجلها فعل الفعل واليها ينساق الفعل ، وقال قوم بكثرة الغايات القصوى كما قالوا بكثرة المبادئ الاولى الفاعلة ، وقال قوم بوحدة الغاية القصوى وهم القائلون بوحدة المبدأ الاول الفاعل .

والذين قالوا بان من الموجودات ما لا غاية له سموها لا غاية له في وجوده وفعله عبثا من جهة الفاعل وقالوا بما ليس عن فاعل قاصد وسموه اتفاقا وقالوا انه لا يكون لغاية اصلا فاما قيل فيه انه عبث ولا غاية له حركة الفلك وما يتبعها من الكون والفساد الذي منه حياة الحيوان ودوته وخلق النبات وعدمه فغاياته اغناء لا غاية له والفساد والفساد ليس بغاية فالكائن القاصد لا غاية له ويتطرق الى الاوهام في الغاية مثل ما تطرق في الفعل ان يكون لكل غاية غاية ولا يتناهي كما يكون لكل فاعل ولا يتناهي اما طولوا وما دورا .

٢٠ فها نحن ان لغايات ولغاياته غايات الى غير نهاية الاب لابن وابن لابنه ولا يتناهي طولها والمطر لنداء الارض ونداء الارض للبخار الصاعد والبخار الصاعد للمطر فيكون المطر غاية لصعود البخار وصعود البخار غاية لنداء الارض ونداء الارض غاية للمطر فتذهب الغايات في ذلك دورا كما ذهبت الاسباب الفاعلية في هذا فيجب ان نطلب الغاية الحقيقية على الاطلاق ان كانت وقبل ذلك فقد علمت

علمت ان الغاية قد تكون علة لذى الغاية في الذهن وتبل الوجود عند الفاعل ويكون الفاعل والمفعول الذى هو ذو الغاية علة لها في الوجود كالكن من البيت فانه يسبقه الى ذهن البناء الذى كان في ذهن البناء ، منه علة لكونه باني البيت فكان علة لبناء البيت وبناء البيت صار علة لوجود الكن وحصوله في الاعيان فكان

- من حيث هو غاية علة في الذهن ومن حيث هو موجود في الاعيان ، معلولا
وايس ذلك ، في كل غاية وانما هو في غاية ما كاذى مثلاً في الكائنات وفي الافعال الارادية الصرفة التي تفعل (١) بإرادة حادثة تكون تلك الإرادة علة كون الفاعل فاعلاً ويكون سبب تلك الإرادة ذلك الامر المتصور في الذهن المطلوب حصوله في الوجود وليس كذلك الافعال الطبيعية الصادرة عن طبائع الاشياء وذواتها التي لا يستأنف فعلها لغاية تعقلها وتصورها فان النار اذا احترقت لغاية نفايتها
١٠ النار ايضاً اي صيرورة المحترق اذ افاغية النار في احراقها النار .

- فان قيل ان النار الفاعلة غير النار التي لاجلها قيل انه كذلك في الكلام الجزئي لافي طبع النار الكلي فانها كذلك لذاتها وطبيعتها فان كان لها غاية غير ما مثل الطبخ والانضاج والاضاءة فهي غاية لغير النار اعني لستعملها في ذلك ولذلك
١٥ لا يكون الاحراق بهذا الاعتبار غاية قصوى اولى لكن غاية قريبة وكذلك لا يكون الكن للبيت غاية قصوى بل له غاية هي اعتدال الهواء المحوى فيه ولذلك غاية اخرى وهي اعتدال المزاج ولذلك غاية اخرى هي الحياة والامتداد بها والحياة الانسان المطلوبة بذلك جميعه غاية اخرى تكون له في العقبى والمآل ولذلك كله غاية هي وجود العلة الاولى فالعلة الاولى هي الفاعل الاول
وهي الغاية القصوى والفعل الاول بالقدرة والوجود والغاية القصوى هي وجود
٢٠ الجود ووجود ما يوجد عنها بالجود والجود ، من الصفات التي تفعل بها الذات فالفاعل هو الذات والغاية هي الذات والقدرة والجود اسباب هي صفات الذات فما خرجت العلة (٢) عن الذات لان الصفات فيها عنها ولها ومن اجلها لا تغيرها فاما الاتحاق والعبث فقد قيل في الطبيعيات فيهما ونعيد الآن كلاماً في المعنى .

فنقول ان لكل حركة ارادية مبدأ او مبادئ قريسة وبعيدة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة للاعضاء والمبدأ الذى يليه هو العزيمة من النفس المريدة والابعد منه هو الشئ المراد بتصوره في الذهن فالصورة الذهنية تبعث الارادة والارادة توجب العزيمة وبالعزيمة تحرك النفس المحركة فربما كانت الصورة الذهنية الباعثة للارادة هي الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت الغاية غيرها مما يتوصل اليه بالحركة فلما ان تنتهي اليه الحركة او تدوم عليه الحركة .

مثال الاول ان الانسان ربما ضجر من المقام في موضع ما وتخيّل في نفسه صورة موضع آخر فاراد المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت به الحركة اليه فكان مراده نفس ما انتهى اليه تحريك المحرك .

ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيّل في نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصافقته فيه فلا يجدّه فلا تكون الحركة انتهت به الى الغاية بل الى ما يقرب منها حيث يتحرك منه الى مكان الصديق فصارت الغاية الحقيقية هي التي تنتهي اليها الحركة في كل حال وعندها والتي لا تنتهي اليها وعندها غاية مظلونة فليس يجب دائماً ان يختلف الامر في ذلك ولأن يتفق الا

ان الشئ الذي تبعثت اليه الارادة يكون لشوق نفساني حادث بعد ما لم يكن في الارادة الحادثة قديم في التمدية ودائم في الدائمة فكل حركة ارادية مبدؤها الاقرب هو القوة المحركة للاعضاء المتحركة ومبدؤها القريب شوق والشوق

يتبع التخيل والتصور والفكر في صورة ذهنية فالمبدأ الأبعد هو تلك الصورة الذهنية ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب وهو المحرك الذي في الاعضاء ولها والمبدأ الآخر ان اعني الشوق الارادي والصورة الذهنية كانت نهاية الحركة هي الغاية للابدى كلها ولم يكن ذلك عبثاً وان اتفق ان يختلف حتى لا تكون الغاية للمحرك غاية للشقاق وجب ضرورة ان تكون للشقاق غاية اخرى بعد غاية القوة المحركة التي حركت العضو للطلب لان الحركة الارادية لا تكون بلا شوق

- مرجع الارادة الفعل على تركه والشوق معنى اضافى من شىء الى شىء. فاذا لم يكن
لنتهى الحركة كان لشيء آخر غير ه للاحالة فالحركة تراد لذلك الشىء فيكون
وجوده بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهى اليها المتحرك او وتحصل بحركته ولكن
بعدها او يكون الشىء (١) تصدها بالحركة فهى غاية ارادية وليست عيثارى
لغير غاية فكل نهاية تنتهى اليها الحركة وتكون هى بعينها المشوقة المتصورة
ولا تكون للشئاق بحسب ذكرته فهى التى يقال انها تسمى بالعبث. وكل غاية ليست
هى نهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيل من غير فكرة مثل التنفس او حركة
المريض تسمى جزافا وقصدا ضروريا او طبيعيا فان كان المبدأ تخيلا (٢) مع
خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يقرر باستعمال الافعال
وما يتبع الخلق منها يكون عادة لاحالة واذا كانت الغاية التى للقوة المحركة وهى
نهاية الحركة موجودة ولم توجد الغاية الأخرى المشوقة سمي ذلك الفعل باطلا
كن وصل الى المكان الذى قدر فيه مصادفة الصديق فلم يصادفه او الرامى الذى
لا يصيب مقصوده وانما هو باطن باقيا الى المشتاق دون القوة المحركة من
حيث هى محركة والا فالحركة قد انتهت بالحركة الى غايتها ومصادفة الصديق
غاية غايتها عند المشتاق، فنقول ان العبث فعل لا غاية له فقد كذب ومن قال
(بان العبث - م) ليس له غاية هى خير حقيقى او مظنون فقد اخطأ فان الفعل
انما يكون بلا غاية اذا لم تكن له غاية باقيا الى ما هو مبدأ حركته لا باقيا
الى ما ليس هو مبدأ حركته ولا الى اى شىء اتفق. والللاعب بشعر لحيته يقال
له عبث ومبدأ حركته القريب هو القوة المحركة والذى قبله شوق خيالى لا فكر
معه فليس فيه غاية فكرية وفيه الغاية التى للشوق الخيالى وللغاية المحركة وانما ليس
له غاية باقيا الى ما ليس له مبدأ فان كل فعل تفاسى يصدر عن الفاعل
بارادة فمن شوق وطلب نفسانى وذلك مع تخيل مستغنى الفكرة او غير فكرة
فان كان مستغنى الفكرة طلب الغاية العقلية وان لم يكن فهو طالب غاية خيالية
اما طبيعية واما عادية لان الشوق الى هذا الفعل العبي صدر عن عادة مطلوبة

بالطبع. واما لكرامية شكل وهيئة حصل منها ضجرا وملاا او كلال اقتضى التحرك الى هيئة اخرى كالمقلب في نومه وجنوسه او المتحرك عن الملول الى الجديده المساوى للثروك وهو مطلوب عند النفس بحسب حالات البدن فان الملل يوجب للنفس من جهة الحالات البدنية التي لا تستحق الاقامة على بعضها دون بعض فينتقل من بعضها الى بعض فيلتذتير المتروك ويئل المطلوب الجديده حتى يصل كل واحد منها في دورات الزمان الى قسطه بالنسبة الى النفس. فليس امثال هذه الاشياء خالية عن غايات وانما تخلو عن غايات ما وليس الذي له غاية له كل غاية ولا كل غاية غاية لكل شيء في كل فعل. وتشبه الغايات بالذات بالضرورة الذي هو غاية ما بالعرض. والفرق بينهما هو ان الغاية بالذات تطلب لذاتها والضرورة اما ما لا بد منه في وجود الغاية مما هو علة لها مثل صلاية الحديد للقطع، واما ما لا توجد الغاية الا بوجوده وان لم تكن علة وانما هو لازم العلة مثل انه لا بد ان يكون جمعا ثقيل حتى يتم القطع به والحديد انما يقطع لصلابته وشكله في حداثه لا بنقله في كل وقت فان ثقله لو عدم لقد كان يستتاب عنه بقوة يد الضارب والغايات العرضية الاتفاقية قد سبق الكلام فيها في الطبيعيات .

ووجود مبادئ الشرف الطبيعية هي من الغايات العرضية اللازمة .
والغاية التي تحصل من فعل الفاعل تكون على ضربين وذلك انها اما ان تكون صورة وأتراً في متعل قابل اولا تكون واذا لم تكن صورة ولا أتراً في متعل فهي تكون في الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن في احدها كانت جوهراً قائماً بنفسه وهو محال لما قيل من ان الحادث بعد ما لم يكن يكون حدوثه في قابل لحدوثه وهو المولى او المادة لا محالة مثل صورة الانسان ووجودها في مادته فان حصولها فيها غاية للقوة الفاعلة. والأكثان في البيت غاية للباقي فتكون للثانية نسب (مختلفة الى امور كثيرة - ١) هي قبلها في الحصول بالفاعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل

(١) كو- نسب الى امور مختلفة كثيرة .

- ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة نهاية تنتهي عندها وبقياسها الى القابل المستكمل وهو بالقوة خير ومصالحة لان الشر هو عدم الكمال والخاله التي هي افضل والخير الذي يقابله هو الحصول والوجود بالفعل وباتياس الى القابل وهو بالفعل صورة فهي خير بقياس الى ذات الفاعل لالى ذات القابل. فاذا نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية ٥
- واذا نسبت اليه (١) من جهة آخر وجهها من القوة الى الفعل واستكمالها بما سميت خيرا اذا كان الخروج من القوة الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او انتيارية عقلية . واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان تكون خيرا حقيقيا بل قد تكون خيرا مظهرنا فيكون اذا كل غاية باعتبار ما غاية وباعتبار آخر خيرا ما حقيقيا او مظهرنا فهذا حال الخير والعلة التامة . ١٠
- واما ما قيل في السماء من أنها لا غاية لحركتها فقد قيل فيه في الطبيعيات ان الحركة هناك أهم في اقوام الفعل الطبيعي به والاستمرار على مقتضى الطبيعة من سكنون الارض في حيزها وان تلك الحركة يشتاقها المحرك الذي هو نفس الفلك شوقا طبيعيا اراديا لحفظ نسبة اجزاء المتكمن في اجزاء المكان وفي اجزاء الزمان فهي اوجب والزم ولا تعب فيها ولا مشقة يتكلفها المحرك بنفسه ولا جسمه لانه ١٥
- ليس فيه طبيعة اخرى تخالفها . وانما الذي يتعب من المتحركات هو الذي يكون فيه القوى المتضادة فيتعب التابع براحة المتبوع الذي توافقه الحركة بطبعه كما يخالف ذلك بطبعه ولا يعرض لها المال كما لا يعرض لها الكلال فانهما انما يكونان لاختلاف القوى والافال لاشتاق الى الشيء بذاته وطبعه لايماله بذاته وطبعه ولا يكرهه وانما يميل ويكل قرينه الذي يتبعه ويمارقه في تباينه فان الاجزاء البخارية من ٢٠
- الماء التي تصحب الهواء الحار في حركته الى فوق هي التي تعيده منحطاً الى اسفل اذا ضعف المتبوع وقوى التابع فما لا تركيب له لا يقتضي بطبعه الا شيئا واحدا ابدا ولا يعرض له منه كلال ولا ملال فانها لا يوجد ان الامن اختلاف القوى .
- واما حياة الحيوان وموته فقد ذكرت فيه الغاية في الطبيعيات ايضا وانها

- خروج كل ممكن من القوة الى الفعل وبقاء الانواع بتعاقب الاشخاص .
- وبالجملة فالغاية العامة للموجودات الوجود ودوام الوجود وحصول ما بالقوة بالفعل فبذلك ينتسب المعلول الى علته بتشبيهها بحسبه فيكون له من مشابهتها بالوجود والكمال ما من شأنه ان يكون له كل ذلك . من المبدأ الاول في الموجودات وما عنه منه وهو منه لاجله فهو في الكل لاجله فهو الغاية القصوى كما كان هو الفاعل الاول لكون غايته في فعله جوده وكمال وجوده اعنى وجوده الكامل التام الذات والصفات فلذلك له تمامه وجد عنه ما يوجد فها تم بإيجاده ولكن اوجد بتماؤه وصدر عنه ما صدر لذاته عن ذاته والكمال ذاته الموجب اوجود ما صدر عن ذاته فهو المبدأ الاول وهو الغاية القصوى ، وكما ان كل موجود عنه وما عنه لاجله فكل وجود وكمال وجود عنه لاجله فهكذا يعلم انه الغاية القصوى كما علم انه المبدأ الاول والالوكان لاجل غيره لقد كان ذلك الغير يتقدم وجوده وجود ما يفعل لاجله ويكون بتقدمه ذلك مشاركا للاول في عالية خلقه فلا يكون وجوده عن الاول فانه لا يوجد لغير غاية فلو كان هذا من الاشياء التي اوجدها لقد كان تكون إيجادها له لغاية هي غيره وهو الغاية التي لا غاية بعدها هذا خلف . فاما ان يكون هو الغاية الاولى واما ان لا يوجد غيره وادام يوجد غيره
- كان واجب الوجود بذاته فالغاية القصوى في إيجاد كل وجود واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بذاته واحد فهو المبدأ الاول الفاعل وهو الغاية القصوى . وهذا كان مقصودنا في هذا الفصل بأسره فان اتعب فيها مستقراء الجزئيات وحل ما يشكك به في بعض المسائل الجزئية فهو مما لا يشكك في هذا البيان الكلي الذي كل بيان جزئي في ضمنه .

الفصل الحادى والعشرون

في اشباع الكلام في تناهى العال

علل الموجودات بأسرها متناهية وفي كل طبقة منها مبدأ اول ولها بأسرها في طبقاتها مبدأ واحد واجب الوجود بذاته لا شريك له في ذلك فانه قد سلف

البيان

- البيان بان وجود المعلول يحصل مع وجود علته اذا كانت على تمام عليتها واذا فرضنا المعلول علة ولعته علة فليس يمكن ان يذهب ذلك ويتسلسل الى غير نهاية في الوجود لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملة في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة مطلقة للعلة والمعلول وهما معلولان لها اعنى
- العلة والمعلول لعلة العلة وله اليها نسبة المعلولية وان اختلفا في كون احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة. وان كثرت الوسائط ففيها لامحالة علة قريبة للمعلول الاخير الذي اعتبرت معلولته وفيه الكلام فهي علة لشيء واحد وهو المعلول الاخير وهو ليس بعلة لشيء اعنى المعلول الاخير وعلة العلة تتميز عن العلة لان في كونها علة بل لكونها علة لشيئين للتوسط والاخير وكذلك علة العلة كلما ازدادت الوسائط كانت العلة الاولى علة للمعلول الاخير مع الوسائط بأسرها لا ترتفع عنها عليه الاخير بعلية الوسائط بل تكون بالعلية احق من الوسائط التي وجودها عنها ووجود المعلول الاخير الذي يوجد عنها فلا يمكن ولا يعقل وجود الاخير الابدع ما قبله فما قبله معقول الوجود وقبل وجوده وقبل القبل اولى بذلك من القبل. فان قيل انها لاتنتهي الى اول كان معناه ان العلة الاولى غير موجودة ورفها يوجب رفع الوسائط ورفع الوسائط يوجب رفع الماعول بالقياسات الشرطية الاستثنائية على وجه لا يرتاب به من يعقله حيث يترتب في ذنه هكذا ان كان المعلول الاخير موجودا فالوسائط موجودة وان كانت الوسائط موجودة فالعلة الاولى موجودة وان كان المعلول الاخير موجودا فالعلة الاولى موجودة. وعكسه
- هكذا فان استثناء تقيض التالي يوجب تقيض التقدم ان لم تكن العلة الاولى موجودة فالوسائط التي هي علل ومعلولات غير موجودة وان لم تكن الوسائط موجودة فالمعلول الاخير ليس بموجود فان لم تكن العلة الاولى موجودة فالمعلول الاخير ليس بموجود لكنه موجود هذا خلف. تسبب من قولنا ان العلة الاولى غير موجودة فادى الى مكابرة العيان لخاصية المعلول الاخير عدم الخاصية وهو انه ليس علة لشيء البته وخاصة العلة الاولى انها علة

للكل غير هاوليست بعملولة لشي أنبئة. وخاصة المتوسطات كثرت ام قلت انها عال ومعلولات. وائس معنى قولنا ان العلل لا تتناهي الا احد مئين اما أنها لا تتناهي عددها عند من يعدها اكثرها ويجزه عن عددها وهذا محتمل اذ انفس الى قدرة تعجز عن العد ولا يضرف مسئلتنا. واما ان لا توجد العلة الاولى ورفع

- وجود كل متقدم من العلل يلزمه رفع وجود كل متأخر من المعلولات ويلزم
 من عدمه عدمه ففرض عدم الاول يلزمه فرض عدم الجميع لاحالة لان فرض
 وجود الجميع يلزم من فرض وجود الاول لاحالة ترتبه عليه في قبالة الوجود .
 وقول القائل ان العلل قبل العلل تكرر بلانهاية مع تسليمه لوجود الطرفين
 لا يضرف في المسئلة مع كونه محالا لان المقصود يحصل با ثبات العلة الاولى . وكون
 الامر في نفسه متناهما هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو
 محدود بها بالضرورة فهذا في جميع العلل هكذا اعنى في الفاعل والغاية اللذين
 ذكرناهما وبيننا ان عليهما شاملة لكل موجود معلول . فاما الهوى والعنصرية
 فيحتاج بيان ذلك فيها الى زيادة مبينة . فاما الهوى والعلة العنصرية وهى
 ما يكون عنه الشئ ويكون هو جزءا ذاتيا للشئ وفي مثله يقال شئ
 شئ بجزء الجزء جزء لاحالة لذى الجزء وهو فيه كالاول وذو الجزء منه كما
 كان من الاول مثل الخشب للكرسى والاجزاء الارضية من الخشب فان الاجزاء
 الارضية جزء من الخشب والخشب جزء من الكرسى اما من حيث هو كرسى
 حتى يكون الجزء الآخر الصورة واما من حيث هو مؤلف من اجزاء عنصرية
 حتى يكون الخشب جزءا والحد يد جزءا آخر بجزء الجزء جزء لذى الجزء
 لا محالة .

والشئ من الشئ يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو
 بأنه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي الذى معنى كونه صبيا كونه فى
 طريق السالك الى الرجولة فاذا صار رجلا لم يفسد منه ما كان به صبيا بل استكمل
 وتم باللياس الى ما كان عليه بمحض نزع من القوة الى الفعل وعنه انه كان
 الثاني

- الثاني من الأول بمعنى كان بعده أعني كان رجلا بعد ان كان صبيا فيحصل الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني والآخر هو الذي يقال بمعنى الاستحالة كالتار من الهواء فان الهواء بصورته اني هو بها هواء لم يحصل في النار وانما حصل منه فيه معنى الجسمية. وبهذا المعنى يقال صار الأبيض اسود بمعنى ان الجسم الذي كان جزء معنى الأبيض صار جزء معنى الاسود وبطل الأبيض منه ولم يحصل الأبيض في الاسود حتى يكون له جزء افنى القسم الاول كان الاول الذي صار هو الثاني بعينه في الثاني والثاني هو زيادة وفي القسم الثاني كان شيء من الاول هو جزءه. وجودا في الثاني على أنه جزء له كما كان الاول، وقد سلف الكلام في الاجزاء وانها لا تكون في الموجود الواحد غير متناهية وبه نكتفي ههنا.
- ويحصل منه العلم بتناهي العلل العنصرية فان العلة منها جزء وعلة العلة جزء.
- الجزء او بعض وبعض البعض سواء امكن الانفصال اولم يمكن بعد ان يكون الجزء موجودا في الكل مقيزا عنه بالصورة والطبع وان لم يكن (١ -) يتميز بالانفصال والمباينة فيستحيل فيه ان يمضي الى غير نهاية ويكون غيرا لمتناهي فيه حاصله بالفعل سواء كانت الابعاض مقدارية ومعنوية فانها تشترك في انها الاجزاء الذي تكون بالاستحالة فالتناهي فيه حاصل لا محالة بالنوع وهو المقصود واما بالاشخاص هذا من هذا الى غير نهاية مع الزمان فليس بمقصود هاهنا ولا هو ممتنع على ما قلنا بل الهواء من النار كالتار من الهواء والمقابلة تقتصر في الاستحالة على الطرفين حيث يفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فلا يتقدم احدهما بالطبع على الآخر بل بالعرض وفي الاشخاص دون الانواع، وانما اتقسم الاول كالرجل من الصبي هو الذي فيه تقدم وتاخر بالطبع فيكون الرجل من الصبي ولا يكون الصبي من الرجل. فهذان القسمان هما اللذان يقال فيهما كون الشيء من الشيء اعني الكون عن الضد الذي يبطل صورة الاول بصورة الثاني بالاستحالة من الحار الى البارد ومن البارد الى الحار ويتم الكون عما ليس بضد كالرجل من الصبي ويتم العكس في الاضداد (٢) الحار من البارد والبارد من الحار ولا يتم

في هذا كما يكون الرجل من الصبي ولا يكون الصبي من الرجل اعني لا يعود
الرجل صبياً فقد ظهر الانتهاء فيهما .

فاما تناهى العلل الفاعلية فيصح علمه بالبيان الذي ذكر في تناهى العلل الفاعلية من
جهة التقدم بالذات الذي للعلة على المعلول ويكون بهذا البيان اخرى فان الغاية
في الذهن وغاية الغاية قبل الغاية والذهن اولى بان لا يحصر ولا يحصره مالا يتناهى
فان الغاية (١) التامة هي التي يكون الشيء من اجلها فاذا كانت غاية اولى كان من
اجلها كل شيء ولم تكن هي من اجل شيء فاذا كان وراء الغاية غاية كانت
الاولى لاجل الثانية وما هو لاجل غيره فليس بغاية تصوى وقد فرضت غاية تصوى
هذا خلف فمن جوز الانتهاء في العلل الفاعلية فقد رفعها في انفسها وابطل طبيعة الخير
المقصودة عند التفاعل في فعله وكذلك من قال بالانتهاء في العلل الفاعلية فقد
ابطلها باطل وجود اولها والثاني بعد الاول بعدية بالطبع ان لم يوجد لم يوجد
وطبيعة الخير هي الغاية الحقيقية والعلة التامة اذ الخير الذي يطلب لذاته
وكل مطلوب لاجل غيره ينتهي طائب الطالب فيه الى مطلوب لذاته وقد سبق
الكلام في الخير واثبت الذي الحقيقي منه من جهة الاضافي العرضي حيث قلنا
ان كان من الخير ما هو خير لشيء فمن الخير ما هو خير مطلق في ذاته من غير
نسبة الى شيء لان الخير اذا كان لشيء لم يخل ايمان يكون له خير آخر اعني لذلك
الخير الذي هو خير لشيء او يكون هو خير بنفسه اعني خيراً في نفسه فان كان له خير
فالكلام في ذلك الخير حتى يكون خيراً هو الخير في نفسه ولنفسه اعني وجوده
بذاته ولجل ذاته ومن ذاته فكذلك الغاية ان كان في الوجود شيء هو غاية لشيء
فذلك الشيء اما ان تكون له غاية اخرى في وجوده واما ان يكون هو غاية في نفسه
في وجوده فان كان لغاية فللغاية غاية وتنهي لامحالة لان وجوده يقبل ويتوقف على
وجود البعد من جهة الترقى في النهاية صاعداً والنهاية قبل ذى النهاية فهي الخير
المطلق لامحالة ولا يمكن الدور كما لم يمكن في العلل الفاعلية. وقد صرح ان العقول تام
الغاية في أعمالها والغاية لأجل غاية الغاية فالعمل فيها آخر الفكرة وآخر الفكرة

هي الغاية القصوى فأول الوجود والأيجاد العقلي يبتدئ من عند الغاية الأولى فالغاية الأولى في الوجود قبل كل ما بعدها .

- وأما العلل الصورية فهي متنا هية أيضا من جهة انها اجزاء من ذى الصورة والاجزاء في الواحد الموجود محدودة متناهية فقد بان واتضح تناسل العلل والمبادئ للوجودات وصح وجود فاعل اول لا فاعل له ووجود غاية اولى لا غاية لها وان الفاعل الاول لا يصح ان يكون غاية وجود ذاته غير ذاته فهو خير في نفسه لنفسه غاية لذاته في وجوده فان الغاية الاولى لا فاعل لها غيرها فالفاعل الاول هو الغاية الاولى فالمبدأ الاول الفاعل لسائر الموجودات هو الغاية الاولى القصوى في الوجود لسائر الموجودات فكل موجود عنه ولا جله لا لأجل غيره ولا عن غيره لكن العلل الصورية لا تنتهي الى صورة الصورة حتى تكون لسائر الموجودات صورة واحدة كما تناهت الفواعل والغايات الى فاعل الفاعل حتى انتهت الى فاعل اول هو فاعل الكل وغاية الغاية الى غاية اولى هي غاية الكل فانه لا صورة للصورة حتى تنتهي الى صورة اولى كما للفاعل فاعل حتى ينتهي الى فاعل اول وكما تكون للغاية غاية بل يكون للهوى هوى حتى ينتهي الى هوى اولى على ما (١) ذكرنا في الطبيعيات فقولنا بتنا هي العلل في الفاعل والغاية والهوى يكون بمعنى واحد من جهة انها في كل طبقة منها تنتهي الى اول بخلاف الصورة وفي الفاعل والغاية بخلاف الهوى في ان فاعل الكل غاية الكل والفاعل الاول هو الغاية الاولى وليس كذلك الهوى الاول فانها لا تكون فاعلا ولا غاية ومعنى التناهي في الصور هو التناهي في العدد للعلول والتناهي الى صورة اخيرة في التركيب لتركيب لا في صورة الصورة كما ينتهي الى فاعل اول هو فاعل كل فاعل وغاية قصوى هي غاية كل غاية فهكذا يعقل تناهي العلل ويحقق ما حصل منه في البيان .

الفصل الثاني والعشرون

في البحث عن ذات المبدأ الاول وما هي وعلى اي وجه يعرفها العارفون

قد سبق الكلام في هذا الكتاب في علم العلوم ومعرفة المعارف في الفصول المنطقية وفي علم النفس الذي ختم به العلم الطبيعي بان المعرفة بالشئ الواحد تختلف عند العارفين بحسب ما به عرفوا لان العارف قد يعرف الشئ بذاته كمن يعرف الحرارة بلهسه الذي يدرك به نفس الحرارة بالذات واولا وما هي فيه بالعرض وثانيا وكمن يدرك اللون بالبصر والطعم باللسان والرائحة بالشم والصوت بالسمع فالمدرك لكل واحد من هذه بهذه الحواس يعرفه بذاته ويعرف به ما هو له مما يوصف به فيكون قد ادرك الواحدة من هذه الصفات بالذات والموصوف بها بالعرض لا بذاته كمن يعرف الانسان بصوته المسموع او بمنظره وصورته المرئية او بصنائه التي عملها كمن يعرف الكاتب بكتابه فتكون المعرفة من العارف للشئ، اما معرفة الذات بالذات حيث يدرك العارف الذات كما قيل في الحرارة واللون ويكون لما ادرك عنده اسم يسميه به من جهة تلك المعرفة الذاتية لتلك الذات فتكون تلك الاسماء احق بان يقال في جواب ما هو لهذه البسائط من المدركات بذواتها، واما معرفة عرضية بالاحوال والافعال والصفات العرضية كما يعرف الانسان بصوته او بلونه وشكله او بكتابه فتكون الاولى معرفة ذاتية وهذه عرضية . وتكون المعرفة الذاتية على ضربين اما معرفة البسائط بذواتها واما معرفة المركبات بذاتها التي هي الاجزاء التي تركبت منها حقاقتها كما يعرف الالبيض بانه جسم كثيف ملون بالبياض والعرضية تختلف بحسب الاعراض اما القارة كالحرارة والبرودة والاسود والبياض واما غير القارة كالحركات وتكون الصفات الذاتيات والعرضيات في المعروف بالعرفتين الذاتية والعرضية هي المعرفة اولا وبالذات والموصوف بها بالعرض الا ان الذاتيات جهلتها هي الذات والعرضيات ليس هي الذات وانما هي دالة على الذات دلالة تعرف انها غيرها كما تعرف ان المحرك غير الحركة وليس الحركة ذاته ولا جزء ذاته فتلك معرفة استدلالية والذي سبق فيه الكلام الى ههنا من المعرفة باقته تعالى انما كان من قبيل المعرفة الاستدلالية العرضية لامن قبيل

قبيل المعرفة الذاتية لأعرفناه من جهة المبادئ والعلل ووجوب تناسلها في البداية الوجودية والنهاية النظرية الى مبدأ أول وعلّة أولى ومن جهة الوجود الواجب والممكن وما لزم في النظر من وجود واجب الوجود بذاته وتقدم وجوده على وجود كل ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره فكانت المعرفة الأولى بالمعلولات والثانية بالوجود الذي هو واجب بذاته فكانت معرفة عرضية عرفناه فيها بغيره ومن غير له لا بذاته ولا بذاتياتها .

- واما المعرفة الذاتية فلما لم تحصل لنا الى الآن لا بذاته ولا بذاتياته اما بذاته فلا كما لم ندرك ذاته الواحدية واما بذاتياته فلأنه واحد لا تركيب فيه فلا ذاتيات له .
وان قيل ان له اوصافا ذاتية كالعلم والقدرة والحكمة على ما قلنا، فليس معناها انها اجزاء ذاته كالحويان والناطق للانسان بل معناها انها له بذاته ومن ذاته لا بغيره ولا من غيره كساواة الروايا اثلاث من كل مثلث لزاويتي (ثابتين - ١٠)
والشيء الذي له اوصاف ذاتية وفي حقيقته تركيب قد تدل عليه العبارة فيعرف بها معرفة ذاتية اذا وصفته بذاتياته التي له فيها نظائر كمن يعرف الشيء بخفضه من شريكه في الجنس ويفصله من شريكه في الفصل او مباينة فيه او من يسيط هو نظيره كما نعرف الشيء الذي لم نره فتعرفه بمثله الذي رأيناه والله تعالى لا شريك له ولا نظير ولا شبه ولا ضد حتى يمكن ان نعرفه بالماثلة من الشريك والمشابهة من النظر والشبه والمباينة من الضد وليس الله تعالى وحده الذي عرفناه فيما عرفنا وعلمناه في العلم الذي اشتمل عليه هذا الكتاب الى هذا الوضع بالمعرفة الاستدلالية دون الذاتية الحقيقية بل وملائكته الذين نعرفهم بأفعالهم ومنها في السواوات والارض ونفوس البشر وغيرها من نفوس الحيوان والنبات انما نعرفها كذلك ايضا من آثارها وافعالها وذلك لما ذكرناه في علم النفس من ان نفوسنا ملهمة في مقارنة الاجساد بالتطلع الى الادراك من سبيل هذه الآلات والحواس فاذا رمت ادراك شيء مما طلبته في الرغبات بالعين او في الملموسات او في (المسموعات - ١) او في المسمومات او في المذوقات التي هي سبل الادراكات

والعارف التي اهتمها وعرفتها وعرفت المدركات من قبيلها من حيث عرفت فلما فكرنا قليلا علمنا ان الموجودات لا يلزم ان تكون هذه لاغير وان لا تكون معها غيرها في الوجود ولما نظرنا نظرا عقليا عرفنا معرفة استدلا لاية وجود موجودات هي غير هذه المحسوسات لم نعرفها بذواتها اذ لم ندرك ذاتها بل من افعلها ومعلولاتها كما عرفنا المحرك (١) بالحركة والعللة بالمعلول اذ لم تكن لنا آلة ندرك بها هذه الموجودات كالعين للرئيات والاذن للمسموعات ففما جئنا الافكار الصحيحة بانه قد يمكن ان تكون لادراك هذه آلة او آلات لم تخلق لنا كما لم تخلق العين لمن خلق اعمى فانه لا يعرف العين ولا ما يدرك بالعين كذلك يمكن ان يكون حالنا في العجز عن ادراك هذه المدركات لعدم هذه الآلة اولاً لتكون لها آلة عد منها وانما يتم ادراكها للنفس بذاتها عند تجردها عن آلاتها بالتفاتها عنها الى ذاتها ومتها الى هذه المدركات كما ندرك المتصورات الذهنية في اليقظة والنام وندرك منها المبصرات بغير عين والمسموعات بغير اذن كما يبينها هناك وأوضحنا ان للنفس ادراكاً بذاتها مع تجردها عن هذه الآلات والتفاتها عنها ولها ادراكاً بآلاتها هو بالحقيقة بذاتها كما أوضحنا هناك ايضاً فكذلك يمكن ان يكون لها ان تدرك هذه الموجودات التي هي اقدم وجوداً من هذه المدركات اما بذاتها على التجريد والافتراء عن هذه الآلات واما بالآلة اخرى ان كانت مما توجد في جملة الموجودات وكما ان النفس تستعين بالنور على الادراك بالعين ولا تكتفي في ادراك المرئي بالعين دون النور الواقع على المرئي فانها به وفيه تبصر فتبصره اولاً وتبصر به غيره كذلك يمكن ان يكون لها من الموجودات الالهية ما يجرى مجرى النور للعين تبصره اولاً وتبصر به غيره فان النور يقال في العرف اللغوي على شعاع الشمس وضوئها الواصل اليها منها وعلى نورها الذي في ذاتها وجوهرها الذي نعلم ان النور يصدر عنه اليها وعلى نور القمر وضوئه الذي في ذاته والذي يشرق منه على غيره كذلك ايضاً وعلى النور الذي في لهبة النار وما يشرق منها على غيرها . وبالجمله على ما يرى بالعين اولاً وبالذات ويرى به غيره هذا في التسمية اللغوية

- بحسب العرف والمعرفة الا انا نعلم ان النار الصرفة لا يظهر لها هذا النور حتى تختلط بها الاجزاء الدخانية المتحللة من الاجسام الارضية وحينئذ اما ان تختلط بها اختلاطا تكون فيه الاجزاء الارضية اغلب واكثر فيصير المرئي دخاناً لالهبة معه ولا نور او تكون النار صرفة كما نكون في فضاء الثنور الباغ في الحرارة وفيه جرم من غير لهبه الذي يشعل ما يدخل اليه من غير ان يلتقي ما فيه من جرم
- و يكون شفاً فالا لهبة فيه ولا نور فالنور الظاهر في هذا المختلط كما قيل في الطبيعيات ليس من الاجزاء الارضية الكثيفة المطلوبة بل من النار اللطيفة الشفافة يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة كما يظهر نور الشمس على جرمها الكثيف الذي لا ينفذ البصر فيه وعلى الارض وما فيها من جبل وجدار وعلى جرم القمر
- الكثيف ولا يظهر فيما بينها وبين هذه المستنيرة منها من الفضاء والهواء للطافته ولا شك انه في الواسطة والذي في البين وهو الفضاء الذي بين الارض والسماء قبله على الارض لانه هو الاقرب والمتأدى من جسم الى جسم كالحرارة والبرودة وغيرهما يتأدى الى الاقرب قبل تأديه الى الابد فالنور ضوء المصباح الضعيف يضيء ما قرب منه مع ضعفه حتى كلما قوى اثار الابد فالنور
- الشمس في الفضاء الذي بين الارض والسماء مثله على الارض او اكثر منه لكننا لا نراه وذكرنا العلة في كوننا لا نراه وهي ان النور البصري منا لا يرى شيئاً بالذات حتى يكون مستنيراً ومع استنارته كثيفاً لا ينفذ البصر فيه فهذا النور موجود في النار لكننا لا نراه لما قلنا من عني باسم النور ما نراه لما قلنا ونرى به فالنور ذلك الظاهر ومن عني به ما هو احق منه بالمعنى لكونه العلة الموجبة والذي في النار
- اولى فالنور يصح ان يقال باشتراك الاسم على النور الذي نراه ونرى به وعلى علته ومبدئه الذي عنه يصدر وهو محض حقيقته فنفسنا ترى الاشياء وترى
- وتظهرها وتبديها فهي نور ايضاً وعلتها وسببها الذي عنه صدر وجودها احق بذلك منها ونسبته اليها كنسبة نور الشمس الى نور القمر ونور الشمس ليس هو علة اولى بل هو معلول وعلته لو كانت قريبة لأبصارنا لظهرت لنا اكثر من

ظهور الشمس لكنها غير ظاهرة لنا فلهذا نور الشمس احق بمعنى النور من نور الشمس وكذلك حتى تنتهي الى ما ترى كل شيء ويصدر عنه وجود الانوار باسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادئ فهو ابعد من ان يرى بالعين واحق بان يرى لكونه الاظهر في الوجود والاسبق والاحق بالوجود فالنفس اذا تطلعت بذاتها نحو مبادئها وعادت بنظرها الى جهة بدايتها انتهت بنظرها اليه واستعانت بمبادئها القريبة عليه كما يستعين نور البصر بنور الشمس على الابصار فهو الاظهر في وجوده ولما هو اليه اقرب والاخفى على ابصارنا التي نورها من نوره ابعدا لا ادراك انما يكون للوجود ولا يدرك المعلوم وان كان من نوع ما يدرك فالذي وجوده اقدم واثبت هو في نفسه اظهر ولما هو باذراكه اولى وعليه (١) اقوى وابعد من يضعف عن ادراكه كما تضعف عيون الخفاش عن ضوء النهار والذي تدركه باذنانا في يقظتنا ومنا منا هو من هذا القليل وتدركه نفوسنا بذاتها اذا تحلت في المنام عن حواسها ومحسوساتها والصورة المدركة بالذهن موجودة في الذهن وعنده ولولا ذلك لما ادركها مدرك فالمدركات الذهنية لها حقائق موجودة في الالذها ونعندها اما وجودها قارا واما وجودها غير قارا وانما بالروح غير هذه الالوان وطعومها واوراقها وسائر حالاتها المدركة كذلك ايضا وهي من قبيل ما لا تدركه الحواس فالنفوس تدرك بذاتها ما يخفى مثله على حواسها والآلات فالوجودات التي لا تنالها الحواس (مثله - ٢) من النفوس التي عرفناها بافعالها والعلل التي استندت لنا على وجودها من معلولاتها اما ان يكون لنفوسنا ان تدركها بذواتها اذا التفتت اليها ولكنها عن محسوساتها كما التفتت عنها في المنام واما ان يكون لها ولبعضها دائما وفي وقت من اوقاتها احوال من احوالها آلة تدركها بها مثل ما تدرك بالروح البصري ما تدركه من الادراكات البصرية وبالروح الدماغي ما تدركه من الادراكات الذهنية اولا يكون من شأنها ان تدركها وهذا القسم الاخير بعيد عن الامكان لان هذه المدركات الروحانية

ان نسب الى جوهر النفس واقرب اليها بالطبع فهي با دراكها اولى وهي في الحقيقة اظهر وجودا من معلولاتها المحسوسة فهي اولى بان تدرك والنفس اولى بان تدركها . من هذه المدركات الأخرى فاما هذه الآلة التي حصلت في حدود الجوار لبعض النفوس دون بعض وفي حال دون حال فلا تخرج عن امكان الوجود والعدم الا عند من كانت له حتى (١) تكون له وجرها بنظره الحكيم وتأمله الذهن كما عرف الروح الخيالي والفكري والذكري .

واما ادراك النفس لها بذاتها فهو الذي يحكم به حاكم العقل والنظر الاعتباري بشرط التجرد والتخلي بالتفاتا عن الغريب الى النسيب وعن الابدع الى الاقرب وعن الاخفى الى الاظهر كما ظهر لك البيان ان العلة اظهر واقدم وجودا من المعلولات عند من يقوى على الادراك كقوة البصر على نور الشمس الذي به يتجلى لمن قوى بصره وبه بعينه يحتاج عن ضعف بصره كذلك هذه الموجودات النورية الذوات التي تنالها النفس كنها بكنها لا سطحا بسطح كما قيل في الاطيف الشفاف ومداخلته لما جائسه وكونه غير محبوب عنه فهي اذا التفتت الى هذه المدركات رأت عللها ومبداها الاقرب منها اليها بذاتها والابدع بسفارة الاقرب ومعونته كما نستعين في الانظار الفكرية بالاقرب الى القطرة على الابدع عنها ومن عادتنا وعادة السلف ان يسموا الموجودات الفعالة التي لا تدركها الحواس بالروحانيات وهي النفوس المتجسدة اعني المتعلقة بالاجسام المرتبطة بها ومعها والمفارقة التي لا ترتبط بشيء ومن قبيلا الملائكة الذين هم انواع لانتم الاحاطة بمعرفتهم من طريق الاستدلال وانما نعرفهم من طريق افعالهم التي تظهر لنا في المحسوسات وغير المحسوسات مثل ما يظهر لنا في اجسامنا ونفوسنا اما في الاجسام فالنفاير المعلومة ، واما في النفوس فكما نستولى على عزائمنا وارادتنا وخواطرنا واذها ننا ونناجي من نناجيه منا في منامه ويقظته بما يعلم الجاهل ويبصر الذاهل ويهتدى الضال وينبه الغافل عرفها من قبلنا اصحاب الافكار والانظار التي حصلت بطول الاعمار وجود البصائر وتعليم العالم للجاهل

بكثرة العلماء في تلك الاغصار الالهة بهم (١) فسموها ارواحا وروحانيات وهي انوار من حيث ترى وترى وتبصر وتبصر فكل ما هو منها اعلا فهو نور النور والله تعالى الذي هو مبدأ المبادئ وعلّة العلل والغاية القصوى في كل زيادة من فضيلة وخير فهو نور الانوار فهو احق بأن يرى واسنا احق بأن نراه بعد نوعنا عن مقام منظره ومداه فهو الظاهر الخفي اما ظهوره فبذاته وصفاته ووجوده الواجب بذاته وما وجب عنه في سائر مخلوقاته واما خفاؤه فنمنه من ضعف بصره الذاتي عن ادراكه كضعف عين الخفاش عند ضوء النهار يخفى عليها لكونه اظهر فيعجزها ويبرها

١٠ والله تعالى اسما تسمى بها بحسب المعاني التي تعرف بها كما تسمى خالق الخلق ومعطي الرزق والموجد بعد العدم والموجب لوجود الممكنات والقادر والقاهر والرحيم والجلود ونحوها من الاسماء التي بحسب المعاني المختلفة عند العارفين في تعرفهم ومعرفتهم وما يعرفون وكيف عرفوا وليس في هذه الاسماء اسم يدل عليه بذاته دلالة الحرارة على الحرارة من جهة المعنى فكذلك نسميه بنور الانوار وانما يسميه باسم يدل على ذاته من عرف ذاته معرفة ذاتية فسماه من حيث عرف على طريق الوضع كما سميت الحرارة حرارة والنور نورا وحيث لا يفهم معنى ذلك الاسم منه الا من عرفه كما عرفه واطاه على التسمية من حيث عرفه فله عند العارفين به اسماء يتاجون بها انفسهم وغيرهم ممن شاركهم في المعرفة والمواطاة على التسمية بحسب المعرفة واذا كان هو تعالى يعرف ذاته وهو بذاته اعرف من سائر مخلوقاته فتسميته لنفسه تكون كذلك ايضا فاذا تعرف الى عبد من عبيده وقدره على رويته ومعرفته وما اختاره من الاسماء لذاته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذات على الحقيقة فهو اخص الاسماء من اخص المسمين لاخص مسمى فلا يحب ان ينطاع للداعي به ما في السموات والارض جميعا .

وقد ادعى في هذا من الدعاوى وقيل فيه من الاختلافات المحالة ما لا يتناهى

بقياس زماننا ومعرفةنا وفيه حق للاحالة من هذا القليل يعرفه من يعرفه ويشتهبه على من لا يعرفه بما ليس منه فاعرفه انت على طريق الجملة هكذا .

- فما من يعتقد فيه تعالى انه يرى بالعين التي هي هذه الجارحة فقد اخطأ وبعد عما اوضحناه جدا فان العين حجاب بقياسه يستعان بتركها على ابصاره لايها بل هو على ما قيل اظهر في وجوده واخفى من ان يدرك بها فانها آلة للنفس في ادراك ما دونها لا في ادراك ما فوقها والادراك لما فوقها اولي بذاتها منه بالانها وانما تستعين على رؤيته بما هو اعلى واقرب اليه منها لا بما هو ابعد واخفى . فقد صبح ان ذات المبدأ الاول ان استعير لها اسم من جهة المعرفة بها فنورا لانوار لا في بتسميتها وقد يعرف الانسان مالا يدركه بما يدركه حيث تحصل له المعرفة به من المشابهات الموجودة فيما يعرفه والمخالفات التي يتميز بها فيقال ان العنقاء لها جناح مثل مالكبسر ١٠ وانتصاب قامة كالانسان ومخلب كالملفترس وائداء في الصد وراكلمرة وريش كالطائر ومنسر كالجارح وليست بادية البشرة ولا ناطقة كالانسان ولا عديمة الامداء كالطائر ولا ذات اربع كالحيوان الذي هو كذلك . فاجتمعت معرفتها من صفات هي مشابهات ومباينات في ايجابات وسلوب فيعرفها بذلك من لم يرها ولا رأى نظير لها في نوعها فيعرف الشيء بمجنسه كما عرفت العنقاء بانها حيوان وبفصله النوعي كما عرفت بانها طائر ثم بالمشابهات والمباينات من الاعراض والخواص والله تعالى لا شريك له في جنس فيعرف بمجنسه ولا في فصل منوع ولا في نوع فانه واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع واذ ليس له مشاركة ذاتية في الماهية لموجود آخر فليس له فصل ذاتي يميزه عن الآخر .
- واما الاعراض والخواص فليس له شبيه ولا مماثل في شيء منها فيعرف به ٢٠ فبقى ان يعرفه العارف اما بمعرفة عرضية مركبة من افعاله وتسميته اليها كما يقال مبدأ اول وعلو العلال . واما بسلوب صفات هي موجودة لغيره كما يقال انه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يعدم ولا هو ابيض ولا اسود ونحو ذلك من صفات المخلوقات التي يحل عنها وتنتفى عنه بالدليل النظري . واما معرفة

ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته على ما قلنا فهذا هو الذي حصله النظر وغير عنه النطق من معرفة الله تعالى ودل عليه من معرفة العارفين به .

الفصل الثالث والعشرون

في الطرق العلمية التي ينتهي منها الانسان

بعلبه الى معرفة الله تعالى

تدهان بما قيل في هذا الكتاب ان الاستدلال على المبدأ الاول من الحركة على ما قيل ليس بحق ولا هو الطريق الخاص الى معرفته فأنتهم قالوا ان الحركات ترجع في السببية الى الحركة المكانية ومن حملتها الى الحركة الدورية التي هي حركة الافلاك ووجود الزمان يتعلق بوجود حركة وهو دائم لا يتصور له بداية ولا نهاية زمانيتان فالحركة التي تتعلق بوجودها دائمة غير متناهية البداية والنهاية فالحركة الذي يحركها غير متناهية القوة لانه يحرك مدة غير متناهية ولا يكون غير المتناهي من المتناهي، قالوا على ما بينا واضحا في كتاب الساع الطبيعي حيث قالوا ان كل عظم وذو عظم موجود فهو متناهية المقدار فهو متناهية القوة فلا يمكن ان يكون محرك الحركة الدورية عظم الالبته ولاله عظم والالكانت قوته متناهية وذو القوة المتناهية لا يحرك حركة غير متناهية المدة بل فعل المتناهي متناه . ونحن نقدر واضحا ان المتناهي والاتناهي الذي احتجوا به في الطبيعيات حيث قالوا ان قوة الجسم المتناهي متناهية .

وانما احتجوا عليه بأن قالوا ان قوة البعض (١) منه بعض قوة الكل ونسبة البعض الى الكل في الجسم نسبة متناه الى متناه فنسبة البعض الى الكل في اقوة نسبة متناه الى متناه فكل قوة جسامية متناهية . وتمثل على ذلك بقوة الحجر الهابط ونقله وميله فانه في البعض بعض ما في الكل من جهة الشدة فاما من جهة المدة فلم يذكر هناك ولم يبرهن عليه بل نقول نحن الأمر فيه بالعكس فان المدة في البعض اكثر منها في الكل فان الكل ينتهي بحركته الطبيعية الى مدهاء وموضعه المطلوب في مدة اقصر من التي ينتهي فيها الجزء لان الكل اسرع حركة لكونه اشد قوة والجزء ابطأ حركة

(١) صنف - البعض منه بعض قوة .

لكونه

- لكونه اضعف قوة فالحال في المدة بعكسها في الشدة فكيف يلزم نقل الحكم من جهة الاسم المشترك وهو انما اراد القوة غير المتناهية المدة في تحريك الفلك لا الشدة فانه قد ذكر في الطبيعيات ان اقوة المحركة لا يصح ان تكون غير متناهية الشدة اذ لو كانت كذلك لزم ان يكون تحريكها في غير زمان فالشدة في هذا تخالف المدة زيادتها بنقصانها ونقصانها بزيادتها فكيف ينقل اليها حكمها والذي
- ٥ قاله هناك في حركة الفلك من انه لو فرض منه جزء منفصل حتى تكون حركته في الدوام مثل حركة الكل لزم منه ان يكون جزءه مثل كله وهذا محال . والذي صبح (انه محال -) فيه هو المتناهي في المقدار لا في الفعل . واما قياس المدة على الشدة فقد صبح فيه من جهة المدة الزيادة لا المساواة اعني زيادة الجزء على الكل والمضعيف على اقوى . فان قيل ان ذلك للبطء والسرعة والبطء بعض
- ١٠ السرعة في قوة الفعل وانما الكلام في المساواة والدوام وهو الذي قيل انه لا يمكن ، مثاله ان عشرة يحملون حجرا ويسرون به بسرعة محدودة يوما واحدا بغاية جهدهم وطاقتهم ثم ينتهي طاقتهم فيلقونه فهو الذي لا يمكن ان يقال ان الواحد منهم يمكن ان يقله ويحمله ويسير به بتلك السرعة بعينها تلك المدة بعينها فهذه هي مدة التحريك التي لا يساوي فيها جزء القوة كلها بل كلها
- ٥١ كانت القوة اقوى كانت على الدوام اقدر فالتى تحرك على الدوام كذلك مدة لاماية لها هي قوة غير متناهية فيقال ان هذا يقال في الطبائع المتباينة التي يظهر بعضها بعضا كالبخر الذي تحرك الى فوق او الى جهة غير جهة السفلى فان قوة ثقله تتعب المحرك فتعجز قدرته عن الدوام وينتهي الى حدنا ما حيث تكون القوة واحدة فلا (تنازع لها -) فاننا لو فرضنا البخر الهابط يتحرك مدة طويلة او قصيرة لا ينتهي
- ٢٠ فيها الى مركزه لم يكف ولم يتعب لاصغره لصغره ولا كبيره لكبره بل نراه كلما تحرك هابطا ولم ينته الى مستقره ازداد ميلا وثقلاتسرع (١) به حركته ولو كان يضعف على الدوام لقد كان يضعف في بعض الزمان ضعفا له نسبة الى الاضعاف فكان كلما معن في الحركة ابطا كما يبطى الذي يتعب لكنته لا يتعب وانما يكف

لاتناهيه الى المستقر المطلوب . وقد أقره وبأن الفلك لا يتعصب لكون القوى فيه
لاتتنازع بين موجب وصارف كما يتعصب الحيوان في سعيه بحركته الارادية
وحمل ما يحمله . فهذا البرهان لا يلزم في الحركة الفلكية التي ليس للتحرك فيها غاية
محدودة ينتهي اليها ولا في الجسم الذي يحركه النفس الفلكية قوة طبيعية يجاذبها
ويجانبها فيتعصب بالمجاذبة والمقاومة بل كما لا يتعصب الحجر في نزوله الى اسفل ولا
تضمف قوته المحركة بتحريكها كذلك لا يلزم ان تضعف قوة الفلك ولا يعجزه
الدوام فان موجب حركة يوم عنده مثل موجب حركة شهر بل مثل حركة سنة
ودهر ولا يتغير الموجب اعني لا تتغير الحركة ولا يتغير المتحرك .

والبرهان على ذلك غير مستقيم لأنه استعمل في الاسم المشترك في المتناهي وغير
المتناهي فلم تدل الحركة على المبدأ الاول على ما قالوا خاصة وقد اوضحنا في
الطبعيات ان الزمان لا تعلق لوجوده بالحركة في السبية ولا هو عرض لها
يتبع وجوده وجودها على ما قيل وأنه كما ان الحركة في زمان كذلك السكون
في زمان ولا يرتفع وجوده بارتفاع الحركة ولا يجب وجوده بوجودها . وقالوا
بعد ذلك ان المبدأ الاول الذي هو غير متناهي القوة انما تحرك لا بأن يباشر
الحركة لكنه تحرك كما يحرك العاشق المعشوق بشوق العاشق اليه . ونحن نقول
ان المتحرك انما يتحرك بشوقه الى معشوقه ليقرب منه بمرصته اليه ويجمع
في انتهائه الى مشاهدته او مجاورته في مكانه ان كان ساكناً او يتبعه ان كان
متحركاً والحركة الدورية لا تنقل الفلك من مكان الى مكان بل تحرك الى جهة
وعنها بالدور فان كان المطلوب في الجهة التي اليها الحركة فابانه يتحرك عنها وان
كان المهرب منه فلم يتحرك اليها فان الحركة تكون من وإلى وما من شيء هو من
في الحركة الدورية الا وهو الى بعينه من حيث يتحرك (١) كل جزء ثم يعود
اليه ثم يعود عنه ولتجدد فيه من وإلى المتميزين لوقف المتحرك منذ انتهائه الى
ما اليه تحرك ولم يعد الى مادته تحرك . اللهم الا بسبب آخر يوجب عزيمة غير
الاولى على قصد غير الاول وما زاد واعلى المشوق والمعشوق حتى لا يجعلاونه

مباشرة الحركة قالوا فان مباشر الحركة يكون نفسا في ذلك الجسم المتحرك فيحرك الجسم بالذات ويحرك نفسه باعرض بحركة الجسم كحركة الملاح في سفينته بل المبدأ الاول يوجب الحركة من المحرك المباشر للحركة فيمتحرك لاجله عشقاه او شوقا اليه ولم يذكر وكيف هذا الشوق والى ماذا ولو قال لا مشال أمره وطاعته في تقديره لكان اولى واسهل فان هذا يعرف منه لم وكيف ولا يعرفان من ذلك، فالطريق الى معرفة الله تعالى من جهة الحركة الفلكية على الوجه الذي قالوا غير مهده، وانما الطريق التي سلك فيها من جهة العلولات الى عليها والمبتدئات الى مبادئها هي الطريق التي اوجبت عند عقول النظارة وجود علة اولى لاعلة لها وهدتهم الى مبدأ اول لا مبدأ له .

وهذا انما اهتدى به الحكماء القائلون بوجود العلة والمعلول معاني الزمان حتى امتنع عندهم ذهاب ذلك في علة قبل علة للمعلول الموجود الى غير نهاية وهي باسرها مع المعلول في الزمان الواحد معابل ويجب التناهي الى ما يجب وجوده اولاً وقيل حتى يوجد الثاني ثم الثالث حتى ينتهي الى المعلول المستدل منه وتكون القبلية في وجوب الوجود لاني الزمان فمن هذه الجهة حققت المعرفة بعلة العلل واول الاوائل .

ثم من جهة الوجود الممكن والواجب وهو ايضا من جملة النظر في العلة والمعلول يخالفه في العبارة واشتباع النظر من جهة الامكان والوجوب وتستحكم المعرفة به من جهة ما يؤدي اليه النظر من وجوب تقدم وجود موجود هو واجب الوجود بذاته قبل كل موجود بغيره .

ثم صرح بالنظر ان واجب الوجود بذاته واحد كما صرح ان المبدأ الاول واحد فهذه ايضا طريق استخراجها المتأخرون المهتدون بعلم ارسطوطاليس وبمذاهبه وانظاره وفيها زيادة بيان ووضوح بحجة وحصول معنى وسهولة مأخذ .

وطريق اخرى من جهة العلم وتعليمه وتعلمه ينتهي فيها النظر كما انتهى في الوجود المعلول الى غير المعلول كذلك ينتهي في النظر العلمي من عالم يتعلم من غيره حتى

ينتهي الى العالم بذاته الذى علمه لذاته بذاته من ذاته والطريق فيه بعينه هو طريق العلة
والمعلول فى العلم من العلم حتى يكون (١ - العلم) الاول الذى هو علم الاول
علة لكل علم بعده وهو غير معلول لعلم قبله قال بذلك الانبياء والعلماء ومحجته
واضحة فى حدود العلة والمعلول فان المتعلم الذى نراه يستفيد علما من الناس
انما يصح ان يستفيدة من عالم وذلك العالم ان استفاد من عالم قبله حتى يمضى
الى غير نهاية لزم فيه الحال الذى لزم من جهة العلة والمعلول وان انتهى الى
عالم غير متعلم من غيره فذلك هو العالم الاول الذى علمه له بذاته كما كان وجوب
وجوده له بذاته، لست اقول ذلك فى العلوم التى يتعلمها التلميذ من أستاذه
على طريق النقل بل على طريق التصور والعقل فان التعليم من الاستاذ
يكون بابراد لفظ يسمعه المتعلم فاللفظ من الاستاذ والسمع ليس منه وكذلك
الفهم فان الاستاذ يقول والتلميذ قد يفهم ما يسمعه منه وقد لا يفهم فالفهم ليس
من الاستاذ وكذلك التصور وكذلك التصديق وكذلك القبول وكذلك الرد
وهو التعليم الحقيقى فان معطى الفهم والتصور والتعلل والتصديق والقبول
والرد هو المعلم لا القائل، الا ترى ان القائل من البشر لا يقدر على تعليم كل علم
لكل متعلم وانما يقدر من ذلك على ما يساعده عليه ذهن المتعلم بفهمه وتعلله
وتصديقه وقبوله ورده اذا كان كل شئ من هذه فى موضعه وموقعه فذلك
ليس من عطاء الاستاذ البشرى ومن اوتي الفهم والتصور والحكم بالتصديق
والتكذيب والقبول والرد والاستدلال باستخراج الحجج على واجب المحجة
العقلية فقد اعطى العلم بالقوة القرينة جدا من الفعل بالفطرة بحيث يستغنى بنفسه
عن كل معلم من البشر وبذلك يزيد كثير من تلاميذ الحكماء فى الحكمة على
استاذهم وبه يصير كثير من الاستاذ له فضلا حكما فان المعلم الاول هو العالم
الاول والكتاب هو أم الكتاب اعنى به الوجود لا بل أم الوجود الذى هو
علم الاول الذى بحسبه امر فكان ما امر به على ما امر به بقدرته التى لا تعجز ولا
تانع فهذا ايضا طريق يهذى الى معرفة الله تعالى .

وطريق أخرى هي من جهة الحكمة العملية فإن الذي رأيناه من خلق المخلوقات من السماويات والكنيات (١) والجسادات والحيوانات والنبات من النظام في الشخص الواحد والأشخاص الكثيرة والأنواع المختلفة دل على أن الأفعال فيها ترجع إلى حكيم يسوق المبادئ إلى غاياتها والأوائل إلى نهاياتها ويجمع بينها على حالة يستتيق بعضها ببعض وينتفع بعضها ببعض كما نرى في النبات ٥

إن العرق الناشب في الأرض لا يجتذب الماء من أعماقها مخلوطاً بما يجري عليه وينجذب (٢) معه من أطراف الأرض في أنجذابه وسيلانه حتى يصير غذاء للنبات ثم يحمله إلى الساق الواحد الذي يصير أرضاً فوق الأرض بل واسطة بين النبات والأرض حتى يقل مواضع الثمر من الشجر عن الأرض إلى الجو الذي يلي فيه الهواء المنضج اللطيف وينتقل الأنفال السائية من جهة القوى ١٠

الروحانية ثم تتفرق الأغصان في الجهات حتى لا تتراحم الثمار وتكثر بقدر كثرة المادة التي يحملها الساق من تلك العروق من تلك المياه الغائرة فعرقها ناشب في الأرض لاخذ المادة الجسائية وفرعها صاعد في الجو لا يستمداد النوى الروحانية فيعيش هذا بمداد هذا وهذا بمداد ذلك أحدهما بالروح الهوائية النارية والآخر بالمادة السائية الأرضية ويجتمع لهما معا بذلك قبول القوى الفعالة ١٥

السائية حتى نرى النخلة تموت بقطع القلب الذي هو الرأس الأعلى وتجب العروق الناشبة في الأرض السفلى مع بقاء المادة عندها كما يموت القلب باقطاع العروق المدة أيضاً هذا ولا يعرف أحدهما صلحته بالآخر العقل والنظر يشهدان بأن الحلق المصور يجمعها بحكمة ومعرفة بمبدأ حالها ومآلها وكذلك نرى الأشخاص للأنواع مسخرة في الإيلاد باستثمار النبات واستنتاج الحيوانات ٢٠

من غير أن نعرف الأم والاب من الشجر ومن كثير من الحيوانات ذلك بل والناس أيضاً مسخرة له بالذلة الموجودة في حركة الجماع للذكور في الإعطاء وللأنثى في القبول حتى نرى الصدفة تنفتح على وجه الماء حتى يقطر فيها من الجو ما يقطر كالمنى من الذكر في الفرج ثم تنطبق عليه وتغوص إلى أعقر بحكمة الإلطاف

الى ما تكمله القوة المعالة درة فن علم الصدف ذلك وهى بما لاحس له فكيف
ان يكون له علم لحافظ الانواع بالاشخاص هـ المسخر الملهم المصرف لهذه القوى
في هذه الافعال التى لاتعرفها كما يسخر الكاتب القلم في كتابة الحروف التى يكتبها .
ثم نعلم ان هذا النظام ليس يصدر عن كثرة تعدد الاشخاص واهراء الاشخاص
من الاعضاء والاجزاء في الحيوان والنبات والالكان فعل كل جزء منها وكل
شخص لما يخصه كما يجذب الجاذبة وتدفع الدافعة بل محصل الغرض المقصود
بالجذب والدفع هو واحد للجاذبة والدافعة بل وللمدة والكبد في الشخص
الواحد بل وللذكر والانثى بل للذكور والاناث من النوع الواحد .

وبخالي النظام في افعال الانواع هو واحد للانواع الكثيرة والجامع في ذلك
بين الافعال الساقية والارضية ، هو واحد في انشاء والارض فهو ذلك الواحد
الذى كان معلم المتعلمين بأسرهم هو مسدد افعال الفاعلين بأسرهم فهو عالم العلماء
والعالم الاول والعالم بذاته وحكيم الحكماء والحكيم الاول والحكيم بذاته اذا
عيننا بالحكمة ههنا احكام العمل بالعلم .

واعلم ان معرفة الواحد منا بصاحبه من اشخاص الناس ليس هو بان يراه بعينه فان
الرؤى منه بالعين هو جسمه الذى بناه البصر بلونه وشكله وما من ذلك ما هو
له بالذات وانما هو له بالعرض اعنى الجسم واللون والشكل على ما عرفت فلورأى
الانسان صاحبه مرار كثيرة في زمان طويل ثم لم ير منه سوى ما تراه العين
لم يكن قد عرفه بالمعرفة بالعرض لا بالذات ولا بالاعراض البعيدة لا بالقرينة فان
عرفه بما فاعاله الخاصة به كصناعة من صنائعه مثل كتابته او تجارته او صناعته (١)
كانت معرفته له بما هو اقرب واخص واعرف فان عرفه بعلمه ومعرفته ورأيه
ومذهبه واعتقاده كانت معرفته له اتم واخص من جميع ذلك لانه يصبح ان يعرفه
بما عرفه منه في حضوره وغيبته وحياته وموته فان من يعرف ارسطوطا ليس
الآن بمقاتله في علمه وحكمته اعرف به ممن رآه في وقت حياته بشخصه وصورته
ولم يعرف منه ما عرفناه الآن من علمه ومعرفته اللذين هما افضل صفاته

وخواصه فمن رأى شخصاً من الناس ولم يعرف شيئاً من خواصه وفضائله وإعماله وصناعاته ولم يسمع له كلاماً أو سمع ولم يعرف له معنى يعرفه به لم يعرفه وإن عرفه ببعض ما فيه من الخواص دون بعض لم يعرفه حق معرفته فعرفة الإنسان بصاحبه بما لا يرى من صفاته وإفعاله إخصص وأكثر واشدد معرفة منه بما يرى من عرفه بمقالاته ومعارفه وعلومه على ما قلنا، فالتقص المعارف بما لا ترى العين هو

٥ المعرفة به من قبيل ما يرى بالعين لبعده عنه بالطبيعة والنوع فإذا كانت المعرفة بأشخاص الناس لا تتم بالمشاهدة بل قد تكون بالإخبار والآراء أتم منها بالمشاهدة فعرفة الله تعالى بأفعاله ودعواته ومخلوقاته ومخلوقاته أتم في المعرفة من معرفة الإنسان بصاحبه من مشاهدته له بالعين .

- ١٠ فاما إذا خاطب الإنسان لصاحبه بأن قال له وسمع منه وسأله وأجاب فإن الخطاب والمسئلة والجواب يكون باللفظ الذي يكون بالصوت المسموع وبحركة اللسان والشفتين في القم من الحلق بالهواء المتردد في آلات التنفس فهو إنما يدرك منه أولاً وبالذات حالاً في الهواء وهي من الشخص أبعد بالنسبة إليه من صورة جسمه المرئية بالعين لكنها تدل دلالة ما على المعاني المقصودة من نفس القائل لنفس السامع فهي بذلك إخصص من جهة ما تدل عليه من المعاني بفهمها لا من الكلام بمسموعها فالفاوضة معاملة تكون بين الإنسان وصاحبه يعرف الجواب منها بالسؤال والعبارة بالإشارة فكذلك يكون لأهل الفطنة والمعرفة ما يعرفون به زعمهم معرفة أتم من المعرفة برؤية العين حيث يدعو الداعي فيجيبه لاصوت مسموع بل بمطلوبه المقصود ولو أجابه بكلام ليس فيه الغرض الذي طلبه لقد كان القص في أجابته له ومعرفته به من أجابته بفرضه وللعارفين من ذلك في
- ٢٠ يقظتهم ومناهم وما يتأملونه من حال أسهم في يومهم ما تنضح به المعرفة وتم به العاملة في السؤال والجواب وما يدل الإنسان من ذلك على ما عند غيره وإنما يدل ما عنده أن كان له منه عند فإن في الناس من هو في ذلك غنى بكثير ومنهم من هو فيه فقير مقل ومنهم من يعتبر بتأمله وفكره ومنهم من لا يخطر

بباله ولا يتأمل فيه حالاً من أحواله فهذا بيان لمن يعرفه بما يعرفه ويدل كل إنسان بحسب ما يعرفه .

فإن قيل إنه إذا رأى الجواب فمن أين يعلم ممن هو، قل إنه يعرف العلم من العالم فيعرف إن العالم بحاله عالم والذي سمع مقاله سمع والذي أبى دعوته سمع الدعاء والذي انصفه ممن ظلمه أو عوضه عن ظلامته عادل منصف والذي أعانه على من هو أقوى منه قوى قادر عالم بما في السرائر مطلع على الضائر فيعرف من هذه الأحوال والأفعال فاعلمها وأنه ليس من البشر الذين يراهم ويسمع كلامهم ثم يرى في ذلك من دابل العقل ما يزيده معرفة فيكون الداعي في الأرض والجواب في السماء كطالب المطر للسقيا والنسيم للجنة والنصحو للتخلص من شدة المطر في السفر ونحوه فمن يسمع في الأرض ويقدر على ما في السماء هو ملك الأرض والسماء ثم قد يجد ذلك في مطالب أخص كن يدعولم يض أشكل أمره على حذاق الأطباء فيبرئ برأ يشهد من خارج عما يعرفه المداوى وبؤثره الدواء وإعجب من ذلك إن يكون انداعى في بادة والمدعوله في بادة أخرى بعيدة منها جدابل والداعى في جبل والمدعوه في جبل بعده بمئين أو ألوف من السنين ليس ذلك مما يدل على أن سميع الدعاء مع قدرته ورحمته دائم البقاء وأولاً إن سبيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى لشرحت من ذلك ما عرفته من أحوالى في خاصتى وأحوال من عرفته من له من ذلك نصيب نعرفه ونعتبر به لكن الخاطب بهذا لا يكتفيه الأخبار في الاعتبار دون الاختبار وإنما يستدل من هذه السبل كل أحد بحسب دليله الخاص بمعرفته وبحسب خبرته واعتباره من تجربته وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون أنواع الذين ما منهم الأمن بإجاء عند ضروره بطبعه إلى من يظن أنه سميع الدعاء حتى البوادي من العرب والأتراك والأكراد الذين لا يعرفون نبيا ولا علماً رى عندهم من ذلك معرفة تتجارب يعملون بحسبها فيوفون بالندور وبصدقون فيما يخفون عليه ويدعو المظلوم على الظالم ويخاف الظالم التهمة في ظلمه وإذا اتفق

اتفتح وظلم فيكون متديا على خبرة بل والحيوانات غير الناطقة ايضا تستشعر
الوحوش المياه في السلاة وتضج الايايل من العطش رافعة رؤوسها الى
منزل القطر من السماء كما الفت نزوله من هناك وتترك اليه بالطبع ويصيح
الناذى منها صيحة تدل على الاذى كصيحة الفترس من فرع الفترس والخائف
من المخوف منه والحارب من الطالب والطالب بحسب طلبه وان كان لا يعرف
كيف يدعو والى من يدعو كما لا تعرف الطليعة المسخرة في ابدان النبات
والخوان ما تفعله من الجذب والامساك والاحالة الى طبائع الاعضاء .

وادي من هذا اذا اعتبرنا وجدنا لكل ارادة من كل مريد منا سببا ومبدأ منها
ما نعرفه من اسباب ترد من خارج كسؤال سائل والتجاء ملجئ وشكوى
شاك واستدعاء مستدفع ومنها ما لا نعرف سببه ووجهه ونجد منها ما يذهب
بنا الى اغراض لا نعرفها وليرعناها لطلبها بجهلنا كن ينفره ذاعر عن طريق
مهاكة او يردده راد من ذاته (١) الى اسباب سلامته ولا امثل فان الخاطب
بهذا من سبقته عنده فيه الامثال وكان له بها الاعتبار الان كل واحد منها يدل
على فاعل لامحالة وان كان لا يدل على من الفاعل وما التفاعل حتى يعتبر بها ذكرناه
فيعرف من العلم انه عالم ومن القدرة انه قادر ومن تباين الطرفين انه عالم القدرة
ومن الاحكام انه حكيم ومن المعرفة انه عارف ونحو ذلك من الاحوال الخاصلة
من الاعتبار في كل حال فمن عرف من هذا القبول بهذه المعرفة الخاصة
الاعتبارية بعد المعرفة العلمية النظرية التي تضمنها هذا الكتاب فقد حصل له
من هذا الاعتبار ما تريد به معرفته يربه على معرفته بصاحبه ورفيقه من اشخاص
الناس .

٢٠

واما هل وراء هذا معرفة اتم فكيف لاهي معرفة ذات العارف منا الذات
المعروف التي هي كما قلنا اعرف من كل ما نعرف لانها بها يعرف كل ما يعرف
فان الموجد هو المظهر والمظهر هو في إيجاب المعرفة من العارف بما اظهره
اكبر من معرفة العارف والذي وجوده اوجب واتم فهو اظهر اذا كان الاظهار

بالوجود فالظاهر هو الموجد والظاهر هو الموجود فالذى وجوده اوجب من كل وجود يجب ان يكون ظهوره اتم لكون وجوده الاقدم والاوحد وانما الظهور كما قيل قد يكون عند بعض المدركين حجبا وكما انه اذا انست العين بالنور الاضعف قدرت على ابصار النور الاقوى وتدرجت من الاقوى الى الاقوى فالاقوى حتى ترى ما كانت تعجز عن ادراكه في اول بروزها من الظلمة فكذلك تكون النفس الانسانية اذا انست بالمدرجات الظاهرة من عالم الربوبية قويت باقربها منها على ادراك ابعدها عنها حتى تنتهى بمعونة الاقرب الى الابدع والادنى الى الاقصى .

ودليل ذلك من العلوم النظرية والمعارف الحكيمة ظاهرا جدا حتى ان النفس لا تقدر على ثنائها قبل اولها وتميز عنه عجزا يحمله عندها كما تمتنع قبل الاول ويعده تراه عندها في غاية السهولة ومن ارتاض في العلوم التي هي في الترتيب قبل هذا واتى الى هذا يكون هذا القول عنده اقرب الى القبول ممن لم يرتض بشيء من ذلك فذلك هي السعادة القصوى التي لا غاية بعدها لطالب ولا في الوجود فاما كيف تكون السعادة القصوى بذلك فقد قيل في علم النفس وسيعاد في خاتمة الكتاب .

الفصل الرابع والعشرون

في الفرق بين الهوى والنفس والعقل

من جهة ما يحلها من الصور والاعراض

قد قيل فيما عناه القدماء بما سموه بالهوى في الطبيعيات ماحقق انه الجسم بمجرد معنى جسميته الذي يتصور في الازهان معقولا بتجريد ولا يوجد في الالعيان على حال تجريد من الاشياء التي هي فيه التي سميت بالصور التي هو هوى لها وقيل في الجسم ما قيل مما فرق بين معنى جسميته ومعنى هولانيته وان معنى جسميته هي كثافته التي بها يمانع الخارق له والمافذ فيه وان معنى هولانيته هي قبوله للافعال من الفاعل الذي يصوره بالصورة وان الهوى الاولى بمجرد معناها

هي التي لا كثافة لها ولا ممانعة فيها كما قال ارسطو طاميس، بجسم جسم ولم يرد به اعظم بل اكثف (مما هو ألين منه واقل صلابة - ١) وانها لا تكون كذلك في الوجود اعني خالية من الممانعة .

- والشيء النافذ في الشيء يكون على ضربين ، احدهما نفوذ الاصلب الا كثف فيما هو ألين والطف منه كنفوذ الحديد في الخشب والحجر في الماء والهواء ويكون ذلك لخرق الاكثف لما هو منه ألين واقل كثافة وتفرق النافذ لاجزاء المنفوذ وتحريكها الى الاقتراق، والثاني نفوذ الا لطف في الاكثف كنفوذ الحرارة في الجسم الصلب كالحجر واللين كالماء ويكون على طريق السريان والمدخلة من غير حرق ولا تفرق والنفوس في الارواح والابدان انما تكون من هذا القليل وسائر القوى الطبيعية والنفسانية على هذا الوجه تحل ١٠ في الاجسام فالاجسام فيها بوجه وهي في الاجسام بوجه آخر لان الاجسام منها تتبع النفوس والقوى في تحريكها لها نحو تصدها الطبيعي والارادي والنفوس والقوى تتبع الاجسام في حركاتها الطبيعية والقسرية فان نفس الانسان اذا ارادت ان تتوجه الى مكان حركت الجسم معها نحوه ولو حمل الانسان قهرا الى مكان يحركه اليه القاسر على طريق الجرا والدفع او وقع بطبعه الجسماني من ١٥ عال الى اسفل لتبعته النفس ولم تنفصل عنه في حركته تلك فان نفس في الجسم والجسم في النفس ولذلك يقول فلا طين انت الهيولي تتحرك الى الصورة لا الصورة الى الهيولي يعني ان الصور والنفسانية والطبيعية تحرك الاجسام الحركة المكانية الى الاحياز الطبيعية كما تحرك صورة النار جسمها الى العلو وصورة الارضية الى اسفل او حركة النمو كما تحرك القوة النامية مادة الغذاء ٢٠ الى الزيادة في اقطار الجسم حتى ينتهي الى المقدار والشكل الذي تقتضيه الصورة ولا يزيد على ذلك فالصورة عنده وعلى رآته للصورة اعني صورة الشكل والقون والمقدار المرئية للصورة النفسانية التي هي غير مرئية فهكذا تكون الهيولي في الصورة والصورة في الهيولي ويكون الفرق بينهما ان الهيولي هي المنغملة

والصورة الفاعلة فيخص المنفعل منها باسم المحل للفاعل والفاعل منها باسم
الحال في المنفعل .

والاعراض التابعة قد يكون منها ما محله النفس دون البدن ويكون منها ما محله
البدن دون النفس فاما التي محلاها البدن دون النفس فالاولان المراتبة ونحوها
واما التي محلاها النفس دون البدن فالمعارف والعلوم وما يشبهها ويجرى معها
وقد يكون من ذلك ما يكون فيهما معا كالنور المرئى فانه يظهر في الجسم الكثيف
عن القوة المثيرة (على ما ذكرناه غير مرة - ١) وفي النار والنور الذي
يظهر عنها اذا خاطت الكثيف من الاجسام محالطة باعتماد ولا يظهر عنها
وفيها بمفردها ولا يظهر في الكثيف بمفرده ولا في اللطيف الشفاف بمفرده بل
فيهما معا ويكون الفرق بين الهوى (والصورة - ١) الجسدية بالنسبة الى ما فيها من
الصور وبين النفوس والعقول بالنسبة الى ما فيها من صور المعارف والعلوم
مما ينبغي ان يطلب ويسأل عنه اذ لم يتنه اليها من كلام تقدماء في ذلك ما يعتد
به بل قالوا ان النفس الناطقة التي هي نفس الانسان هي عقل هوى لاني وعقل
بالقوة ومن شأنها ان تصير عقلا بالفعل اذا نصورت بصور المملوءات وقبل
ذلك فهي نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلا هوى لاني لكونها تكتسب
الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها فتصير من هذا ان الهوى التي فيها صورة
دائمة ملازمة ابدا كالماء ليست هوى وما قالوا هكذا بل قالوا ان الازابات
هوى لانها فيها الصورة وللکائنات الفاسدات هوى نستبدل صورة بانحرى
بالكون والفساد وسموها كليها هوى فاذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس
ايضا هوى للصور المعلقة قالوا بل العقل اذا عقل شيئا فذلك المعقول
صورة مجردة عن الهوى يكتسبه العقل بها ويصير هوى وهى هو فيكون العقل
والعقل والمعقول واحدا وهذا يحير جدا فان الذي صار هو اعنى الذي صار
شيئا فقد استحال الى ذلك الشيء كما يستحيل الهواء الى النار فكيف يصير هذا
ذلك وذلك هذا معا بالاستبدال حتى ينتقل الهواء نارا والنار هواء ويجتمعان

معاً فيكون مجموعها مجموع نار وهواء كما كان قبل الاستحالة والاستبدال أو تبقى النار على ما كانت ناراً ويستحيل اليها الهواء فقد صار الهواء والنار ناراً واستحال احدهما الى الآخر ولم يستحيل الآخر اليه فقد صار هذا ذاك ولم يصير ذاك هذا فكيف يتصور ان يصير هذا ذاك وذاك هذا ويكون مجموعها واحداً، أترى ما ذلك الواحد ان كان هو العقل فالمعقول استحال وان كان المعقول فالعقل استحال، والحق هو ان العقل استحال في هذا المقام ان كان المعنى هذا وان كان المعنى غير هذا فما يفهم من هذا الكلام فان كانت قد تغير في العقل أو لم يتغير فانا نحقق ان العقل غير المعقول والمعقول غير العقل والالكان العاقل اذا عقل فرسا يصير فرساً ويصير الفرس عقلاً وكذلك اذا عقل غيره من سائر الاشياء واذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة وهو واحد بيمينه كما كان اولاً فهو انسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك وما هو شيء منها فما الفرق بينه قبل ان يعقل وبعد ان عقل، فان كان العقل المحل فهو الهوى والمعقول الصورة وان كان المعقول هو المحل فالمعقول قبل العقل ولا يكون الخال قبل المحل . ثم ان المحل واحد متقدم الوجود لحوال ما يحل فيه وتحله اشياء كثيرة تشترك في الحوال فيه ويكون محلاً مشتركاً لها والعقل كذلك للعقولات فهو هوى لها كالنفس للصور التي تعلمها وتعرفها فباي فرق تسمى هذه عقلاً هيولانيا ويسمى ذاك عقلاً مطلقاً .

ولا يطيل الجدل بتكثير العقل والقال فيتسع المجال ويتعدى حد الحاجة ويضيق عنه ذهن المتأمل، وزمانه، بل اقول ان النفس محل لما تعقله وتعرفه وتلك الاشياء كالصور الحالة فيها والعقل كذلك ولكن بينهما وبين الهوى الجسمانية فرق بين ، وذلك أن الهوى الجسمانية تقبل بالتعاليم انها لا تفعل وانما تفعل بالصورة فيها واذا فعل جسم في جسم كان فعل التفاعل بصورته وانفعال المتفاعل به بولاه وانما تفعل الصورة التي في هذا الجسم في هوى الجسم الآخر اذا تهرت صورة الفاعل لصورة المتفاعل وقهرها لها هواناً يهره في هيولائها حتى ينتهي اقهر الى

ان يتملكها فيطردها عنها ولا يسعها معا فتكون الضدية بينهما تضعف الهوى
 عنهما وفي النفوس لا تكون الحال هكذا بل تحملها ضد ان ولا يتبعان
 فلا يكونان فيها ضد ين كما تعرف النفس الحار والبارد معا والابيض والاسود
 جميعا ولا تمنعها صورة هذا من صورة ذاك واذا فعلت نفس في نفس فانما تفعل
 بان تنقل اليها صورة من الصور العلمية التي فيها ولا تطرد عنها صورة اخرى
 ولا تقهرها ولا تسونى عليها فتفرد بها كما تفعل الصور المتضادة في هذه
 الهوى فهذا فرق بين قيامتهما، والفرق الآخر هو من جهة الفعل والافتعال فهذه
 الصور لا تفعل في هذه الهوى على ما قلنا ان صورة النار الحاصلة بالمعرفة في
 النفس لا تحرق وصورة الثلج فيها لا تبرد وانما تفعل النفس التي هي المحل، فهما
 المحل والفاعل لا الصورة وان فعل في بعض الاوقات بالصورة كما ترجم
 بالرحمة ومجود بالكرم الا ان النفس هي الفاعل بالرحمة لا الرحمة فلهذا يخص
 هذا المحل باسم الهوى ولا تشاركها النفوس والعقول في ذلك، اعني في اسم
 الهوى بهذا المعنى اعني باسم الافعال دون الفعل والتملك والقهر فالمحل اعني
 الشرف ههنا لا محل وهناك للمحل فالهوى الطبيعية تشرف بما يحلها من الصور
 القعالة والمحل النفساني بل العقلي تشرف بهما اكثر مما يحلها (١) اعني ان الذي تعرفه
 العقول الملكية يشرف بمعرفتها له، اللهم الا ما علا عنها فانها تشرف هي بمعرفته
 والاول تعالى شرفه بذاته وشرف كل شيء به وعنده العلوم والمعارف الاولى
 على التمام والكمال .

وكان فلاطن يسمى بالعوالم والعالم للطبائع والنفوس والعقول وما علا عنها
 فيقول عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية ويجعل كل ما في عالم
 الطبيعة معلولا ما في عالم النفس وما في عالم النفس معلولات واشباح ما في عالم
 العقل وما في عالم العقل مما في عالم الربوبية. ويقول ان الصور التي في عالم
 الربوبية هي مثل كائنات اليب التي يعمل عليها الصانع ما يعملونه من الصور وما
 في كل عالم يخالف ما في غيره كما قلنا ان نار النفس لا تحرق كما تحرق نار الطبيعة

ونلجها لا يبرد والا ضد اد فيها لا تنفسد ولا تتنازع كما تنفسد وتتنازع في عالم الطبيعة فهي اضداد ههنا لا هناك فعد من هذا الموضوع على تأمل قول من قال أن الله تعالى لا يعرف الاشياء ولا يعقل سوى ذاته وأنه لو عقل الاشياء لكافت تكون ذاته هيولى لصور العقولات والهيولى عنه في الافق الاقصى من الشرف والمرتبة في الوجود فنظر في الاسم ومأ ثا مل المعنى والاسماء من موضوعات البشر لاختيارية التي لامتناقشة فيها وانما الكلام في المعنى والمعنى هو هذا فكيف يشتهب القاعل الاول الذي عنه صدر كل فعل في كل مفعول بالمنفعل الذي لا يفعل فليس اذا اشتراكته اشياء في اسم من جهة مسمى مشترك في المعنى ولا ان اشتراكته في معنى تشترك في كل معنى ولا يلزم ان تكون الشراكة بالسواء فقد تختلف اعيان المعاني بالقل والاكثر وتختلف تسبها بالاقرب والا بعد كما تختلف معنى الجود والحكرم في العلة الاولى وفي مخلوقاته كالانسان مثلاً وكذلك اختلف معنى لفظة الوجود والعلة والمبدأ وما اشبهها والعارف يفرق ولا تشتهب عليه الاشياء المتقاربة فكيف المتباينة جداً .

المقالة الثانية

الفصل الاول

١٥

في بداية الخلق والايجاد عن المبدأ الاول

اما معرفة الاله تعالى بطريق الاستدلال الكل والجو في فقد قيل فيه ما انتهى اليه الوسع وساعدت عليه القدرة التي في غريزة النفس والتي من جهة الاجتهاد والكسب بانظر الحكيم والتأمل العقلي بما ادركناه وعرفناه من الموجودات المخلوقة المعلقة واخذناه فيه من العلولات التي عرفناها الى المل التي دلت عليها ومنها الى ما بعدها حتى انتهينا الى علة المل واول الاولات فعرفناه بأنه واحد واجب الوجود بذاته عنده كمال كل شيء رأينا منه وفيه نقصا وكلية كل شيء رأينا منه بعضاً (٢) والغاية القصوى من كل شيء رأينا منه النموذجاً ومبدأ علمنا ذلك بدليل المبدأية والعلوية الاولى وبقي علمنا الآن ان نجهد افكارنا ونردد نظارنا في

معرفة كيفية صدور الخلق عنه ووجود بداية الوجود من عنده فنكون قد عدنا
 بنظرنا من حيث اتبينا الى حيث ابتدأنا واخذنا من العلة الى المعلول كما اتبينا
 من المعلول الى العلة ان كان ذلك يكون لنا اليه سبيل ونجد عليه في مذهب
 النظر حجة ودليلا لما نتقدره الاذهان ونجدسه الافهام ويجوز الامكان النظري
 والفكر العقلي فان معرفة الموجودات بطريق الاستدلال لا تعطى كنه المعرفة كما
 لا يتساوى الخبر والعيان وانما يعرف الاشياء على حقيقتها من ابتداءها وانشاءها
 وجمع مركباتها من مفرداتها واطهر من عللها معلولاتها، ألا ترى ان الواحد منا
 لو خلط دواء مركبا من ادوية كثيرة مفردة لما امكن ان يعرفه كما هو بمفرداته
 ومقاديرها فيه الا الذي ركه وخلطه ودقه وبجته فكيف والامر اخفى واعلى من
 ان يضرب له المثال من هذا فاننا ضربنا المثال من محسوسات ومحسوس
 ومعرفة ومعلومات وتصح تجربته كما صحت تجربتها والتصرف فيه بالتحليل
 والفريق والتصعيد ونحو ذلك من التصرفات التي يتصرف فيها البشر بصناعاتهم
 فيفترقون بين الذهب والفضة والنحاس المسبوكة المخلوطة معا ويخلصون
 المفردات من التركيب هكذا فكيف لهم بذلك فيما يرى بالعين ولا يبلغ اليه (١) تصرفنا
 كالسموات وكواكبها او فيما لا يرى بالعين من الارواح والقوى التي نعرف
 منها ما نعرف بطريق الاستدلال من افعالها التي نراها فكيف لنا بما لا نرى له ذاتا
 ولا فعلا ومن لنا بان نرى كل موجود او نرى فعله الخاص به الدال عليه وقد صبح
 عندنا ان ما لا نراه اكثر وجودا وعددا في الذوات والخواص والافعال
 مما نرى لكنه تشبث من ذلك بما يبلغ اليه اجتهادنا بنظرنا وتنتهي اليه قدرتنا في تأملنا
 من جملة لا نعرف لها تفصيلا وكلا لا نعرف له اجزاء ومعرفة مشتركة لا نهتدي
 فيها الى التمييز فلا نترك لاجل ما لا تقدر عليه ما تقدر عليه وهذا هو الذي قاله
 ارسطوطاليس في فاتحة كلامه في الالهيات ان علم الحق لا يقتدر عليه بحسب
 ما يستحقه واحد من الناس لا ولا يستعسر على جميع الناس اقول ولا يستعسر
 جميعه على جميع الناس فان نسبة علم البشر الى العلم باسره كنسبة نوع البشر

الى انواع الموجودات بأسرها من جهة القلة الى الكثرة والعجز الى القدرة وهو في هذا الاسلوب قاصر لكونه (١) يريد ان يبتدى من الابد الى الادي ويستدل بالاخفى عنه على الاظهر فله من ذلك ما له مما تركه لاجل ما ليس له فاول ما نبتدى به من ذلك هو آخر ما انتهينا اليه وهو ان المبدأ الاول واحد هو واجب الوجود بذاته ليس له في وجوب وجوده بذاته وكونه مبدأ اولاً شريكاً من ضد ولا نظير فهو الموجود الاول الذي اذا لحظته بذهك رأيت موجوداً وليس معه موجود آخر من حيث كونه لا شريك له في الوجود الاول المتقدم بالذات على وجود كل موجود فتراه في الوجود والموجود له وليس معه غيره .

- ١٤٠ فتقول ما قاله كثير من الفضلاء المتأخرين في الزمان المتقدمين في المعرفة حيث قال (٢) لا هو الا هو فانك اذا اعتبرته من جهة كونه غاية قصوى سميته الها من حيث تتوجه بالنظر العلى من معلولاته ومخلوقاته اليه فيكون هو الاله واذا عرفت انه وحده في ربوبيته قلت لا اله الا هو واذا نظرت اليه من جهة وجوب وجوده بذاته فلم ترمعه غيره في مرتبة وجوب وجوده قلت لا هو الا هو (٣) فكما لا شريك له في كونه الها لكل كذلك لا شريك له في كونه موجوداً والموجود هو الذي يقال له هو فاذا كان من الموجودات ما هو موجود بغيره ومنها ما هو موجود بذاته فلفظة هو بالموجود بذاته اولي منها بالموجود بغيره واذا كان الموجود بذاته هو الذي منه وعنه وبه وجود الموجود بغيره كانت هوية الموجود بغيره له فانه هو الموجود وله انه هو الموجود فهو من كل وجه ولا هو الا هو اعني ليس الوجود الحقيقي الاله . وقد علمت مما انتهى بك اليه النظر على طريق الجملة لما كان في نظرك ومعرفتك الغاية القصوى والنهاية الاخرى التي لا نهاية بعدها بل لا بعدها فهي بعد كل بعد وانه المبدأ الاول الذي لا قبل له فهو قبل كل قبل ووجود كل موجود في الوجود عنه ومنه وبه فتريد الآن ان

(١) كونه (٢) بهامش - صف - يعني به اننا الى (٣) كونه لا اله الا هو .

نعرف كيف بدأ منه الوجود حتى انتهى الى حيث ابتدأت منه بنظر ك حتى انتهت اليه .

الفصل الثاني

في ذكر رأى اوسطو وشيعته في بداية الخلق

قال من يعتبر كلامه ان الله تعالى الذي منه بدأ الخلق واحد (من كل وجه - ١)
لا كثرة فيه بوجه والواحد لا يصدر عنه الا واحد فاول ما خلق من الموجودات
موجود واحد هو اقرب الموجودات اليه واشبهها به . قال واسميه عقلا ويكون
معنى العقل عنده معروفاً من معنى النفس الا انسانية من جهة كونه جوهر
روحانيا لا جسانيا كالنفس لكن النفس علاقة باليدن كنفس الانسان
الشخصية ونفس للعقل ونفس الكواكب المحركة له على انها تباشر التحريك
والعقل يرى من الاجسام وعلاقتها وتكون النفس بالقوة من جهة تحريك
الاجسام وتبدل حالاتها فتشعر بتجدداتها في الالين والكيف وغير ذلك مما
يتجدد لتتحركات بالحركات والعقل بالفعل فيما يعرفه ويعلمه لا يتجدد له علم ومعرفة
بشيء لم يكن يعلمه ويعرفه فهو بالفعل ابدا فيما يعقله على حالة واحدة والنفس على
حالات مختلفة من جهة ما تعرفه وتتبدل من الاجسام وفيها بحركاتها وتجرى مكانها
لها فالنفس عقل بالقوة والعقل عقل بالفعل والعقل يعقل جميع المعقولات
والنفس تعقل بعضها فان تجردت النفس عن الاجسام وانقطعت علاقتها بها
وكانت مما يعقل ومن يعقل صارت عقلا بالفعل ايضا وتكون مرتبتها يحسب نوعها
في الموجودات وكسبها من المعلومات قالوا قال العقل هو هذا الذي هو اول
ما وجد عن العلة الاولى . وكانوا اول ما سموا عقلا سموه من جهة النفس
الانسانية حيث قالوا انها عقل بالقوة وتصير بالفعل وما بالقوة لا يخرج نفسه
الى الفعل وانما يخرج الى الفعل شيء هو بالفعل كالنار بالفعل تجعل النبط الذي
هو نار بالقوة ناراً بالفعل ولا يشعل النبط نفسه فيجعل نفسه ناراً بالفعل فهذا الشيء
الذي هو عقل بالفعل الذي يجعل نفس الانسان التي هي عقل بالقوة عقلا بالفعل

يسمونه العقل الفعّال ويقولون انه لنفوسنا كالاستاذ والمعلم والمبدأ الذي عنه توجد فهو مبدؤها القريب في الوجود ومعادها الاذن في الكمال .

فان اول كل فلك نفس محرّكة . ولكل نفس عقل مفارق يقتدى به فيما تفعله وتعقله حتى تنتهي الى الفلك الاول فتكون نفسه اول النفوس وعقله اول العقول وهو اول موجود وجد عن المبدأ الاول .

- ويقولون عن المبدأ الاول انه عقل ايضا لكنه اعلى العقول مرتبة وهو بالفعل ابدا وكل عقل غيره يقتدى بغيره وقدرته هو مبدؤ العريب وهو تعالى قدوة كل مفتد ومبدأ كل مبدأ فهو المبدأ الاول والاله الاقصى . ولا يتحاشون عن تسميته عقلا وهذا العقل هو الذي يقولونه الآن بالمرية منقول من لفظة قيلت في لغة يونان ليس موقعها في تلك اللغة موقع هذه في العربية من جهة الوضع الاول على ما قلنا في علم النفس فان في اللغة العربية يراد بالعقل الشيء الذي يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويوقفها عن ان تمضي (في - ١) العزائم بحسبها فان الانسان يؤثر اشياء بخواطره الاولى التي بمقتضى شهوته وغضبه وترده عنها . ففكرته ورأيه ونظره في عواقب امره فهذا الناظر المفكر اراد عن الخواطر الاولى هو الذي يسمونه عقلا من حيث يصد الانسان عما هم به كما يصد الناقة عقلاها عن الحركة الى حيث نشاء فهذا هو الذي يسمونه عقلا والعلم بهذا انما يصح بدليل من جهة النظر حيث يقولون انه انما رد الخواطر بفكر صدر عن علم فهو عقل من جهة العمل لامن جهة العلم وهذا الذي يسميه اليونان هو من جهة العلم لامن جهة العمل ويصير مبدأ للعمل بدليل تفرق بين الوضعين والتقسيمين (٢) من جهة العلم ومن جهة العمل فان العمل علاوة على العلم .

وهم يقولون ان النفس الانسانية بمجموع قوتين اولها قوتان قوة علمية وقوة جمالية فالذي ارادته العرب بالعقل بالقوة العملية (٣) اولى والذي اراده يونان بالامية اولى ونحن فقد قلنا ان العالم متا هو العالم وما هما اثنان ولا النفس بمجموع اثنين وانما هي شيء واحد والعقل والعمل فعلا من افعالها يعرف

(١) من صف (٢) كو - صف التسميتين (٣) كو - العلمية .

الإنسان ذلك من نفسه إذا راجع ذهنه عرف أنه هو العالم وهو العامل وهو
العازم المرید وهو الممتنع المتوقف بحسب حالتين ونظرین أراد من جهة الشهوة
وامتنع من جهة المرض والمرید الممتنع واحد أراد وامتنع بحسب حالتين ستمتا
في ذهنه (١) وهما الشهوة الحاضرة والمرض المحذور منه فهم يسمون الإله تعالى
عقلا بهذا المعنى والعقل عندهم هذا معناه نعم وليس له في عرفهم المعنى الإضافي
وله في العربية ذلك فإن العقل عقل لشيء ومعنى العقل القول في لغتهم لا يراد
به الإضافة إلى شيء وإن كانوا يعرفونه بشيء ومن شيء ويسمونه باسم يخصه
في ذاته لا من جهة إضافته وإن أضيف إلى فعله الخاص به كالعالم والعالم فاعقل
والعالم والعقل والعلم عندهم أسماء مترادفة ويقولون أيضا إن فعل العقل المسمى
بالفعل هو ذاته فاعقل والعالم عندهم واحد وقد قلنا في هذا فنعود الآن إلى
نسق ما قالوه في بداية الوجود .

قالوا إن الإله تعالى هو الموجود الأول وهو الموجود بذاته ولا موجود معه
في مرتبة وجوده وأول ما وجد عنه هو شيء واحد جادت ذاته بإيجاده وصدر
إيجاده عن ذاته بذاته لاجل ذاته فكان كما ظر في مرآة شبح فيها بنظره فيها
صورة مماثلة لصورته قالوا فاعقل الأول كذلك صدر عن الأول تعالى بعقله
لذاته ونظره إلى ذاته فذاته له كالمرآة والرائي والمرئي معالانه يرى ذاته في ذاته
بذاته وهذا صدر عن رؤيته لذاته في مرآة ذاته وهو لا يزال يعقل ذاته فهذا
الموجود لا يزال موجودا عنه ولا يتقدم وجوده على وجوده تقدما زمانيا
وإن تقدم عليه تقدما عليا وهو واحد أحد فالذي لزم عنه بذاته واحد .

قال المتأخرون في بيان هذا إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . قال والمثال على
ذلك أن - أ - من حيث هو - أ - إذا صدر عنه - ب - وصدر عنه - ج - وج
غير - ب - فن حيث هو - أ - صدر عنه - ب - وصدر عنه غير - ب - ومن
حيث صدر عنه غير - ب - لم يصدر عنه - ب - فن حيث هو - أ - صدر عنه
ب - ولم يصدر عنه - ب - هذا خلف .

واذا كان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فالموجودات بحسب هذا ينبغي ان تكون
 علة ومعلولا على نسق من لدن الاول الى المعلول الآخر ولا تتكرر الاطولا حتى
 يكون - ا - علة - ب - وب - علة - ج - وج - علة - د - وكذلك الى
 المعلول الآخر كما نأ ما كانت وما كان يوجد في الوجود موجود ان معا الا
 واحد هما علة للآخر ومعلوله ونحن نرى في الوجود اشخاصا لا يتناهي عددها
 ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالانسان والفرس وانسان وانسان من
 سائر اشخاص الناس وفرس وفرس من سائر اشخاص الفرس ان لا يلزم ان يكون
 احد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما هو
 معلول له فن ابن جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الاول وكيف قالوا ان المبدأ
 الاول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الاول والمعلول الاول يعقل
 ذاته ويعقل عقله ويعقل من ذاته حالتين امكان وجوده بذاته وهو امر بالقوة
 وفي القوة وجوب وجوده بالاول وهو امر بالفعل فن جهة عقله للمبدأ الاول
 يصدر عنه عقل بالفعل ايضا ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئا من احدهما من
 جهة امكان وجوده وما هو منه بالقوة والآخر من جهة وجوب وجوده
 وصيرورته بالفعل فن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الاول ومن جهة
 ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الاول المحركة له . والذي صدر عن المبدأ الاول
 واحد وعن المعلول الاول ثلاثة اشياء وكذلك يستمر في فلك بعد فلك من جهة
 عقل بعد عقل وتتكرر العقول والنفوس والافلاك بذلك حتى ينتهي الى الفلك
 الاخير وهو فلك القمر .

٣ . قالوا وعقله هو العقل الذي به تهتدي نفوس البشر وهو الذي يسمونه العقل
 الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا لا بل العقل الفعال الذي لنفوس الناس
 هو معاول عقل فلك القمر وجعلوا عدد العقول التي يسمونها مفارقة بعدد
 ما يعرفونه من الافلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا في الحركات الفلكية
 وما قالوا في المناصر الكيانية التي هي النار والهواء والماء والارض ولا في

النفوس النباتية والحيوانية شيئا يعتد به ولا في انواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها وهذا هو الذى نقل عن شيعة ارسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا يعترضهم فيه معترض وهو بالاخبار الثقيلة اشبه منه بالانظار المقلية فلنأخذ الآن في تتبعه واعادة النظر في القول من اوله .

الفصل الثالث

في اعادة النظر فيما قد قيل في (١) النفوس والعقول المفارقة

قد تقدم في علم النفس ما نستغنى عن اعادته وعم الكلام في ذلك النفوس النباتية والحيوانية والانسانية والملكية والقوى الطبيعية المعدنية فكان الذى يحصل من ذلك من جهة الآثار والافعال المحسوسة فيما عندنا من الاجسام الطبيعية من حيث دل المحسوس على المعقول والشاهد عندنا على الغائب عنا وما بعد فينسى ١٠
وانتهى النظر الى ان الذى قالوه في انتقال النفس بالعلم من كونها عقلا بالقوة الى صيرورتها عقلا بالفعل انما هو في التسمية من جهة التعليم والتعلم لان الجوهر يتغير فان العلوم للنفوس اعراض داخلية على جواهرها فلا يتبدل الجوهر في جوهرية ولا تقلب عينه في نوعيته ولا تنقلب الاعيان ولا يصير شيء شيئا على الاطلاق الا باستبدال الحالات مع ثبات الذات والعين المستبدلة وان الذى قيل بان للنفس معلبا عالما بالفعل يعلمها هو قول حق ايضا لكنه لا يعلم هل هو واحد للكثير والكل ام كثير للكثير او كثير لواحد فان العلم لم يدلنا من ذلك الاعلى معلم مطلق لاعلى واحد ولا على كثير وهم في هذه المقالة يقولون ان هذا العقل افعال هو العلة القريبة التى عنها صدر وجود النفوس الانسانية وبحسب ذلك ٢٠
يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف في جواهرها وانما تختلف في حالاتها العرضية التى تلحقها من جهة الابدان وامزجتها واعادات والتعاليم .

ونحن نقدر او محضنا بطريق النظر الاستدلالي من احوالها وافعالها اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة فهى عن علل كثيرة لاعن علة واحدة

- كما قالوا ولم يبق بحسب ذلك انظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ولم يبق شك في كثرة عللها لكنه لم يتضح وضوحا شافيا هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها او طائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها بل كان هذا الاشبه والاولى من جهة ما بين اشخاص طوائف منها من التشابه والتناسب كما بين طوائف منها من التباعد والتباين وان الذي قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها وانعائها في الابدان وبين العقل الذي سموه عقلا مفارقة فعلا ليس بفرق وذلك انهم قالوا ان مدرك المعقولات غير مدرك المحسوسات والمتخيلات والمفوضات والمتذكرات. ووضحنا نحن انه واحد وما قيل في مدرك المعقولات من انه لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه بل صح ان ذلك لا يمتنع بما قيل فالنفس من حيث تعقل الكميات والاشياء غير المحسوسة اولا وبالذات من علم الشهادة والغيب بالاسباب والدلائل هي عقل ومن حيث تصرف الابدان وتصرف فيها هي نفس وانما الخلاف بين نفس اشرف من نفس واقل وعقل افضل من عقل واعلى والنفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة والاختلاف بالنسبة الى الفعل كما قيل .
- وبقي في التقدير ما ذكرناه في علم النفس من ان النفس الانسانية لها العلاقة المعلومة بالابدان وصح في معقولنا ان قوامها ليس بها وهي في وجودها غير مفترقة اليها ويصح ان تتجرد عنها وتبقى موجودة بعد مفارقتها لها وجودا فاضلا بحياة وفعل اتم وافضل مما لها مع الابدان في مقارنتها فخرج لنا الامكان بالنظر والتقدير التجريزي وجود جواهر فعالة عارفة عارلة مدركة غير متعلقة بالابدان علاقة ترتبط بها كارتباط نفوسنا هذه بالابدان من حيث يحصل لنا هذا التقدير والامكان .

فقلنا ان الذي يصغرنا ويرشدنا وينبهي اذها (١) في يقظتنا ومنا منا هو من هذا القبيل وقال كثير من الناس انا رأينا من ذلك وسمعنا قلنا هذا وقال قوم

(١) من هنا الى ما بعد الفصل الرابع سقط من صف وزدناه من كو

ان من النفوس التي تفارق الابدان بالموت ما يصير هذه حالها ابدا - وقال آخرون
لا بل المفارق مفارق ابدا ما تعلق ولا يتعلق اعنى علاقة رابطة هكذا وهذه
النفوس تعاود ابدا فاما اخرى لكنها تنسى معها حالها في الاولى والنفوس المقارنة
للابدان انما يصل بعضها الى بعض بوصول الابدان والذي بنا جينا من ذلك
في اليقظة والنام لا نرى معها شخصا جسائيا والا اشارك ان رأى في منامه لكل
من هو عنده وبالقرب من مكانه فالما جى في المنام جوهر لطيف روحا في ليس
له علاقة رابطة بجوهر كثيف جسا في يدركه الحس البصرى واللى منا أقوى
الرأى مناعلى اعتقاد وجود موجودات فعالة عالمة عارفة هي غير محسوسات
سماها قوم بالملائكة وقوم بالارواح وقوم بكليهما لبعض وبعض وقيل ان
من هذا القبيل الجن يعنى الاشخاص المستترين عنا اشتقا قامن الجنة الساترة وجعل
لهم وللارواح والملائكة المذكورين مراتب ذكرها قوم على طريق الاخبار
عن مشاهدة واختبار والاخبار يدخلها المصدق والكذب حتى تحقق الحق منها
الشهادة والبيئة فان الذى يقول لك رأيت من ذلك ما لم تر لا تقدر على رده من
هذا التجويز النظرى ولا على تصديقه الا بمشاركتة في مشاهدته - اللهم الا ان
تحسن الظن - وطريق العلم النظرى الاستدلالى وما يحصل منه عن غير طريق
المشاهدة والاطلاع وما يحصل منها وكما صح في هذه النفوس البشرية ان
تكون النفس الواحدة منها نفسا وعقلا بالقياس الى اماراة البدن وعلم العلوم
والعارف في الشهادة والغيب ولم يمتنع بما منعوا ان يكون مدرك المعقولات
هو مدرك المحسوسات كذلك لا يمتنع فيما هناك ومن هذا القبيل قلنا في العلة
الاولى انه يحيط بكل شىء علما من كلى وجزئى وحسى وعقلى ومن هذا القبيل
قالوا هم ايضا اعنى من تبيل رأيهم في ذلك انه لا يعرف الجزئيات ولا يشاهد
المحسوسات حتى انهم قالوا انه لا يعرف غير ذاته ويجل عن معرفة ما عداها
وقد اشيع القول في ذلك بما يتسق لك على هذا فدع ذلك التصنيف الذى نشأ لك
من النفس والعقل وتلك التفرقة بينهما وعد الى المعلوم والعلة والكثرة والقلة
والقدرة .

- والقدرة والعجز والضحيق والوسع على ما رتبنا ورتب الجواهر الروحانية على هذا فهو الفرق الحقيقي الذي يحصل فيه ما للعلول من علته شيئا مقاربا يختلف بالاشد والاضعف والاتل والاكثر اعنى صفات العلة والمعلول كنور من نور على ما مثل لك فتكون العلة الاولى في جميع ذلك الغاية القصوى فهذا حديث العقول والنفوس مطلقا ويبقى لك الفرق في ذلك بين جوهر يقوم بنفسه ويشعر بقيامه بنفسه وبين جوهر يعرف العقل ولا يشعر بقيامه بنفسه الا بطريق الاستدلال العلماء منهم اعنى ان نفوس الناس من شأنها ان تقوم بنفسها وهي لا تشعر من ذاتها باستغنائها في وجودها بذاتها مجردة عن الابدان بل تتصور الوجود والحياة بهما معا . واذا عرف العلماء منهم بطريق الاستدلال انظرى صحة قيامها بنفسها مجردة مستغنية عن الابدان في وجودها كان ذلك علما استدلاليا الاشهر من الذات وانما يجرى العلماء مجرى الاخبار لا مجرى المشاهدة . والجواهر الاخرى التي قدرنا وجودها تقدير تقديرها معا قدرنا انها تعلم استغنائها في وجودها بذاتها اعنى عن الابدان ولا يتصور ان قوامها في وجودها بها فان قاربتها وفارقتها بسبب ما كانت كن اخذ بيده قلما وكتب به ثم القاه وهو يعلم انه شيء آخر لا اصبع من اصابعه ولا جزء من اجزاء يديه والناس يتصور الواحد منهم في غير رتبة ان بذنه ذاته اذا انفصل عنها فقد عدم او عدم حياته التي هي حسه وحركته ويقولون عن البلثة الميتة ان هذا فلان وأنه هو الذي يدفن ويبنى والذي عدمه بموته هو خاص فعله وهو معنى حياته اعنى حسه وحركته ولولا ذلك لما حامت النفوس عن الابدان المحاماة التي نراها من العلماء والجهال فاعرف الفرق وسم ما شئت ان شئت عقلا وان شئت ملكا وان شئت روحا بعد ان تعرف المعنى والاشترائك في فعال غير محسوسة الذات ولا تسلب العقل الذي نراه ونعتقد علة ما نوجبه للنفس التي نراها معلولة كما سلبوا وتجعل القدرة سببا للعجز وتقول هذا لا يمكن فقد امكن ولم يكن لما قيل في انه لا يمكن اصلا .

الفصل الرابع

في تتبع ما قيل في بداية الخلق من العقول

المفارقة ونفوس الافلاك واجرامها

فنعود الآن الى ما قيل من ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا واحد
فنقول ان هذا قول حق في نفسه وليس يلزم منه انتاج ما انتجوا ولا يبنى
عليه ما بنوا فانهم قالوا في المبدأ الاول انه لا يصدر عنه الواحد قالوا ويصدر
عن اثنائي ثلاثة وهو واحد الذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا باضافة
ذات اخرى الى ذاته الواحدة بل من جهة تعقلاته وتصوراته فلم لا يجعل مثل
ذلك عند المبدأ الاول ويجعل في الترتيب اولاً وثانياً ومقدماً وتالياً كما جعلوا في
الثاني وهو بالاولى وكانوا يقولون عرض قولهم ان الثاني بما يعقل الاول
يصدر عنه عقل وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس ان المبدأ الاول
بما يعقل ذاته عقلاً اولياً بواحد انيته وبذاته كما قالوا يصدر عنه موجود هو
اول مخلوقاته فاذا اوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلات في الوجود معه كان
بما يعقله يصدر عنه آخر غيره وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل وتكون
مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته فيوجد الثاني لاجل اول وثالث لاجل ثان كما
جاء في خبر الخليفة انه خلق آدم اولاً وخلق منه ولأجله حواء ومنها ولأجلهما
ولداً، لست اقول ان الرأى هذا لكن هكذا في القبل والبعد العلى لاني الزماني حتى
لا يخرج عن قولهم اصلاً ويكون اخرى واولى وانما يكون التقدير الذي ليس
غيره هو المعبر او الذي يوجد غيره لكن يكون الاول هو الاولى لا اذا كانا
سواء او كان الثاني الاول وهما الثاني الذي قلناه هو الاولى اعني ان يكون
المبدأ الاول هو الذي خلق بتصوره لا الثاني ولا قل من ان يكونا سواء فلم
يخص هذا دون هذا فان الفاعل الواحد يفعل اشياء بحسب اشياء اخرى سواء
كانت تلك الاشياء معلولاته ومفعولاته او مفعولات غيره كمن يشتري لنفسه
عبداً ولعبده عبداً وقد يشتري العبد لنفسه عبداً فيكون عبداً لاولى الاول ايضاً

فان عبد العبد عبد ايضا فلا يحب ان يخلق الله صورة وللصورة هيولى ونفسا والنفس
 بدنا وفلكا والفلك محركات كيف لزم الترتيب على ذلك الذى نصوا عليه لكنهم كما
 اقتصر وابه على عقل ذاته دون غيره من مخلوقاته اقتصر واكد لك في فعله وخلقه
 على ماصدر عنه بذاته عن ذاته وجعلوا الدواعى والاسباب المختلفة والعقولات
 المتفنة عند غيره اسبا بالصدور والمعلومات الكثيرة عن علة واحدة ولم يقولوا
 فيه كذلك ايضا لكونهم (١) لم يقولوا بكثرة مفعولاته ومعلوماته وكذلك قالوا
 بعلمه بالكائنات حتى قالوا انه سمع لقوا انه عجيب وكان يصير سمعه للدهاء عند هم
 سببا موجبا عنه بحكمته ورحمته وعدله ورافته للاجابة وكشف الكربة فمن اعتقده
 سميعا قال انه سمع الدعاء ومن عرفه بصيرا قال انه يتصف للظلم شكى اليه ولم يشك
 رفع ظلامته اليه ولم يرفع فروع العلوم بحسب الاصول في الانظار وفساد الخير
 القليل يوجب فساد العجين الكثير كما قال ارسطو على طريق التمثيل في النظر .
 وقولهم بأنه لا يدرك الجزئيات والمحسوسات قالوه في سائر الأشياء التي سموها
 عقولا بل وفي كل ما يعقل وخصوه وحده بكونه لا يعقل غيره وكانت يبنى
 لهم بحسب هذا الاصل ان يقولوا في الثاني كذلك ايضا انه لا يعرف ما دونه وان
 عرف ما فوقه فيعرف الثاني الاول ولا يعرف الثالث ويعرف الثالث الثاني والاول
 ولا يعرف الرابع اذ كان عدم المعرفة جاء من قبيل الفضيلة والتترية للاعلى عن
 الادنى وتركوا الكواكب بأسرها سدى لاعقول ولا نفوس لها وجعلوا ذلك
 للافلاك من جهة الحركات وقالوا انها اجرام شريفة ازيلية البقاء يستحق كل
 واحد منها ان يكون له نفس وحياة وهو احق من الانسان بها ونسوا الكواكب
 على كثرتها فلم يذكر والنسب منها نفسا ولا عقلا كما انهم رأوها في الفلك كالأجزاء مثل
 ما تكون الاعضاء في البدن وما الاعضاء في البدن سدى وكيف وقد خصوا كلا
 منها بقوة من القوى فما بال تلك خلت من هذا ولم يرجعوا عليها في النظر
 فوجبوا لها وساواها عنها وهي بذلك اولى لما يظهر من افعالها بشعاعاتها وانوارها
 وقواها وروحانياتها وما المتحيرة منها على قلتها اولى بذلك من الثابتة في فلكها

على عظمها وكثرتها ومازواه ومالازاه ، منها ، فهذه حكمة اوردوها كاخبر ونصوا
فيها نصا كالرسى الذى لا يعترض ولا يعتبر وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا
بوجوبه وان كان جاءهم عن رضى فكان يليق ان يذكر واذلك فيما ذكر وا حتى
يرجع عنهم المعترضون والمتبعون .

الفصل الخامس

في ذكر ما ادى اليه النظر من بداية الخلق والاحتجاج عليه
قد قيل في عدة مواضع من هذا الكتاب ان النظر في العلوم يختلف والاحتجاج
عليه يتفنن في كل علم بحسبه فليس البراهين الهندسية كالبراهين الطبيعية ولا البراهين
الطبيعية كاللاهية ولا ما السبيل اليه من المحسوس مثل ما السبيل اليه من التقدير
الذهني فلذلك لا تتسق ولا تتفق الانظار في العلوم ولا تتساوى البراهين فيها والادلة
عليها ، ألا ترى ان صاحب علم الهيئة أخذ مبادئ علمه من الحس بالرصد والتجربة
في الزمان والحساب بالنسبة ثم قدر لذلك في التعليل تقدير افيا نص عليه من الافلاك
وعدتها واشكالها واوزاعها في هيئتها وقال هكذا يمكن ان يكون ولم ير الافلاك
ولا ووزاعها ولا اشكالها في هيئتها ولو قدر مقدور غير ذلك بحيث تتسق عليه نسبة
المحسوس من ذلك لقد كان يكون كذلك ايضا ولا يتأتى للعاقل ان يحكم بأحد
القولين ولا يفرجهما من حد الامكان فانه لم يقل فيما قال انه هكذا يمكن ان يكون
وعلى غير هذا الوجه لا يمكن ان يكون كذلك الذى قاله شيعة ارسطو في بداية
الخلق بنوه على رأيهم في البداية وعلى الافلاك في الهيئة وعلى حركاتها ومحركاتها
المقارنة والمفارقة على رأيهم ولم يقولوا بل لم يبرهنوا انه لا يمكن ان يكون على
غير هذا ، والذى بنوا عليه الأمر بطل بالتعقب والنظر وظهر انه غير واجب
لا في المحركات المقارنة ولا في المحركات المفارقة ولا في عدتها ولا في إيجادها
ما سموه مفارقا ولا على الوجه الذى سموه ولا لزوم من حيث الزم وجوده على
الوجه المذكور في المفارقة فلم يلزم الجنس ولا النوع ولا العدة اذ لم يلزم
التخلاف بين النفوس والقول التي سموها من حيث الزموها بل يقولون على

- وجه آخر اما ان المبدأ الاول واحد هو الغاية القصوى في نظر الناظرين ومعرفة العارفين فقد صبح وثبت وان جميع ما عداه عنه ومنه وبه واليه اعنى عنه صدر ومنه بدأ وبه وام واليه مآله في الغاية اعنى فيها لاجله ومن اجله. والذي وضعوه في بداية الخلق عنه حيث قالوا ان ذاته التي طبعها الوجود وصدور الابداع عنها بالذات (١) والارادة انما يصدر عنها شيء هو موجود واحد هو المعول الاول •
يسلم لهم ذلك .

- واما ما قالوه بعد من ان ذلك المعول يعقل علته الاولى ويعقل ذاته فيما يعقل علته الاولى يصدر عنه مثله وبما يعقل ذاته يعلم منها امكان وجوده بذاته ووجوب وجوده بغيره فمن جهة الامكان يصدر عنه جرم هو هيوالى فيكون محل الامكان ومبدأ ما بالقوة ومن جهة وجوب الوجود بالفعل تصدر عنه ١٠
الصورة التي هي نفس فتكون عن ذلك المعول الاول عقل مفارق وذاك بمادته وصورته التي هي النفس المحركة له فيقال في هذا التقدير كما قلنا لم لا يقال انه تعالى جلد فاوجد واوجد فجاء علم فخلق وعلم فخلق (٢) فلم يقتصر ايجاده على موجود واحد بل اوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا اولاً ثم بغيرته ولاجله اما من جهة تصوره له واما من جهة ايجاده موجودا آخر ١٥
وذلك الموجود الاول كذلك ايضا تصدر عنه اشياء بحسب ما تصور ويشاء من تصوره مثل الواحد منها فيما يقدر عليه حيث يريد الكن والستر فيتخذ من اجله بيتاً ومن اجل البيت وتحسينه نقشا وزينة (تزيينه - ٣) وسترا وفرشا وكذلك يقتضى فرسا وافرسه مركبا وزينة يزينه بها فهو المتخذ لها لكن للفرس وابداعه اياها للفرس لاجل نفسه حتى يكون فرسه حسنا بجملا كذلك يخلق ٢٠
الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه والذي عنه منه لاجله ومنه لاجل ما عنه .

فعلى هذا الوجه ينزل الغيث فينبت النبات ثم ينزل فيسقيه ثم يثمر النبات فيبزر

(١) صنف - بالطبع (٢) كذا - وكان هذا مكررا ما قبله - ح (٣) من - كو .

لحفظ نوعه من شخصه فهكذا يعرف الاشياء من ذاته وما يحسن ويليق بها فيخلق شيئاً لا جل شيء فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار وتكون عن العلل الاول كالنار الكلية عن الموجد ولا يلزم ذلك النسق فيكون من افعال الله تعالى التقديم الذي هو اول الخلق ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة مثل انزال الغيث وتحريك الرياح وتقوية قلب انسان واضعاف قلب آخر واحياء شخص وامانة آخر واجابة ناع وانتصاف مظلوم من ظالم وكل ما ينسب اليه من الافعال الجزئية في الاوقات المختلفة لا يمتنع شيء من ذلك لان الذي كان اوجب ذلك كان ما قيل في العقل ومفارقة وكونه لا يدرك الجسائيات ولا يتصور الجزئيات وجميع ذلك بطل من حيث اثبت فعاتت هذه الاشياء كلها الى الجواز فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبادئه الاولى وقدرته وحكمته اراد الخلق باسره على طريق الجملة لايجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لان ارج كل ممكن في التصور والتقدير الى الفعل بحسبه في تقديره وتوفيقه ازلياً وزمناً الزمناً لا جل الزمناً والمتأخر لا جل المتقدم والمتأخر لا جل الشخص لا جل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لا جل الشخص من جهة الحصول في الوجود فتصدر من الموجودات اشياء يكون الله تعالى فاعلاً بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ويفعل اشياء يكون منها (١) بعض مخلوقاته كالات والاسباب اما في صدورها عنه واما في كونها مقتضى حكمته فينسق جميع ذلك على ارادته الاولى بتفصيل ارادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائمة وفي وقت ما ولا يلزم في ذلك ما لزم من ان الواحد بذاته لا يصدر عنه الا واحد - فهذه اشياء كثيرة صدرت عن واحد باسباب كثيرة مقتضية - كما اقتضى عند اصحاب ارسطوان يصدر عن الواحد الذي هو المعلول الاول بحسب التصورات الكثيرة اشياء كثيرة فان الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته وضيق وسعه يفعل اشياء كثيرة متشابهة ومتماثلة متماثلة ومتباينة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها

فيحسن الى شخص ويسى الى آخر ويجب شخصا وينقض آخر ويشتاقي شخصا ويميل
آخر وعلى هذا النسق كما نعرفه من افعال الناس كذلك الله تعالى يفعل بحسب
الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق
محدود ولا نقصد مخالفة الجمهور بابا طيل نقرر فيها عنهم ليكون لنا بها ميزة فيما
بيننا وبينهم، فليس من قال، خالفوا تعرفوا، بمن احسن في القول، بل من قال
اصدقوا ووافقوا على الحق. وخالفوا على الباطل سواء عرفتم بذلك او لم تعرفوا
فان من اراد مخالفة وقد سبق الى الخلق فلا بد ان يقع الى الباطل فما ارى في هذا
سوى هذا .

والقول في الارادة القدسية والحدیثة وكونها عرضا وكون العرض في محل
وكرامية من كره ان يكون الله تعالى محلا لارادته، فقد قيل فيه ما لا يحتاج الى
اعادته وكذلك في. عليه. ومعرفة ما يعرفه من مخلوقاته وبصوره قبل خلقها
ويعرفه منها في وقت خلقها وبعده وكون ذلك من الصور الذهنية التي يلزم من
يقول بها اما ان يجعل ذاته محلا لها او يجعلها جواهر مفارقة بذاتها قد قيل فيه
ايضا ما فيه كفاية، وقيل ان المودود هو الذي يرد بحجة برهانية لا على طريق
الاختيار والاثار من يقول به غير حجة وانما يستشهد عليه بشاهد الوجود لا بقول
القدماء الذي حكاه في حكمه الحاجة الى الحق .

فتعود فنقول قولا على طريق الابتداء في إعادة ما مضى اما ان الواحد بجوده
الواحد وارادته الواحدة لا يصدر عنه الاموجود واحد فالأمر فيه كذلك مطلقا
في كل شيء متاوا الى العلة الاولى فان الواحد متاوا بان ارادته الواحدة وتصوره
الواحد وخلقها الواحد بكونه مثلا لا يصدر عنه الواحد لا محالة فان صدر عن
الزبد الواحد فعلا نفايا وادتين صدرتا عن خلق واحد في وقتين او عن خلقين
متشابهين او متباينين بحسب الفعلين في الزمان الواحد او في الزمانين. والله تعالى
واحد احد فرد صمد على ما قيل واحد الذات والوجود والارادة الذي يوجد
عنه بذاته في بداية إيجاد واحد لا محالة فذلك الواحد اقرب اليه واشبه به من

سائر مخلوقاته لان وجوده صدر عن ذاته بإرادته لا اجل ذاته فهو فاعله وهو غايته
ثم ان اوجد موجودا ثانيا لاجل الاول فهو ايضا لاجله لانه من اجل ما هو
ومن اجله فهو الاول غاية اولى وهو الغاية القصوى وللتأني غاية قصوى وليس
هو الغاية القريبة الاولى وغاية الغاية وهي الغاية البعيدة احق بمعنى الغاية من
الغاية القريبة فان كل شيء من اجل الغاية البعيدة والبعيدة ليست من اجل شيء
فاذا خلق من اجل ما خلقه من اجل ذاته فقد خلق الثاني من اجل ذاته ايضا فيفضل
اعني بوجوده موجودا لاجل ذاته وموجودا لاجل الموجود الذي اوجده بذاته
فيوجد ثم يوجد من اجل انه يريد ثم يريد ارادة تتسبب من ارادة وموجودا
من اجل موجود فلا يتوقف ايجاداه على موجود واحد كما قيل بل ان الموجودات
منها ما يوجد عنه لاجل ذاته ومنها ما يوجد عنه لاجل الموجود الذي وجد عن
ذاته كما خلق العينين وخلق الرأس من اجلهما والشعر على الرأس من اجل الرأس
والاسنان لاجل المضغ والفكين من اجل الاسنان على ماعرفته في خلق الحيوان
والنبات في ثمره من لبه ولحمه وقشره وورقه واعصانه وساقه كذلك ايضا فتكون
الموجودات عن الله تعالى لان منها ماعنه ومنها ما هو عما عنه وما عنه منه ما هو
الذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لاجل ماعنه ومنه تبتدى الكثرة
فيما عنه وفيما عما عنه طولا وعرضا فتضاعف الى نهاية وغير نهاية في الازلي
والزمني فيكون من افعال الله تعالى ما هو ازلي لا يتقدم وجوده زمان مثل
عليه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ومنه ما هو زمني
وهو ما يفعله لاجل الزمانيات والحوادث والتغيرات من الآيات (١) والمعجزات
واللطائف والكرامات وما يظهر ويخفى من خاص العناية ولطيف الهدايا
التي لا يقدر عليها غيره ولا يصح ان تنسب الا اليه وان كانت نسبتها الى غيره
هي ايضا نسبتها اليه ، فالذين عبدوا غيره هم الذين طلبوا خيرهم من غيره
واستدفعوا شرهم بغيره والذين عبدوه هم الذين طلبوا خيرهم منه واستدفعوا
شرهم به ورأوه مع بعده عنهم في الجلالة والعظمة والعلمية واللاهوتية قريبا

- منهم بالعلم والمعرفة والسمع والابصار والاطلاع على ما خفى من احوالهم وما
 ظهر وبالرحمة والرفقة والالتفات جل وما جل عن الالتفات الى ما قل وما قل
 بالفتاة اليه بل كان الفتاة الى اصغر مخلوقاته من جلالته وعظمته وسعة قدرته
 وسعة رحمته وانما يقل بالفتاة الى القليل من لا يسع الكثير والقليل فيلغته عن
 الكثير والكثير الفتاة الى القليل والصغير فاما من يسعها جوذا ورحمة ومغفرة
 وقدرة فكل ما اتى وجوده ومعرفته ورحمته وعنايته الى اصغر صغير كان ذلك
 اعظم لعظمته واتم قدرته. وهذا جهله اكثر العقلاء ممن عبد غيره اجلاله عن
 ان يلتفت اليه ونزها لقدرته عنه لاستصنائه نفسه ونوعه وجنسه وما علم
 ابن الاجلال من هذا الاجلال والتثنية من هذا التثنية اتم في باب الاجلال
 والتثنية بدليل ايجاده للكل وقدرته على الكل وعلمه ومعرفته بالكل على
 ما اوضحنا من ان كل قدرة في العلول عن العلة وفي العلول في العلة
 وعلة العلة فالعلة الاولى جامعة لكل قدرة في الوجود من حيث انها تكون
 عنها او عما عنها وما عما عنها بالحقيقة. ألا ترى ان ضوء النهار كله يكون
 عن الشمس وما هو منه على الجدار المحاذي لها وهو الشعاع الذي يقع عليه منها
 وتوعا اوليا والضوء الذي يوجد على الجدار المحاذي له من الشعاع والضوء
 الذي يوجد في بيت محاذ لذلك الجدار المضى من ذلك الشعاع على جدار في بيت
 يحاذيه وما على الجدار الذي في البيت المحاذي لذلك المحاذي كذلك بانعكاس
 ضوء عن ضوء ضعيف عن قوى حتى ينتهي الى الظلمات التي تكون في
 الكهوف وفيما تظله السقوف فان ذلك الضوء بأسره قليله وكثيره عن الشمس
 بوساطة الشعاع فهو عنها وعما عنها لا يصح ان يقال ان الجدار المتوسط كان
 علة بنفسه في الاضاءة لاجل ما خصه من النور بل الكل عن العلة الاولى كذلك
 كل قدرة وفعل وما بالفعل في الوجود من الواجب الوجود بذاته وليس
 من غيره في الوجود سوى الافعال والقبول ويتسبب ايضا من فعله واجباده
 بمقتضى ان وبالعرض لا من جهة العلم والارادة بل من جهة التسبب وانه يعلم

ما يوجد قبل أن يوجد قبلية بالذات ويريد به ورضاه ويعلم بما يتبع وجوده وجوده ويلزم عنه مثل الظل عن الجدار الذي يئنه البناء ويرضى به أيضا فيكون عن علمه بالذات وعن فعله بالعرض فالبدء الأول هو الواحد غير العلول في وجوده وماهيته وبذاته إيجاد ذاته وإرادته والارادة الاولى صفة لذاته من ذاته لا من سبب يوجبها لذاته فان الارادة الاولى قبل المخلوقات باسرها قبلية بالذات وهوبتلك الارادة الاولى المعقولة للرضية الصادرة عن ذات المرید بذاته حلة للوجود باسره على طريق الجملة والعموم وعلة لوجود هـ اول الموجودات المخلوقة العلولة فهو ملك في تسمية المتبوعين (١). واجل الملا ثكة واشرفها الاذن والافعال الزمنية بادت سابقة ولا حقة قديمة وحديثة دائمة متبدلة يريد فيكون ويكون يريد شيئا لاجل ذاته وشيئا لاجل شيء هـ هـ يولى لاجل صورة وصورة لاجل فعل وفعل لاجل صورة والسبب القريب الموجب لوجود كل موجود هو تصوره في العلم الاول الذي هو علم الاول وإرادته كونه ووجوده لا غير فاذا تصور ذلك الشيء وتصور معه ارادة وجوده كان كانه قد قال كن فكان لكن قول العلم والارادة الذي يتأجى به القائل نفسه لا قول العبارة عنهما الذي يتأجى به القائل غيره فانه لا غير هنا ك فيكون قوله للتصور في العلم كن حاصله في الوجود فيكون بتقديره وفعله لا بالقول له ولا بقوله السموع من لفظه . وقد يكون غير في مكانه ويقول له افعل فيفعل لكن البداية هي على الوجه الاول الا ان ارادة خلق الشيء الا في القار الوجود هي بمعنىا ارادة دوامه واستمرار وجوده يبقى ببقاء الارادة اما دائما بدوامها واما محدودا زمانا بحدها فمحيته وارادته تكون او ائلهـ عن ذاته وثوانها عنه ايضا باستدعاء حكيمته في مخلوقاته على ما مثلنا كالرأس لاجل العينين في خلقهما . وشعر الحاجبين لوقائهما فيخلق بمشيئته الصادرة عن ذاته ويخلق بارادة تسببت من جهة مخلوقاته ويوجد الموجودات التي تصدر عنها موجودات اخر وافعال

ان لم يدورها عنها حين خلقها. وتسببها بغيرها حين اوجدها فعرف الخلق
والمخلوقات قبل وجودها قبلية بالذات وورضي ما خلق وما مضى ما تسبب لعله
به من جهة اسبابه التي خلقها كذلك وافعاله ازلية وزمانية وافعال مخلوقاته
كذلك ايضا منها دائمة ومنها متجددة. فما يختص فعله بالازل دون الزماني
ولابالزماني دون الازل بل بجميع ذلك. هذا في افعاله الخاصة. واما فيما يتسبب
ويتأق من الخلق والمخلوقات فهو فعله ايضا بواسطة وبغير واسطة. اما بواسطة
فلائها مفعولات مفعولاته ومفعول المفعول مفعول من جهة الفاعل الاول
ومنسوب اليه. وان كانت نسبتة القرينية. اولا وبالذات الى الواسطة واما
بغير الواسطة فلانه عرفه في اول الخلق من جهة معرفته بنسبته من جهة اسبابه
التي خلقها كذلك فكان فيه رضاه من حيث قدره وامضاه.

١٠

فاما ترتيب الخلق في القبلية والبعدية فالقول فيه من طريق التحقيق هو تقدم
العلة على معلولها والازل على الزماني في التقدم الذي بالذات. والتقدم الذي
بازمانه والصورة تتقدم على هيولائها في التقدم الذي من جهة القصد
والغاية والهيولى تتقدم على صورتها من جهة الوجود والبداية فان الصورة
لا تكون دون الهيولى التي هي الموضوع والهيولى التي هي الموضوع توجد من
دون الصورة فصورة السرير لا توجد قبل الخشب فالخشب قد يكون موجودا
قبل حصول صورة السرير. والقبلية والبعدية في ذلك من جهة الفاعل والغاية
تعرف من الموجودات وكذلك في الزمان.

١١

فاما الترتيب الذي رتبوه وتسقوه في الافلاك فالاشبه والاولى في النظر يرى ان
المحيط من الافلاك قبل المحاط وعالم الازل قبل عالم الكون وكذلك الملازمة
الذين لهم عنايات خاصة بالجنسيات المحسوسة الاقدم للاندم والاعلى للأعلى
والاعم للاعم والاختصاص للاختصاص على نسبة محدودة في الوجود وان لم يحددها
علمنا على التفصيل كما حدوا. ويدها كما عدوا والاشبه الكثرة الكثيرة اكثر
من عدد الكواكب المحسوسة. وافلاكها. وقد سبق في العلم الطبيعي ان غير

١٢

المحسوس من الكواكب لصغره وبعده كثير ايضا وربما كان اكثر من المحسوس
الذى نراه منها يشهد على ذلك ان الابصار من الناس تختلف فيما تدركه منها
بحسب حدتها وكلاهما يرى الحد يد البصر منها ما لا يراه الكليل والاحد من
الاحد يرى الاخفى من الاخفى وما قدرت في وجودها بحسب ابصارنا فانها لم تخلق
لاجل ابصارنا وليس ما لا نراه منها لصغره صغيرا فان صغيرها كبير بقيا سنا
وقياس ما عندنا .

والذى يقال في الملائكة من التجريد والتبرئ عن الاجسام والارواح
بالتصرف والادراك بطلت حجته وضلت محجته بل الامكان يقضى بانها
تصرف في المحسوسات وتعلق بها من جنس ما ذكرنا في الآثار العلوية وفي
علم النفس وتكون المعرفة بمراتبها للعارفين بذواتها والذين كشف عن بصائرهم
لادراكهم ومعرفتهم هم الذين يعرفون مراتبهم بحسب ما يعرفونه ومن
يعرفونه ويعرف بعضهم بعضا ويحيط اعلاهم علما بما يليه بقدر زيادة قدره
في شرف جوهره وعلو عليته وقرب معلوليته من العلة الاولى ومن طمع
ان يعرف عالم الربوبية وهو في عالم الحس وظلمات الجسم الكثيف فقد طمع
في غير مطعم فان الغائص في قعر الماء لا يرى كما (١) يرى من في الهواء وكذلك
لا يرى من هو في سفلى فلك الهواء ما يراه النسر في الجوال اعلى وكذلك لا يرى
من في اعلى الهواء كما يرى من في السموات العلى للعلو والصفاء وارتفاع الحجب
الكثيفة من البين في النظير والمنظورين اعنى نظر البصر ونظر البصيرة فان بينهما
من التشابه في الاعمال والاحوال ما يكون نظيرا في كل فن فكذا للبصر نور يبصر
به مثل نور الشمس ونور المصباح كذلك للبصيرة التي تعنى بها البصيرة الحقيقية
من الانسان الذي هو ذات النفس المدركة العارفة للعالمة نور تقوى به هو النور
الملكي والعلى والربوبي فانها تقوى بادراك ما في كل طبقة من ذلك على ادراك
ما يعلو عنها وليس كذلك في ادراك المشاهدة التي بالذات وفي ادراك
الاستدلال من اللوازم والعرضيات . واما الذي من قبيل اللوازم والعرضيات

فقد مضى فيه الكلام في استفادة العلم من العلم على ترتيب المعلومات في البعد عن
أذهاننا وفي القرب منها فنعرف بالاقرب منها اليها الابدع منها عنا. كذلك ههنا
تستعين النفس في مشاهدة عالم الملائكة وعالم الربوبية وتستأنس من معرفة
الاقرب اليها بمعرفة الابدع عنها فهكذا تكون معرفتها بذاتها فيما من شأنها ان
تدركه بذاتها بمجرد هاله عن شواغلها وملازماتها فيكون من الملائكة
الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والافلاك التي نعرفها
واتي لانعرفها ربما زاد على ذلك حتى كان بهدد انواع الموجودات المحسوسة
من الجماد والنبات والحيوان ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة
في المادة ومستبقي الانواع باشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة
وما هو مظهر بل محقق معلوم فان حافظ الصورة مع اختلاف الاحوال
بالعدم والوجود والزيادة والنقصان واحدا لمحاولة هو ملقن الاشخاص ومعلمها
مالا يحتاج فيه الى تعليم من خواص طبائعها التي تجري على شاكلتها الطبيعية
في اشخاص بعد اشخاص من غير تعليم كما ذكرنا في انواع النبات والحيوان من
الاشكال والالوان والخواص والقوى والافعال والمقادير وباقي الاحوال
حافظها في كل نوع على تبدل الاشخاص وتغيرها في الازمان هو واحد باق
لا محالة غير متبدل ولا فاسد فالاشبه والاولى في طريق النظر يد لنا على كثرة
كثيرة في الروحانيات المملكية نعرفها ولا نعرفها ويعرف بعضها منها بعضا
ولا يعرف البعض وبعضها لا يعرف ولا يعرف بعضها .

فان قيل ان تلك الكواكب الثابتة له بجميع ما فيه حركة واحدة فله محرك واحد
قيل صدقتم في ان له محركا واحدا يحركه بجميع ما فيه من الكواكب وذلك
المحرك ملك واحد لتلك الحركة الواحدة ولكن الكواكب اشخاص يجب لها ما
وجب للسما من الحياة والنفس والعقل وسائر ذلك بل هي به احق بدليل
أنوارها القاطنة عن صور هي نفوس او عقول او ما شئت سمه من القوى الفعالة
الالهية وهي متحركة في فلكها بالوجه الذي عللت به حركة الفلك وحركتها

فيه دورية على مراكزها يدور كل واحد على مركزه وقطبه ولا يفارق بحركته موضعه من فلكه على ما ترى .

ويقول قوم ان تلك الحركة مرتبة بالاعان وذلك الاضطراب الذى يرى فى لمعائها منها ولا يكون فى المتحركة لكون كل واحد منها فى فلكه كالقلب الذى منه مبدأ حركة جميع البدن كذلك يكون منها وفيها مبدأ حركة افلاكها على ما قلنا فى الطبيعيات وانما هذا قول كل فى معرفة الارواح والملائكة والجواهر الفعالة الفارقة للاجسام المحسوسة . واما التفصيل فمن علم المسكافة والمشاهدة لا من علم الاستدلال .

الفصل السادس

كلام فى الحركة وما يشبهها (١) انما فيه بعدية وقبيلية

[١٤]

على الاستمرار على وجه يلقى بهذا العلم .

كان قيل فى الطبيعيات ما اثبت به ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك بتلك الحركة . ووضح البيان بدليله فى الحركة المكانية وقيس بها على غيرها من

الحركات الاخر . وقيل فى بيان ذلك ان الحركة مجموع معان متفرقة فى المعقول .

مجتمعة متحدة فى التسمية والوجود يكون بمجموعها المتحرك متحركا وذلك ان

[١٥]

المتحرك بحركته المكانية يكون فى مكان ويزل عنه فيصير فى مكان آخر فتكون

حركته مؤلفة المفهوم من حاسة شئ ومفارقته وحاسة شئ آخر بعده ولا تجتمع

الحاسة الاولى مع الثانية فى الوجود ولا تجتمعان ولا احدهما مع الزوال والمفارقة

فان الحاسة الاولى قبل الزوال والثانية بعده ولا يعقل الزوال عن من دون

الى بل يتصور فى الحركة الوجود من والى وقيل ان الحركة لا يمكن ان تكون

[١٦]

للتحرك بذاته لذاته وعن ذاته بل عن محرك آخر هو غيره لانها ان كانت

له بذاته عن ذاته وهى مجموع حاستى من والى اعنى ما منه تحرك وما اليه

تحرك مع الزوال المعقول الذى به ترك المتحرك مأمته وطلب ما اليه فانها

هو الذى له بذاته وانها الذى له بسبب غير ذاته فان كانت الحاسة الاولى للتحرك

- بذاته ومقتضى ذاته فلا يجوز ان يفارقها ويتزل عنها بذاته وان كانت الماسة الثانية التي هي ماسة ما اليه له بذاته فكيف كان مفارقتها حتى تحرك اليها ولا يكون الاسباب يبعده عنها وكذلك الزوال وقد رخصت الحركة التي هي المجموع بغير سبب خارج عن الذات فالمحرك اما ان يكون هو سبب الماسة التي منها مثل من جعل حجرا في مكان في الهواء وخلاه فتحرك هابطا طالبا لحيزه فأمته وهو موضعه الذي كان فيه في الهواء لم يكن فيه بذاته بل ما اليه وهو الحيز الطبيعي هو الذي طلبه بذاته ولو بقي فيه مهما بقي لما طلب الحركة بذاته فالذي اوجب الحركة له الى الحيز الطبيعي هو الذي طلبه ونقله الى غير الحيز الطبيعي حتى تحرك عنه بطبعه ثم هذا الحيز الطبيعي او طلبه الجسم بذاته ومن حيث هو جسم لقد كان يكون طبيعيا لكل جسم لكنه انما يطلبه بذاته بعض الاجسام فهو طبيعي لبعض الاجسام فالمحرك اليه هو شيء يخص بعض الاجسام دون بعض كما قلنا وهو المحرك اليه والممكن فيه لكن هذا شيء موجود في المتحرك اعني المحرك الى الحيز الطبيعي وذلك شيء خارج عن المتحرك وهو الذي حركه الى الحيز غير الطبيعي وتركه فيه فكان سببا للحركة الطبيعية بالعرض وللقسرية بالذات فصح هذا البيان في حركات الاجسام التي تنتقل بها من مكان الى مكان .
- واما الحركة الدورية التي لا يترك المتحرك بها مكانا ولا حيزا ولا يطلبه بالمتحرك بها تارك طالب ايضا وان لم يكن فيه ترك المتحرك بمجته لجملة مكانه وكنيته بل الاجزاء تطلب الاجزاء وتترك الاجزاء اعني اجزاء المتمكن لا اجزاء المكان على انه لا يوجد في الافلاك المتحركة بالحركة الدورية اجزاء بالفعل مميزة بالانفصال لكن فيها زوال بعد زوال غير منفصل بل ذاهب في الحركة على الاستمرار والاتصال ولا يخالف بخلاف في ان تلك الحركة استبدال احوال في الوضع بالنسبة الى المجاور المماس او المجاذي وفيها ترك وطلب وهو معنى الحركة وان لم يكن منفصلا بل ذاهبا على الاتصال ولا يكون المتروك فيها من الحالات والمهيمات الوضعية مطلوبا بالذات ولا المطلوب متروكا بالذات فهي تقتضى تركا وطلبا

بسبب غير الذات ايضاً فذلك السبب هو انما عل المؤثر المحرك والجسم - اقابل
المتفعل هو المتحرك عنه فذلك السبب المحرك اما ان يكون في المتحرك كما كان
السبب المحرك لتحجير الى الحيز الطبيعى واما خارجاً عنه كالسبب الحامل للتحجير
الى الحيز غير الطبيعى اى كان سبباً لحرركته الطبيعية بالعرض والقسرية الحاملة
له الى الحيز غير الطبيعى بالذات وعلى سائر الانقسام فالمحرك اما ان يكون محركاً

بكونه متحركاً متحركاً بحركته كمتحرك المركوب لراكب والجار للجارور
والدافع للدفع واما ان يكون محركاً غير متحرك ، قال اقدماء كمتحرك
العاشق للعشوق فان العاشق يتحرك الى المعشوق من ذاته لا بحركة من المعشوق
ولافرق في ذلك بين المعشوق المذكور وبين الحيز الطبيعى المطلوب الذى يتحرك
اليه الجسم الذى هو طبيعى له ويكون هو السبب المحرك لا بان يتحرك بل
يطلب التحيز له ومثله تحريك المغناطيس الحديد يجذبه اليه لكنهم يقولون
ان الحركة الى الحيز الطبيعى يطلب من المتحرك للحيز لا يجذب من الحيز للتحيز
وحركة الحديد الى المغناطيس تكون يجذب من المغناطيس له .

واستدلوا على ذلك بان هذه الحركة من الحديد الى المغناطيس تبطل بحال تطراً
على المغناطيس مثل مسح الثوم عليه ولا تبطل بحال تطراً على الحديد من امان
ذلك فهذه هي الاشياء المحركة للجسم المتحرك من خارجة
من خارج كالذافع والجار والحامل واما بغير حركة من المحرك كالحيز الطبيعى
والمغناطيس والمعشوق وان كان المعشوق والمغناطيس من قبيل واحد من
جهة التحريك فيبني تحريك المحرك للتحريك وهو فيه كالحرارة التى هي طبيعية
في الجسم الطبيعى والنفس في ذى النفس فاما الطبيعة فانها مسكنة بالذات بحركة

بالعرض اعنى مسكنة للجسم الطبيعى مادام في حيزه الطبيعى وبحركة نه اذا خرج
عنه وعن حالاته الطبيعية في اعداته اليها واما النفس فان الواحد منا يشعر
من ذاته برويته في حركته الارادية ويشعر في رويته بما يتجدد ويتصمم من
خواطره وخيالاته وذكره ونسيانه وفكره وعلمه وممرته التى توجب حدوث

ما يحدث وبطلان ما يبطل من رويته وإرادته وعزميته في حركته فيتحرك حركة واحدة ذات أجزاء بعزية واحدة تتبعها عزائم تتجدد وتتصمم بحسب ما يستجد من حركته ويترك من أين قبل أين بعد أين كما يعزم على سلوك مسافة ما محدودة الطرفين اللذين هما فيها من وإلى فتكون عزيمته الواحدة بحسب إرادته الواحدة على تلك الحركة الواحدة ثم يشرع فيها بنقل قدمه خطوة بعد أخرى من بعيد المسافة إلى قريبها ومن القريب إلى الأقرب منه .

فإذا تحرك الخطوة الأولى كان حركته طرفان هما الأبعد من النهاية المطلوبة وهو أول المتروك إلى ما هو أقرب منها وهو أول الخطوة الثانية فيريد بعزمته الجزئية في ابتداء حركته الخطوة الأولى لأجل إرادته الكلية في المسافة بكليتها لنهايتها المطلوبة ولا يقدر عليها بخطوة واحدة بل بخطوة بعد خطوة من الأبعد إلى الأقرب فيتصور بذهنه نهاية الخطوة الأولى وأنه يقطع بها جزءاً من المسافة المطلوبة تقرب به من النهاية المطلوبة ويريد ما يعزم عليها فيحرك قدمه بالانتقال من بدايتها إلى نهايتها ويعرف أنه وصل إلى نهاية الخطوة الأولى وإن نهاية الخطوة الثانية كذلك فيريد فيتحرك ويتحرك فيريد إرادة تتقدم حركة وحركة تتقدم إرادة فيستمر كذلك في الذهن إرادة بعد إرادة الحركة بعد حركة وتكون تلك الإرادات الجزئية لأجل الإرادة الكلية لتلك الحركات الجزئية من أجل الحركة الكلية يتحرك فيريد ويريد فيتحرك .

ويكون ذلك للطائر المتحلق في الجو على الاتصال الذي لا انفصال فيه وللشئ بانفصال أجزاء يتبع بعضها بعضاً فالمنفصل والمتصل في ذلك سواء من جهة تجديد الإرادة وتصرفها لتجدد الحركة ومتصفاً بها فقد حازت الحال في الذهن من النصور بعد التصور والإرادة بعد الإرادة للحال في الوجود من الحركة بعد الحركة وفي الإرادات الجزئية على الاتصال وعلى الانفصال لأجل الإرادة الكلية كالحركات الجزئية على الاتصال أو على الانفصال لأجل الحركة الكلية فلنفس الحركة في تحريكها بالإرادة حال يضاهي الحركة في التجدد والتصمم

على الاتصال او على الانفصال .

وهذه الحال يشعر بها الانسان من نفسه في ذهنه لافي ارادات حركاته فقط بل وفي ملحوظاته بذهنه امان من مدد محسوساته او من خزانة محفوظاته اذا اعرض عن محسوساته فيرى الذهن لا يقر على ملحوظ مثل ابيات من الشعر او رسالة بل ينتقل بروية و ارادة كمن يتذكر كلاما حفظه مثل ابيات من الشعر او رسالة فيبتدئ الذهن من اولها فيلاحظها اولاً و لا يلاحظها بعد اخرى حتى ينتهي الى آخرها او بغير روية كما يسنع للاذهان عند من يتأمل حال ذهنه في اليقظة والنائم كما ان يكون ذلك بحركة المحفوظات المتحولات مترددة على مرآة الذهن حتى يستجيبها بالاحظة وهي ثابتة اولها قبل ثانيها وسابقتها قبل تاليها واما ان تكون بحركة النفس مستحيلة لها او بحركتها معا .

واقول ولا يمكن ان يكون ذلك بحركة من المحفوظات والملحوظات فانها بما لا يتحرك بذاته بطبع ولا ارادة وانما هو بحركة النفس مع سكون المحفوظات والملحوظات والدليل على ذلك ان المحفوظات في وقت ما تذكرها بالروية تذكرها على الصورة التي حفظناها عليها من تقديم المقدم وتأخير المؤخر ويعسر علينا التشويش والقهقري ولو كانت الحركة منها لاختلفت الحال في ذلك ولم يلزم ان ترى وقتا على حالتها الاولى .

فالنفس حالة هي حركة او كالحركة وهي علة الحركة فيها قبل وبعد وتقديم وتأخير من تتجدد وتصرف فمن شاء ان يسميها حركة سبها ومن شاء ان يسميها باسم خاص لم يناقش عليه وهي علة الحركة الارادية .

والقدماء يقولون اذا اشترك في اسم واحد بمعنى واحد علة ومعلول فالملة احق بذلك المعنى والاسم من المعلول فالنفس المريدة تتحرك بذاتها في متصوراتها وملحوظاتها وعزائمها واراداتها حركة بذاتها هي العلة في تحريكها الابدان بحسب تلك الارادات وهي حركة غير نافذة ولا حركة (١) من مكان الى مكان بل حركة من الذات (على الذات - ٢) بالذات وعلى ما فيها بالعرض لان النفس تطالع بذاتها على

ذاتها اطلاعا على الاتصال فنلاحظ ما (١) في ذاتها من محفوظاتها وسواها غير خواطرها
وتمسوراتها بالعرض وفي أثناء ملاحظتها لذاتها فحركاتها الروحانية شبيهة
بالحركة الدورية لانها لا تنحرف عن ذاتها وما في ذاتها كما لا تنحرف الحركة الدورية
المتحرك بها عن مكانه الى مكان آخر، فللنفس كما قلنا في علم النفس حركة هي علة
الحركة المحسوسة وليست من جملة هذه الحركة المحسوسة فكذلك لكل فاعل
بالروية والارادة من العلل الاوائل حركة عقلية علمية تصورية فكرية ذكرية
بها يحرك ما يحرك بآرائه وبها يستجد ويترك ما يفعله من افعله .

واورام الواحد منا ان يثبت ذهنه على ملحوظ بعينه زمانا ما قدر فهذه الحركة
بالطبع والروية معا ولا تستولى عليها الروية دون الطبع منابل قد يستولى عليها
طبع النفس دون رويتها كما قلنا (في المنام-٢) وتكون الملحوظات الذهنية تتجدد
وتتصرم اما بحركة النفس في ملاحظة مستودعات الحفظ واما بحركة الملحوظات
الطارئة من خارج كما يطرأ من جانب المحسوسات وغير المحسوسات من
جانب آخر كما يكون من جانب الملائكة والارواح التي تناجي نفوسنا من حيث
نشعر ومن حيث لا نشعر في الیقظة والمنام فعلة كل حركة محسوسة حسانية
حركة معقولة روحانية لا محالة والحركة هي العلة الموصلة قديم العلل بحديثها
والواسطة بين سابقها ولاحقها فعال الحوادث من حيث هي حوادث بعد ما
لم تكن هي الحركة اما الحسانية المحسوسة واما الروحانية المعقولة غير المحسوسة
وعلة الحركة المحسوسة الحسانية هي الحركة المعقولة الروحانية وعلة ما في
الملولات منها هو ما في العلل اعنى حركة العلل علة حركة العلويات من جهة
الحركة واعنى بقولي من جهة الحركة ان النار علة الاحراق والحركة علة تجدد
الاحراق فان الحركة تنقل الحطب الى النار وتنقل النار الى الحطب فتوجب
لقاء المحرق للمحترق والمحرق يحرق المحترق بلقائه له فعلة الاحراق النار وعلة تجدد
الاحراق الحركة التي نقلت المحترق الى المحرق او المحرق الى المحترق فالحركة علة
الحدث والحدث معلول علته من جهة حصوله وجود الا من جهة حدوثه

(١) كـو - ما في ذاتها بالذات ومحفوظاتها (٢) من كو

لان حدوثه من جهة الحركة فالموجودات على السرد والدام فان وجود
المعلول منها معلول وجود العلة بل معلول العلة الموجودة وعلى الحوادث
هى موجبات وجودها والحركة موجبة حدوثها وليس هذه فى الطبيعيات
دون الالهيات بل هو فى الكل على حد سواء .

الفصل السابع

فى اتصال العلل والمعلولات الدائمة بالحوادث (١)

العلل الموجبة لوجود ما يوجد عنها من المعلولات اولاً وبالذات تكون على ضربين
احدها ما باطبع والثانى ما بالارادة وما باطبع يصدر عن الذات من حيث هى هى
وما بالارادة يصدر عنها عن علم ومعرفة وارادة حاتمة عازمة والعزم يكون بعد
الروية المستعرضة التامة للشيء الذى يراد فعله واجباده بحسب لوازمه وغايته
حتى لا يكون فيها ما يوجب عند الروى منع فعل ما يسنح فى الروية فان المرید
يسنح فى رويته المراد لغرض ما ولغاية فان كان الغرض والغاية هو ذلك المفعول
بعينه كالخير المحض مثلاً الذى هو المقصود المرید كان الغرض الاول المفعول
هو الغاية .

فان كان الفاعل يفعل لذاته ومن اجل ذاته فالفاعل هو الغاية التى من اجلها
والمفعول هو الغرض المقصود وان لم يكن المراد هو الخير المحض المقصود عند
الفاعل المروى بل ما يسوق الى الخير وينسببه كان المفعول هو الغرض القريب
والغاية هو المقصود المطلوب الآخر الذى من اجله والروية تستعرض فى مثله
المسببات والاسباب الوسطى وما يازمها ويتسبب عنها حتى تنتهى الى الغاية
القصوى فان كان الذى يلزمها ويتسبب عنها مما لا يكرهه الفاعل ولا يأتى وجوده
تم العزيمة وفعل لاجل غرضه المقصود وان تسبب ولزم فيما يلزم من الاسباب
والمسببات التى تسبب من مفعوله ما يكرهه ويأتى كونه ترجحت رويته
وترددت فان كان اثار الغرض اكثر من كراهية ما تسبب ولزم بالغرض حتى
ترجح الاثار على الكراهية تم العزيمة وفعل وان رجحت الكراهية لما يلزم

ويتسبب بالعرض من وجود الغرض ترك وإن تساوى عند العاقل المرید وهو تارك لم يفعل أو هو بفعل لم يترك وإنما يكون فاعلا لذلك عن غير معرفة تامة سابقة بل حاصلة لاحقة ويترك فلا يفعل قبل أن يفعل إذا سبقت له المعرفة بالموجب والمانع من غير ترجيح أو مع رجحان الكراهية لما يلزم فإن فعل عن غير معرفة لما برجح الكراهية لما يتسبب ويلزم ثم عرفه بعد أن شرع في الفعل رجح عن فعله وإبطال أفعوله الذي لزم عنه من ذلك ما لزم .

فالذي يحيط علما بالأسباب والمسببات ويسعها معا لا تتوقف عزيمته عن رويته ولا يرجع عن فعله بعد عزيمته والذي لا يحيط بذلك علما بل يعلم الموجبات فيفعل فإذا عرف الموانع بعد فعله عاد عن فعله وندم فهذه حال الفاعل بالروية والفكر وهي استقرار الأسباب الموجبة والممانعة بحسب الغرض والغاية المقصودة والامتناع اللازمة المكروهة فهذا حكم الفاعل بالإرادة .

والارادات منها ارادات دائمة تدوم بحسبها المفعولات وتستمر الافعال كما في السماء الدائمة الوجود المستمرة الحركة على سنن واحد في كليتها بحسب الارادة الكلية لها من حيث عرفنا ومنها ارادات تتجدد وتنصرم مثل الارادة الموجبة لأشخاص الكائنات الفاسدات في كونها وفسادها إبتا بعد اب وابت بعد جـ وابت بعد د ومستأنف بعد سالف فالارادة لها تتجدد وتنصرم وبحسبها يكون تتجدد وتنصرم معها وكذلك في جزئيات الحركات من الذوات (١) المعقولة وجزئياتها فان الدائري يدور بحسبها والمحرك يحرك على نسقها يريد فيحرك ويحرك فيريد ارادات على الاتصال لا انفصل القبل فيها عن البعد بل يستمر استمرارا واحدا لكون واحد يتصل فيه التنصرم بالتجدد و ارادات منفصلة لا كون منفصلة ينقطع التجدد فيها عن التنصرم عن التجدد وينفصل فيها الكون عن الكون والفساد عن الفساد في موضوع واحد يتحرك ويسكن أو موضوعات كثيرة تكون وتفسد كما نرى في عالم الكون والفساد من الحركات المنقطعة والكائنات (٢) المفترقة والمجتمعة مما يكون بالروية منها فسبب الحركات

(١) صف - الدورات المعقولة (٢) كو - الكليات .

الارادية الارادة وسبب استمرارها استمرار الارادة وسبب انقطاعها انقطاعها وسبب عودها (١) عودها فالارادة بسبب الحركة السابقة مثلا من - ا الى - ب - .

ثم المعرفة بالوصول الى - ب - بسبب الارادة للحركة من - ب - الى - ج - وتلك الارادة الثانية المتسببة عن الحركة الاولى تكون سببا لحصول الحركة الثانية من - ب - الى - ج - والمعرفة بالوصول الى - ج - الحاصل من الارادة الثانية تكون سببا للحركة من - ج - الى - د - وكذلك على الاتصال .

فان انفصلت الحركات من المتحرك الواحد في المسافة الى مسافات كان الدور فيها كذلك ارادة الاولى منها سبب حصولها المعرفة بحصول الاولى وحصول الاولى سبب لارادة الثانية وارادة الثانية سبب لحصولها فتتصل ازمان الحركات بازمان الارادات وازمان الارادات بازمان الحركات هذا في المنفصلات واما في المتصلات فتتصل الارادة بالارادة والمعرفة بالمعرفة والحركة بالحركة من غير انقطاع الى يستمر ذلك معا وتكون الارادة مساوقة للحركة والحركة مساوقة للعفة فتوجب الارادة حركة وتوجب الحركة معرفة وتوجب المعرفة ارادة فيتصل ذلك على الاستمرار ولا ينفصل فيما لا ينفصل من الحركات فتتساوق الحركة الدائرة معرفة بحصولها دائرة وتتساوق المعرفة الدائرة ارادة توجبها دائرة يكون التجدد والتصرم في المسافة مساوقا لتجدد وتصرم في المعرفة والتجدد والتصرم في المعرفة مساوقا لتجدد والتصرم في الارادة اعني الارادات الجزئية فعند المريد للحركة الكلية الارادية تجدد وتصرم في ارادته الجزئية يوجب التجدد والتصرم في معرفته ازمانية التي يوجبها التجدد والتصرم في الحركة الموجودة .

فهذا التجدد والتصرم عند المتحرك في حركته هو الذي يسمى حركة فان سمي التجدد والتصرم في المعرفة المساوقة له في الارادة المساوقة للمعرفة حركة سمي كل متحرك بالارادة متحركا وكانت الحركة الحاصلة في المتحرك عنه مسببة

حركته التي له في نفسه بمعرفة وادارته الجزئيتين الحاصلتين عن ارادته ومعرفة في الكليتين .

وبالجملة ما يتجدد ويتصرم عند المريد من الارادة هو سبب ما يتجدد بالارادة وعنها وما يتجدد للمريد مما يسحق ويحول من الخواطر هو السبب في تجدد ما يتجدد وعدم ما يعدم من الارادات التي هي سبب ما يحدث ويعدم من الارادات، فللمريد معرفة وشعور بأشياء يلحظها بسره ويتركها الذهن ويتحول عنها الى غيرها مما في سره من المحفوظات او ما يرد عليه مما يدركه من خارج من وارادات المعارف الحسية وغيرها فيحسب ما يتجدد له مما يلحظه ويتركه من ذلك تتجدد له الارادات بالخواطر والافكار وبحسبها يتصرف في المرادات .

فلكل حركة تصدر عن محرك ارادة حائتان شبيهتان بها في ذلك المحرك تساوقانها معا في التقدم والتأخر والقبلي والبعدي وهما الشعور والارادة الجزئيتان يشعر فريد ويريد فيفعل ويفعل فيشعر بفعله المتقدم فيريد ان يلحق به الثاني والثالث بالثاني والرابع بالثالث اولا يلحق بل يقف عند مقتضى الارادة ولا تقتر الذات المدركة المريدة من تردد بالملاحظة في المدرجات على الاستمرار بل تكون ابدا مطلعة ملاحظة لاشياء مما في الذهن ومن الواردات معا وقبل وبعد وبحسب ذلك تكون ارادتها التي تستجدها والتي تتركها ونعرض عنها معا او قبل وبعد فكل محرك بالارادة متحرك بالتردد والتصرم والتجدد حركة في ذاته بحسبها تصدر الحركة في التحريك عن ذاته لكن الحركة الاولى له بذاته وعن ذاته وهي السبب في الحركة الثانية الصادرة عنه في غيره .

فالقول بان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك (١) يكون حقا ايضا بهذا المعنى من اجل ان الارادة غير المريد والمدرك المشعور به غير المدرك وغير الادراك والشعور فالحرك بالارادة له حركة في ذاته وفي ارادته بحسب معارفه وسوانح ملحوظاته التي هي غيره .

فاما ان يتحرك المتحرك بذاته بغير سبب يوجب حركته غير ذاته فلا، فعلى هذا الوجه تكون الحوادث الارادية في العالمين اعنى العالم الازلى وما يصدر عنه وعالم الكون وما يتجدد فيه .

واما الحوادث والحركات الطبيعية باسرها فهي خارجة عن الطبيعة فان الطبيعة
 ٥ تقتضى القرار والثبات على الاحوال الطبيعية مثل السكون في الخيز والثبات على
 الكيفية الملائمان للطبيعة ويطرد ذلك في كل ذى طبيعة لا ارادة له واذا اطر د
 فيها باسرها في كل واحد من ذاته فليس لاحدهما من ذاته حركة ولا تغير ولا بعضها
 من بعض فان المحرك يتحرك وليس فيها ما يتحرك بطبعه فاسباب الحركات فيها
 ترجع الى محركات غير طبيعية فاسرة لها ومخرجة لها من احوالها الطبيعية فيتحرك
 ١٠ في ذلك الخروج اما حركة المكان واما حركة الاستحالة واما كلاهما وهو من
 قاصر لا يفعل بطبعه بل اما بقسر آخر من قاصر آخر كما يحرك البحر البحر واما بارادة
 كما تحرك اليد البحر وتنتهى السببية الاولى الى الارادة والحركة الارادية فاسباب
 الحوادث الطبيعية والارادية ارادية لاحالة واسبابها الشعور والارادة
 المذكورين والقسر يتسبب في البين اعنى بين الارادى والطبيعى فاذا اعاد الطبيعى
 ١٥ بحركته الطبيعية الى حاله وايته الطبيعيين فليس مرجوع السببية في ذلك الى
 طبيعته بل الى القاصر الذى اخرجته عن الحالة والابن الطبيعيين حتى اعادته الطبيعة
 بالحركة اليهما والقسر راجع الى الارادة فاسباب الحركات باسرها في عالم الكون
 والازل هي الارادة لاحالة، فهكذا تتصل العلل والمعلولات الدائمة بالحداثات في
 السبب والسبب اعنى من جهة الارادة والمعرفة الذاتيتين الدائرتين بالعلية والمعلولة
 ٢٠ احدهما على الآخر كما قيل فاما ما يقتضيه طبع المريد فان ارادته لا تستولى عليه
 في الابطال ولا في الايجاب بل يريد ما يريده بحسب موافقته فان خالفت ارادة
 مريد بطبعه فاما ان لا تكون الارادة والطبع معاشى واحد بل شيئين مقترنين
 مثل ارادة نفس الانسان وطبيعة جسده فان النفس والطبيعة في بدن الانسان
 ليساشيئا واحدا بل هما شيئان مقترنان بجلولها في ذلك الجسد فاما ان يكون الطبع
 والارادة

- والارادة لشيء واحد وتناقض الارادة الطبع فلا يكون ذلك لاجل الطبع في نفسه بل لطلب شيء آخر هو اوفق للطبع بما اقتضته الارادة فيه ومنعته عنه كما يناقض الخلود والحسود نفسه ويردها عن مقتضى طبيعتها في الخلد والحسد ايثار الثواب الآخرة الذي هو الذعدها وانسب اليها من الخلد والحسد اولهرب من شيء آخر هو اكره عندها من الصبر على ذلك المكروه بالطبع مثل الخذر من العقوبة التي هي شر عليها من الصبر على ما حدثت لاجله او حسدت عليه ويكون ذلك من المريد بعلمه ومعرفته الذين اوجبوا عنده مخالفة الطبع لموافقته اعني اوجبوا مخالفة لالعين المخالفة بل لموافقة اوفق فاما ما لا يعترضه ولا يعارضه معارض يوجب او يمنع فارادته تريد لاجل طبعه ونجسه كما يريد السخى الاعطاء والجواد الجود والكرم الكرم والرحمة الرحمة والخير الخير والشرير الشر فتخدم الارادة الطبيعية فان الارادة تريد لغاية ومن اجل شيء واذا استقصيت في نظر ذلك الشيء وجدته مقتضى طبيعته بكود الجواد وكرم الكرم والطبع لا يفعل لاجل شيء بل لذاته كالجواد يوجد لاجل انه جواد فالارادات الاولى من العلة الاولى مسلطة على الكل لا يعارضها معارض ولا يناقضها مناقض ولا تخالف الطباع الاولى الالهى فلا تخالف ارادته جوده ولا كل ماصدر عن ذاته لذاته ومن اجل ذاته فانه لا يفعل لاجل شيء غير ذاته .
- واما ارادته التوابع والاواحق بعد الارادة الاولى فانها تكون من اجل الاشياء وبحسبها فتوجبها وتسلبها الاشياء مثل ارادة عقوبة المذنب تناقضها ارادة رحمة وغفران خطيئته لاجل توبته وما يتبع من حسناته فهو سميع الدعاء بهذا المعنى ينقم ويرحم ويعاقب ويثيب فيكون هذا بحسب ارادته الجزئية المتسببة من معارفه الجزئية بجزئيات خلقه ويكون مساق ذلك في الغاية اليه ايضا فيكون هو الغاية القصوى في انعاله الكلية والجزئية والدائمة المستمرة والمتجددة المتصرفة وجب ذلك بحجة فيسق على ما قلنا ولا يمتنع بحجة مما قالوا وانما كان ذلك بحسب الاستقصاء في النظر والتوسط فيه فكان المتوسط استدرك على اوائل النظر

العالم والاستقصاء اعاد الامر بالجهة اليه على ما يريه التامل والتصفح لسائر ما قلناه الى هذا الموضع .

الفصل الثامن

في القضاء والقدر

الذي يدل عليه العرف اللغوي من لفظة القضاء هو الحكم القاطع والامر الجزم الذي لا يرجع يقال قضى له او عليه وحكم له او عليه او فيه بكذا وتميت بالقضية كل مسألة فيها حكم جزم بات بنفى او اثبات او قبول او رد، ولفظة القدر مأخوذة من التقدير والتقدير يقال بالذات على المقادير والعرض على ذوات المقادير من اجل مقاديرها فالاول كالجسم وطوله وعرضه وحمقه والثاني كاليابض والسواد اللذين يقدر ان في بياضيتها وكية انبساطها بماها فيه من سطوح الاجسام ويقال بالاستعارة والمجاز على غير المقادير وذوات المقادير كالحرارة والبرودة في شدتها وضعفها وكالاخلاق والعلوم والمعارف ونحوها مما لا طول ولا عرض ولا مقدار ولا تقدير له بالذات .

والمتداول من لفظي القضاء والقدر بمعنيهما يقال على ما كان ويكون من الحوادث في عالم الكون والفساد لما سبق في علم الله تعالى وحكمه او لما جرى ويجري بمقتضى حركة الافلاك وكواكبها، والقضاء من ذلك هو الامر الكلي اما الذي في سابق العلم واما الذي في حركة الافلاك، والقدر هو تقدير ذلك بحسب توزيعه على الموجودات وما يتعين منه لشخص شخص في وقت وقت بمقداره وحده وكيفيته وزمانه ومكانه واسبابه القريبة والبعيدة ونسبته الى ما قدر له بالمناسبة والمباينة واللذة والاذى والخير والشر والسعادة والشقاوة، ومثال ذلك من علم الله تعالى وملائكته انه قضى في علمه السابق بموت كل انسان وقدر في تفصيل قضائه اعمارهم وآجالهم الطبيعية والعرضية على اختلافها واسبابها البعيدة والقريبة تقدير محدودا لواحد واحدهم حتى كان موت زيد مثلا بعد مائة سنة من عمره باجل طبيعي وموت هري في الارض الفلانية في يوم كذا

من شهر كذا من سنة كذا وموت عمرو بعد خمسين سنة من عمره باجل عرضي وموت اختراى بعله عرضية في يوم كذا وعلى حال كذا وكذلك في غيره من الأجل بل في سائر الاكوان والافعال فذلك مفهوم القضاء وهذا مفهوم القدر اذ احق فيهما النظر بحسب عرف القائلين كما يشهد به التداول المعتبر .

- وينقسم القائلون بها الى فرقتين بمذهبين مختلفين فتقول فرقة بعمومه وشموله لسائر الحوادث والاكوان من الوجودات والاعدام .

- وتنقسم هذه الفرقة ايضا الى فرقتين احدها تنسبها الى ماسبق في علم الله تعالى منها ويقولون انه يعلم علما قديما ازليا بكل ما كان ويكون فيوجد ويعدم في جميع العالم ويحيط علمه في ذلك بالجزئيات والكميات وينتهي الى سائر الاجزاء والجزئيات على التقدير الذي يكون عليه في حدود الزيادة والنقصان وفي المكان والزمان فلا يحدث شيء ولا يعدم ولا يكون ولا يفسد من اصغر صغير واكبر كبير الا وقد سبق في علم الاول (١) الذي هو العلم الاول العلم به على ما هو عليه لا يفوته صغير ولا يقصر عن كبير من جميع المخلوقات في سائر الاوقات وهو ثابت في علمه كما ثبت في اللوح المحفوظ فلا يتعداه الكون والفساد ولا يتخالفه في صغيره ولا كبيره وانما يكون جميع ذلك بحسب ماسبق في العلم الاول .

- والفرقة الاخرى ترفع علم الله تعالى عن ذلك بأسره في قلبه وكثيره على ما قلنا في العلم ونسب القضاء والقدر الذي يحكون به في سائر الموجودات صغيرها وكبيرها على حدود كیفياتها وتقديراتها وازمانها الى حركات الافلاك وكواكبها وجريها على سنن واحد محدود لا اختلاف فيه وتعلق الحوادث (٢) كلها بها .
- ويقولون ان الذي يتعلق بالمقدار المحدود ولا يخرج عنه في عدم ولا وجود ولا في زيادة ولا نقصان على وعن ذلك السبب المحدود هو ايضا مقدر محدود والفرقة الثانية من الفرقتين الاوليين تقول بذلك من جهة علم الله تعالى السابق لكنها لا تقول بعمومه في جميع الاشياء (٣) بل تخرج منه ما دخل تحت الاواسر والنواهي الشرعية قالوا ان الحكمة الالهية فرغت في اول الخلق بالقضاء والقدر

(١) كـو - الازل (٢) صنف الحركات (٣) كـو - ذلك .

من جميع ما كان ويكون وجعلته ضروريا وكالضروري واخرجت من ذلك ما يتعلق بالوامر والنواهي الشرعية فلم تدخله في ضروري القضاء والقدر السابقين بل تركته تحت الجواز والامكان حتى يكون منه ما يكون ويبطل ما يبطل باختیار الانسان ليستحق بذلك الثواب على ما اطاع فيه والعقاب على ما عصى وخالف فيه ولولا ذلك لكان الثواب والعقاب ظلما وعيبا والله تعالى يجمل عن ان يقضى على العبد قضاء حاقما بالمعصية ثم يعاقبه عليها او بالطاعة ويخصه بالثواب عنها .

وين هذين الفريقين القائمين بالقضاء والقدر المختلفين في عمومهم وخصوصهم مع اشتراكهما في نسبتته الى علم الله تعالى خلاف دائم وجدال طويل فاما الفريقان المتفقان في عمومهم المختلفان في نسبتته الى علم الله تعالى والى حركة الافلاك والكواكب فقد جمع القدماء فيه بين المذهبين وفقوا بين القائمين .

فقالوا علم الله السابق حوى ذلك بأسره وكان فيها حواه من ذلك حركات الافلاك والكواكب وما تقتضيه فكل ما عداها عنها وبحسبها وهي فيحسب امر الله تعالى وتقديره . ومن انظار الفرقة التي انوجت من القضاء والقدر ما يتعلق بالتكاليف الشرعية قولهم ان الله تعالى امر ونهى ووعده وتوعد بحسب طاعته ومعصيته في امره ونهيه للطائع والعاصي ولا يكون الامر والنهي والثواب والعقاب على الطاعة فيهما والمعصية الا في امور يمكن المأمور بها والنهي عنها فعلها وتركها حتى يستحق بالطاعة في الفعل والترك الثواب وبالمعصية فيهما العقاب والا لكان ذلك عيبا وجورا من مكلفه . اما العبث فلان الثواب الذي وعد به والعقاب الذي توعد به لا جلها ما يتعلق بهما . واما الجور والعدوان فلانه ان تعلق الثواب والعقاب بالمعصية والطاعة فيهما (١) لما لا يقدر المأمور على التفصيص عن المقدور منهما والمقدور من جهة الأمر الناهي ايضا فكيف يأمر بشئ قد منع المأمور به عن فعله او ينهى عن شئ لم ينل منه بفعله قهرا (٢) كن اضطر غلامه الى كسر آتيته وعاقبه على ذلك .

وقال الآخرون الذين هم القدريون حقا وهم الذين عموما بالقضاء والقدر كل

شيء انت الله تعالى ملك سلطان يتصرف في ملكه وملكه كما يشاء لا يسئل ولا يعارض ولا ينسب اليه ما ينسب الى خلقه فيما يعتمدونه من تصرفهم فيما لا يملكونه من العدل والجور .

- وقال الذين نسبوا ما نسبوا من ذلك الى حركات الافلاك والكواكب الجارية على سنن واحد ان هذا كذا جرى ويجرى واستمر ويستمر لا يتعلق برضارب ولا عبد ولا كراهيتهما ولا يكون الا ما تجرى به حركات الافلاك والكواكب ويتسبب من جهتها لا غير فلا طاعة الا واما الشرعية تسعد ولا معصيتها تشقى ولذلك ترى طائعا شقيا وعاصيا سعيدا بنيل خيرات الدنيا وحرمانها وانما السعيد من جرت له الافلاك والكواكب بالسعادة واسبابها والشقى من جرت له بالشقاوة واسبابها فكان ممن عم بالقضاء والقدر من رد القول بما جاءت به الشرائع وباطله . ومنهم من تحل له وثبته (١) فالرادون المبطلون هم الذين نسبوا ذلك الى الافلاك وكواكبها والمتحلون والمثبتون (٢) هم الذين نسبوا ما نسبوه الى علم الله تعالى وقدره وقالوا قدر هذا لهذا وهذا لهذا في القدر الاول والقضاء الذي سبق في الازل فلا يكون الا كذا وكان في التقدير الطاعة والسعادة معا والعصية والشقاوة معا فمن قدر له احدهما قدر له معه رفيقه .

- ورفع قوم القضاء والقدر مطلقا في مقابلة من اثبته مطلقا وقالوا ان الكل ليس يتعلق بإرادة مريد ولا عنيزة عازم يقضى به ويقدره بل اتفق كما اتفق وعلى ما اتفق ويتفق .
- وعورض القائلون بخروج ما فيه الاوامر الشرعية عن ضرورة القضاء والقدر وتركه في حيز الامكان حتى يعمل به العاقلون ويخالف المخالفون (٣) فيستحقون هؤلاء الثواب ويجب على اولئك العقاب ، فقبل لهم ولم لم ينعم الله تعالى على خلقه بالثواب بغير تكليف ويخلصهم من العقاب . ألسنتهم تقولون بان التكليف التي كلفهم لا تعود عليه بمنفعة تصله ولا مضرة فتدفع عنه فأي حاجة به

الى هذا التكليف . فقلوا في الجواب ان الله تعالى فعل ذلك لعنايته فان عطية الاستحقاق في مذهب العقل اعم وافضل من عطية التفضل عند المعطي فلذلك عرض تعالى عبيده لها حيث امرهم بالامرار قبلها الطائعون وعملوا بها واتعبوا نفوسهم فيها بقهر الشهوات واحتمال الشقاء فاستحقوا بذلك نعيما يثابون عليها به فقبل لهم وخالف العصاة عليها فاستحقوا عقابا ولولم يؤمروا لما خلفوا فكما جلب الامر والنهاي سعادة لبعض جلب شقاوة وعذابا للبعض الآخر ولو كان التفضل المحض بغير تكليف لعم الاحسان وتخلص العاصي من الشقاوة ولم يفت الطائع شيء مما انعم به عليه في جواب طاعته، فقلوا لان عقوبة العاصي اذا رآها الطائع ازادت لذته بشوا به ونعمته في سعادته فالتزم مع لذته بالسعادة بكونه مستحقا لها بعمله وتكون له بما يرى فيه العصاة من العذاب لذة اخرى بحيث يرى ما تخلص منه من البلاء وما حاروا اليه من نعيم فكانت شقاوة العصاة لسعادة الطائعين ايضا .

فقال لهم القائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء بسابق علم الله تعالى . ان الله علم ما خلق من الذوات وما يصدر عنها من الافعال بحسب ما خلق فيها من القوى واعطاها من القدرة والاستعداد والفعل والانفعال بحسب الدواعي والصوراف فعلم بحسب ذلك ما يكون منها في كل زمان ومكان وبحسب كل داع وصارف فتقدرت بذلك الافعال والاحوال تقديرا بحسب الاسباب القريبة والبعيدة لا يمكن الزيادة عليه ولا النقصان منه واحاط بجميع ذلك علما فكان كما علم وعلم كما كان فلم يخرج القضاء عن علمه ولم يتعد القدر محدوده وامضى ما علمه وما قضاه بمشيئته ورضاه وجاءت الاقدار بحسب الاقضية في تفصيل الجمل وتوزيع الاسباب ولم يبق ممن في الوجود مما يمكن ان يكون وان لا يكون بل يكون ما يكون ولا يكون ما لا يكون على ما سبق في العلم الاول الذي هو علم الاول فكل شيء بحسب الوجود واجب ان يكون او واجب ان لا يكون اما دائما او في وقت ما والواجب بحسب وقته ضروري الكون وفي غير وقته ممتنع الكون وفي التقدير الذهني بحسب

بموجب كونه ولا كونه مع افعال ذكر زمانه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون امكانا
بموجب اذهان لا تحيط بقسمته علما اولانعين له زماناكن يقول ان الشمس يمكن
ان تطلع وان تغيب فيكون قوله صحيحا بالا اعتبار الذهني . واما في الوجود فلا
يكون الا بمسبب الوقت المعين لطلوعها وغروبها فطلوعها في وقته واجب وغروبها
في وقته واجب لم يبق فيه موضع للامكان فلاحكم لحاكم في الوجود ولا تصرف
لمتصرف غير الحاكم الاول الذي قضى فامضى وامر فتم وقد رد ذلك تقديرا وقالوا
لن قال بالحكم الامكاني في الاوامر الشرعية وتعلقها بالارادة الانسانية مسبق
القول به مـ انه قضى بالسبب والسبب وقد رد الموجب والموجب قضى لمن قضى
باطاعة والثواب وقد رد له اسبابها وحكم على من حكم عليه بالعصية والعقاب
وقد رده اسبابها كما يشاء لمن يشاء لا يعارضه فيه معارض ولا يرده فيه راد ولا يجوز
عليه فيه حكم عدل ولا جور فان المتصرف منافي لملكه لا يعارض ولا يحاكم
ولا ينسب اليه جور ولا عدل ولا انصاف ولا ظلم . وانما يكون ذلك فيما بين
التعاملين المتصرفين فيما يملكون ولا يملكون . واما مالك الكل فلا يجري عليه
هذا الحكم .

مثال ذلك ان الله تعالى خلق زيدا معتدلا المزاج كامل الصحة كيسا فطنا من
اب ربه رية حسنة ويسره معلمه عليه العلوم ومؤدبا واصله بمكارم الاخلاق
فنشأ على ذلك وكان شديدا عافيا لبيبا وخلق عمرا على ضد حاله في مزاجه وجبلته
وابيه ومربييه ومعلمه ومؤدبيه فكانت حاله بخلاف تلك الحال فكان الاول طائعا
لاجتماع الاسباب الموجبة للطاعة عنده وكان هذا عاصيا على ضد ما عليه الاول
لاجتماع الاسباب الموجبة للمعصية عنده وخالف الموجهات والاسباب التي يسرها
لزيد دون عمر وهو الامر انا هي فكيف يساو في الثواب والعقاب على الطاعة
والمعصية بين من يسره لاحداهما بوجود اسبابه وموجباته ومنعه عن احدهما بعدم
اسبابه ووجود اسباب ضده وبين من لم يسره لذلك ولم يمنعه عن هذا ويثاب
بعد ذلك او يعاقب على ما يسره واعين عليه او صرف عنه ومنع منه فلو كان الامر

في العدل على ما يزعمون في الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية لقد كان من العدل التسوية بين المأمورين في الاسباب المعينة والممانعة كما كانت التسوية في الاوامر والنواهي فكيف يستوى في ذلك من خلق عاقلًا لبيبا كسا فطنا ومن خلق جاهلا خمر افظا غليظا غبيا ولكل واحد منهما من الدواعي والصوارف مالمس للآخر .
فليس العدل فيما تقولون ولا الجور فيما تنكرون فان الحكم بالعدل والجور في ذلك يفسد عليكم بما قلناه من الدواعي والصوارف الباعثة والممانعة من الحجة والخلق والاسباب الخارجية التي لا يمكن انكارها فيسقط القول بالعدل والجور ويرجع الى حكم الشيعة والارادة الالهية في القضاء والقدر .

وقالوا في الاستحقاق اذا اصاب الله تعالى عبده الطائع لاستحقاقه بطاعته شريعته ١٠
فشرعيته هي التي عرضته لهذه النعمة فباي استحقاق خصه بها ورزقه تعالى وانزلها عليه على يد من تقها اليه وعلمه اياها واعانه جزاجه المعتدل ونفسه الخيرة ومرييه الشفيق الحكيم ومعلمه العالم ومؤدبه الاديب وهذه كلها نعم مبتدأة قد صارت اسبابا للنعمة الاستحقاق وهي من الفضل لا من الاستحقاق وما سببه تفضل فهو تفضل ايضا فابن الاستحقاق من الذي اسلف الله طاعته قبل احسانه اليه حتى يكون الاحسان اليه باستحقاقه وكذلك في المعصية وان كان العدل في عقوبة العاصي حيث يخالف الشريعة فعوقب بذنبه فابن العدل في ازالها على من سبق في علم المنزل لما انه لا يقبلها حيث لم يخلق له ما يعينه على قبولها كما خلق لمن قبلها .
وقالوا ايضا ان هذا الاستحقاق يثبت ان يكون الثواب فيه مساويا لقدرة الطاعة ٢٠
والعقاب لقدرة المعصية وان طاعة الانسان في صمره القصير المدة من نعمة الخلود في جنان النعيم ومعصيته من قدر بلائه وعذابه في جهنم والجحيم وهل زيادة النعمة على قدر الطاعة مما يبتى لقدرة الاستحقاق بحسبها ما يعتد به فايرى العدل والاستحقاق فيما قيل .

فترجع بحسب هذا النظر حجج القائلين بعموم القضاء والقدر على حجج القائلين بخصوصه الذين اخرجوا الاوامر الشرعية من جملته ويقولون لهم ايضا وهذه

وهذه لم تخرجت عن حكمه الذي وجب عن علمه هل عليها فيما علم أم لم يعلمها . ولا يسعهم أن يقولوا علم الكل دونها وإن كان عليها فلا يمكن أن يكون الأعلى ما علم وبحسب ما علم قد خوطأ في علمه يدخلها في ضروري حكمه الذي نسب إليه القضاء والقدر .

الفصل التاسع

في الرأي المعتبر في القضاء والقدر

- فاما الذي انتهى إليه الآن النظر والاعتبار في هذه المسئلة فهو غير ذلك القول الذي كان البناء فيه على اساس وضعه من تقدم ونخالف ذلك في اصوله وفروعه .
- إما في الاصول فاني اقول ههنا ان احاطة علم العالم الواحد بكل شيء بعينه تامه موجود في وقته وما قد كان وعدم وما سيكون ويوجد فهو ممتنع في نفسه غير ١٠ مقدور عليه والقول بان الله تعالى لا يحيط بذلك لا يوجب في علمه نقصا ولا يحجزا لان المانع من جهة العلوم لامن جهة العالم فان العلم انما يكون حاصله بوجود المعاملات في العالم ولا يحصر الوجود ما يتناهي فكيف ما لا يتناهي فيما لا يتناهي اضعا فالأيتناهي حاضرا في وقت الكون ومعدوما قبل الكون وبعده وهذا مستحيل في نفسه محال وجوب الحكم به فكيف ينسب الى علم الله تعالى ٥١ المحال وكيف يلام من ينزهه عنه ويقول بامتناعه عنده وانما تسع قدرة الله تعالى وعلمه لكل ما يشاء كما يشاء حيث يشاء من غير سائل وموجود حاضر وكائن مستأنف لا يعجزه ذلك ولا يؤوده حفظه فهذا قد وسعه علمه وكفى بذلك قدرة وسعا فالقول بعموم الحكم الازلي لسائر الاقدار في سائر الالكون في جزئيات الكائنات واجزائها واجزاء اجزائها التي لعلها لا تنتهي في التجزئة فكيف في ٢٠ المجزئات في الاماكن والازمان فمستحيل .

واما في الفروع فان الطبائع والطبوعات الجارية في كل زمان ومكان على سنن واحد لا تتغير فانه يعلمها علما ازليا فان الحكم الواحد في العالم الواحد والعلوم الواحد والزمان الواحد منها لا يخالف الكثير المتناهي وغير المتناهي . واما

الامور الارادية التي تختلف في الازمان والاحوال بحسب الدواعي والصوارف وكثرتها وقلتها وزيادتها ونقصانها فما لا يدخل في حد ولا حصر ايضا ولا يحيط به علم عالم واحد ولا يسبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر من جهة الله تعالى على طريق العموم والشمول للكل في كل جزء في كل وقت بل لما يشاء الله فيها يشاء كما يشاء وذلك معنى قدرته بالقضاء والقدر يعم الطبيعيات الجارية على سنين واحد ولا يعم الاراديات بل يخص ما شاء الله على ما يشاء فيما يشاء وكذلك لا ينحصر ما يتركب منهما ويتمزج منهما اعني من الارادى والطبيعى في التآقي والتسبب . ومن ذلك القليل يكون البخت والاتفاق الذي لا ينسب الى محض الارادة ولا الى محض الطبيعة بل الى تركيب يتفق بين الاسباب الارادية بعضها مع بعض وبين الاسباب الارادية والطبيعية بعضها مع بعض لا يقصده قاصد ولا يقدره مقدر .

مثاله ان زيد اذا خرج من داره ومشي في محجة ابتداء بالسير فيها على خط ما في زمن معلوم ونجرت عقرب من ذات اليمين وسلكت في محجة على بخط يقاطع ذلك الخط في زمان آخر وسارت سيرا بطيئا وسارا لا تسان اما سيرا حيثما جاز الحد الذي هو ملتقى الحدين قبل جواز العقرب فلم تصادفه اوسا سيرا بطيئا جازت العقرب ذلك الحد قبله اوسيرا متوسطا كان تنتهى حركة المتحركين فيه الى ملتقى الخطين معا فصادت العقرب في حركته بحركتها على الملتقى فلدغته اوداسها وقتلها وما قصدت العقرب هذا ولا قدرت على قصده بطبع ولا روية يقدران لها ذلك ولا قصده الانسان ايضا ولا يقدر على قصده بطبع ولا روية ولا قصده قاصد آخر غيرهما ذلك في تحريكهما بل يقدر الله على ذلك اذا شاء كما شاء متى شاء فاما ان يعم قصده كذلك في جميع اجزاء الموجودات من لقاء كل ذرة لذرة وكل موضع وفي كل وقت بكون فيه ذلك فلا لامتناعه في نفسه لالعجز القدرة عنه فهي هذه الاسباب الانفاقية التي لا تنسب الى طبع ولا روية . ومن زعم انها تنحصر بأسرها في القضاء وتتحدد

في القدر فاما ان لا تصور ما يقول واما ان لا يقصد الحق فان القول بغير تصور
يسهل على القائلين وهذا اصل في العلم عند من رد القضاء والقدر الى سابق علم
الله تعالى .

- واما الفروع في كلامهم فالذين نسبوه الى حركات الافلاك والكواكب وقالوا
ان الحوادث الكيانية معلولات الموجودات الازلية، عنها تصدر واليها ترجع .
بالسببية، والازلي الدائم لا يكون بذاته وجوده السرمدى سببا للاشياء الحادثة
على ما اوضحنا في الكلام بالقدم والحدوث وانما تكون عليها بالحركة الدورية
اتى هي من الحوادث القديمة لكونها حادثة الاجزاء قديمة الوجود
والاستمرار وبها تصير الموجودات القديمة اسبابا للحوادث الكيانية فكل
حادث بعد ما لم يكن ترجع سببته وعليته الى الموجودات الازلية بالحركة
المستمرة الدورية فلكونها في كل وقت يوجد منها ما لم يكن موجودا ويعدم
موجودها على الاستمرار او يكون كذلك في كل وقت موجبة من جهة
الاسباب القديمة الذوات المتجددة المتصرفة بالحركات لوجود ما يحدث من
الكائنات وهذه الحركات الدورية للكواكب والافلاك بحسب طبائعها
وحركاتها المختلفة التي تقرب بها ويبعد بعضها عن بعض وتختلف نسبها مع ذلك
بالقياس الى اجزاء عالم الكون والفساد واشخاصه وجزئياته فتسبب من ذلك
اسناف الحوادث لاعتناء شيء آخر لاقديم ولا حادث لان كل حادث هو في
الحكمة المطلوب سببها ولا يكون السبب والاسباب للحوادث بأسرها اولئىء
منها الا بالحركة الدورية فلا يخرج شيء من الحوادث من علية الافلاك
والكواكب وسببيتها بمقتضى حركاتها بالقضاء هو ما جاء من حركاتها المستمرة
على حد واحد من السرعة والبطء لكل واحد منها على الاستمرار ومجملتها
من جملة الحركات، والقدر هو تفصيل ذلك في اجزاء الكائنات وجزئياتها في
اماكنها واوراقها محدودة في الزيادة والنقصان والشدة والضعف وذلك
التفصيل المقدر محصور من جهة السببية في ذلك القضاء المجمل . ونعم ما قالوا

في القضية الكلية .

وانما الشك في التخصيص بالحركات السببية التي للكواكب والافلاك وانحراجهم عن تلك الجملة تصاريف الارادات الالهية والملكية والبشرية الانسانية فان الارادة غير الطبع والطبع غير الارادة . فيقولون في هذا الموضع ان الارادة الحادثة بعد نال من جملة الحوادث التي جمعت باسرها وطلبت اسبابها الموجبة لها من جهة الموجودات الازلية فوجبت عنها بالحركات العقلية والارادات ايضا حادثة داخلية في اسباب القضاء والقدر المحدود بحركات السبوات وكواكبها هذا كان النظر الاقصى الذي ما انتهى اليه نظر مجادل او معارض فيها ممعنا بل كان بعد كلما قيل واعلى في مذهب النظر وما قلنا من التلقي بينه وبين القول يعلم الله تعالى لا يتعذر على من يرى الرأيين ويجمع بينهما ١٠ فان حركات الافلاك وكواكبها وما يصدر عنها ويجب ويتسبب عن جملةها وتفاصيلها سبق في علم الله تعالى مع ما سبق فكانت اسبابا وسطى للقضاء والقدر وعلم الله تعالى الذي خلقها وقدر حركاتها ومناسباتها وموجباتها ومعلولاتها هو السبب الاول الا ناسلم في هذا الرأي القضية الكلية القائلة بان القديم لا يكون سببا للحوادث الا بموجب حادث يقتضي حدوثه عنه في ذلك الوقت الذي حدث فيه وسبب الموجب المقتضي الحادث حادث ايضا وان ذلك يمتضي في القبلية بحسب السببية الى غير بداية زمانية كما في الحركة الدورية والحركات الدورية التي عى كذلك فيما قالوا لكنها ليس هي وحدها دون غيرها جميع الموجبات من الدواعي والصوارف بل الارادات المتجددة عن الاسباب المقتضية والصارفة التي تستمر بحسب سوانح المتذكرات من المحفوظات والواردات ٢٠ من المحفوظات تكون اسبابا للارادات والارادات اسبابا لها على طريق التعاقب والدور كما في الحركات الى غير بداية محدودة في القدم فله تعالى وملائكته ارادات توافق وتخالف ، تقتضيه السبوات بحركاتها وتريد فيه وتنقص وتوجب غيره مما ليس فيه وتبطل كثير امان فيه . والارادات الانسانية ايضا انما

تجب

تجب بموجبياتها الطارئة من سوانح الخواطر وملحوظات الواردات مثل من يسأل فينعم ويحسن او يخاصم فينتقم ويسىء الى من خاصمه او يستعطف فيرضى ويرحم ويتعطف .

- وقد يكون من ذلك ما اسبابه : معلومة وغير معلومة عنده كلك ينفت في روعه
 ٥ اوسلطان يطريه ويغريه ولا يكون الكل من قبيل واحد فلا تكون اسباب الارادات الانسانية كلها من جهة الحركات الفلكية فكيف تكون الارادات الالهية . فاما ان لا تكون لله تعالى ارادة حادثة في الحوادث وبحسبها . فقد ابطنا هذا المذهب ورددناه فيما رددنا على من ابطل عليه بالخرثيات بل هو تعالى يسمع ويرى ويشي ويحكم ويسخط ويرضى ويلتفت ويعرض كما يشاء بما يشاء
 ١٠ لا تتحكم عليه الاسباب وانما هو الذي يحكم فيها وبحسبها ويجدد ويغير بمقتضى الحكمة ما يوجب بحسب الدواعي والصوارف التي يعلمها ويطلع عليها في العالم بأسره الذي ليس عنه فيه حجاب يحجب علمه واطلاعه ولا مانع يمنعه .

- واراداته ومراداته الحادثة ترجع في السببية الى سببين فاعل ومقتضى والسبب الفاعل في هذا حركته التامة التي تضع كل شيء موضعه اللائق بالفاعل والمفعول
 ١٥ وال طالب والمطلوب منه والسبب المقتضى هو ما يعلمه في كل وقت من متجددات الاحوال الكيانية التي يفعل بحسبها فهو كما قال حكيم يونان . يستعرض نيات السائلين مع القاطنهم في استحقاقهم ما يسألون فيه فيسمع ويرى او يفعل بحكمته بحسب ما يعلم مما سمع ورأى وله ملائكة . وكلون بالعلم ومن فيه يطلعون على ما فيه ويحكمون فيه بحكمه الذي أمرهم به وجعله في غرائز طباعهم وعقولهم من الحكمة العملية والعلمية كما خلق في الدنيا اشخاصا مسيطرين يحكمون فيها بأمرهم بحسب
 ٢٠ ما يعرفون ويقدررون وما جبلوا عليه من الإخلاق لكن هؤلاء رمازل قدمهم بدواعي نفوسهم وحاجاتهم وطباعهم القاصرة وأخلاقهم وآرائهم المتجاوزة واولئك ليس كذلك بل هم عن جميع ذلك مقدسون وانما لهم الارادية لا تتعلق بجميعها بالحركات الفلكية بل بحسب الحوادث الدائرة بالسبب على المسبب بالقبلية

والبعديّة على قياس ما في الحركات الدورية على ما قلناه والكواكب والأفلاك
تفعل بطبع لا يخالف الإرادة ويفعلون هؤلاء بإرادة لا يخالفها الطبع فتدخل
الآثار الفلكية في بعض الاوقات والاحوال في اسباب الارادات مثل ما يبرد
الهواء في الشتاء فيتخذ له الانسان دفاً من النار والدثار بارادته التي اوجبتها
حال الهواء من جهة الحركة الفلكية ؛ فعلى هذا الوجه تدخل الحركات الفلكية
في الاسباب الارادية فلا تعم في سائر الاسباب ولا تخرج من جملة الاسباب
وتكون الاسباب الانفاقية دائماً الحدوث من جهة المصادفات في الحركات
والادراكات فلا يشملها القضاء ولا يعمها القدر ولذلك يرى الناس ما ينكرونه
في الحكمة من حرمان المستحقين الذين يعوضهم الله وملائكته في دنياهم او في
آخراهم صامحهم من نعمه ومآلهم من يؤس وشقاوة بغير استحقاق .

وهذه الاتفاقيات انما تكون في عالم الكون والفساد الذي ليس له نسبة الى ما
في عالم الازل بل هو اصغر واقل وفي قليل من احواله وما تحدث فيه وتسبب
بمعارضة الاسباب بعضها مع بعض على وجه لا يشعر به المعارض ولا المعارض كما تمثلناه
في الانسان والعقرب ، فالقائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الاشياء هم بوجه
ما مضى دون القائلين بأنه لا يعلم الاشياء من جهه المسئلة وبدايتها حيث يقول هؤلاء
انه يعلم جميع الاشياء بها كلياً جزئياتها حاضراتها وغياباتها ويقدرها تقديرها في
اجزائها وجزئياتها . ويقول اولئك انه لا يعلم شيئاً سوى ذاته او لا يعلم الجزئيات .
واما من جهة الغاية المقصودة فيفقان على فساد نظام الحكمة العملية والتدابير الانسانية
من جهة اسقاطهما للتواب والعقاب فانه كما ان الذي لا يعلم بافعال الفاعلين
لا يشبههم ولا يعاقبهم كذلك الذي يقضى ويقدر انفعالهم ويخبرها عن دويهم
واختيارهم لا يشبههم بها ولا يعاقبهم عليها ، فهذا هو الرأى المعتبر بعد التصفح والتأمل
والنظر في القضاء والقدر . ولم تقف على قول قائل سبق الى هذا الرأى ولم نسمع
من الآراء سوى المذهب التي ذكرناها وهي مذهب من يوجب في الكل
ومذهب من يسلبه عن الكل ومذهب من يرفعه عن بعض ويخص بذلك

البعض ما جاءت فيه الاوامر والنواهي الشرعية كل ملة على رأيا ويوجه في كل شيء سوى ذلك .

- والذين اوجبوه في الكل ففهم من رده انى سابق علم الله تعالى واحاطته في القدم بكل شيء مما يتصور في الازمان ويوجد في الاعيان مما هو كائن ومما يكون وما قد كان . ومنهم من ينسبه الى حركات الافلاك وكواكبها الجارية على نظام لا يتغير فلا يتغير ما يتسبب عنه ايضا ، والذين سلبوه عن الكل ففهم الذين لا يقولون بخاتمي قديم للعالم ويردون اسباب الوجود الى الطبائع التي لاتعقل ما تفعل والى البخت والافاق او الى المحبة والغلبة اللذين يرجعان الى البخت والافاق ايضا ، ومن هؤلاء اصحاب الاجزاء التي لاتتجزى يجعلونها الاسباب الهيولانية المتحركة ويجعلون المحبة والغلبة الاسباب الفاعلية المحركة ومرجعها الى البخت والافاق ، وقد نوقضوا وجود لوا بكلام طويل نستغنى عن ذكره بما سبق من البينات في اظهار الالاء الحقيقية ونصرتها وابطال ما سواها مما نقتضيهما تحصل بقصد ثان وبطريق العرض فان من يعاطى اشباع الكلام في كل كلام لا يتناهي كلامه .

- وقد انضح مما قيل ان للعالم بأسره خالقا واحدا قديما هو المبدأ الاول الذي لا مبدأ له والغاية القصوى التي لا غاية بعدها ومبدأ الكل من عنده واليه يتوجه ويعود وأنه واحد باعداد والذات والمعنى لا يتركب من اشياء ولا يتجزى الى اشياء . وان البخت والافاق يجريان في مسبباته بالعرض حيث يعارض طبيعتها لطبيعتها وارادياتها لطبيعتها لارادياتها وارادياتها لطبيعتها معارضة لا تنحصر بدايتها ولا تتحد نهايتها حتى يحيط بها علم عالم وان علم الله تعالى لا يحيط بها بأسرها معالكوها مما لا يحاط به فان ما يحيط به العلم يتناهي عند العالم بمصوله له واحاطة علمه به وغير المنتهى اذا احاط به علم فقد نذاهي وغير المنتهى لا يكون متناهيًا فالاستحالة والامتناع من جانب المقدور عليه لامن جانب القادر وقد رتبته لكنه يحيط منها علمها بما يشاء كما يشاء حيث يشاء وانضمت الى

ما يشاء ويعرض عما يشاء فيتصرف في خلقه بأرادته التي لا ترد وقد رتبته التي لا تعجز وحكمته التي لا تغلط. والذي سبق من رد القائلين بعموم القضاء والقدر على الذين انزعجوا منه ما فيه الاوامر الشرعية حيث انزموهم في حجبتهم القائلة بالعدل والجور في عدلهم على الوجه الذي قالوا فيه بالعدل والذي هو بوا فيه من الجور.

ولا تثبت مقاتلهم في العموم بابطال مقالة اولئك في الخصوص المعين على الوجه المعين عليه في رأيهم بل تبطل مقاتلهم ايضا من جهة قولهم بان العلم السابق في الازل وهو علم الاول تعالى الذي يحيط بما لا يتناهي بل بما لا يتناهي فيما لا يتناهي في التضعيف والتعجز والزمان وان تلك الاستحالة والبطلان انما هي من جهة المعلوم لا من جهة العالم القادر على كل مقدور عليه فتبطل احاطتهم على سابق العلم وما جرى به العلم في عموم القضاء وتفصيل القدر بل القضاء يكون في اشياء مخصوصة وفي ازمان مخصوصة من دون القدر ويكونان معا في ازمان واماكن وانواع واشتتات مخصوصة دون حالات اخرى لانه تعالى يقضى بما يشاء كما يشاء فيما يشاء وقد رما يشاء فيجزه بالوجوب وبخبرجه بالامكان الى الضرورة ويترك ما عداها مما لا يتناهي كما يشاء وكلما يسبق في القضاء ويتحدد في القدر بسابق العلم فقد نرجع عن حيز الامكان وتعينت الاسباب الموجبة وغلبت على الاسباب المانعة فنقدت فيه المشيئة فلا مرد له.

واعلم ان العلم الحق يريده العالم لعينه وحقيقته والباطل المحال يريده لبطلانه واستحالته فاذا انضاف الى العلم المحقق علم حقيقة في صواب العمل كان الريح في علمه والخسران في جهله مضاعفا وهو في هاتين المستلثين وهما القول في علم الله تعالى ومعرفته يخلقه. والقول بالقضاء والقدر السابق في علمه من خلقه ربح وخسارة يعظم خطرهما كما قيل فان الذي يعتقد ان الخالق تعالى يطلع على احوال العالم وفعالهم يوجب عليه الاحتياط والتحرى في عمله للحياة والخوف من خالقه والذي لا يعتقد ذلك يركض في ميدان جهله ويسلم قياده الى طبعه ويعدل

- عن رأيه وعقله وكذلك الذي يقول بسابق القضاء والقدر في سائر الافعال والاحوال يسلم الى الطباع ويجعل الاحتراس والاستظهار في حيز الامتناع وإذا علم بما في الامكان من معارضة الاسباب والمسببات وان ارادته من الاسباب الموجبة والممانعة لها فكر فيما يريد واحسن الاختيار والاختبار فيما يفعله فان كان القائل بهما يعتقد فيهما يرجع الى التقليد فالاولى به ان يقلد في الانفع له والاجدى عليه حتى لا يعدم الحق في العلم والصواب في العمل معا وان كان يرجع الى الجملة ويطلب الحق من المجوعة فقد قيل له ههنا ما يكفيه ويكتفى به ويقدر على تفريجه في المناظرة والاعتراض والمعارضة بحسب فطرته وفطنته ومعرفته . فاذا علم ان القضاء والقدر من سابق علم الله تعالى لا يعم الموجودات في سائر الاوقات وان لا مكان في الوجود نصيبا يبقى كما كان للضرورة والامتناع في الموجودات والمتصورات لم يقعد عن ممكن في طلب الخير الممكن ودفع الشر الممكن . واذا علم بعلم ربه وانه لا يقصر عما يشاء في خلقه لا عن صغير لصغره ولا عن كبير لكبره بل عرف انه يسمع ويرى بلأ اليه وعول عليه فكفاه واستعان به فاعانه ودعاه فاجابه فانه قادر حكيم جواد كريم غفور رحيم .

الفصل العاشر

في الهوى والهوى (١)

- كان قيل في الطبيعيات ما معنى الهوى وما معنى الصور الحالة فيها وما معنى الاعراض العارضة لها واراننا النظر اشياء نسميها هوى لا شياء كالخشب للسرير هوى وللخشب هوى ايضا من جهة اشياء تشاركها في المعنى الموضوع وتخالفا في الصورة فان الخشب اذا احرق بقي منه رماد والنخل منه ماء وهواء فقد كانت الارضية التي هي الرماد والماء والهواء هوى للخشب تكون منها والنخل اليها فكل واحد من الماء والارض والهواء هوى للركبات منها التي تختلف بزيادة بعضها ونقصان بعض ثم هذه الهوى تشترك في معنى الجسمية فيكون الجسم هوى اولى للجميع ولا يكون للجسم هوى لا لانا لانا يتركب

(١) كذا وفي فهرس - صف - في الهوى الاولى

من شيء ولا ينحل الى شيء سوى الاجزاء التي يتجزى اليها بالتفصيل فان كان هناك اجزاء لا تتجزى فهو الهوى الاولى وقد تكلمنا على ذلك في الطبيمات .
 وقلنا ان الذين ابطلوا وجود الاجزاء التي لا تتجزى انما ابطلوا ذلك في التجزى الوهمى الفرضى فقالوا ان من قال ان الجسم ينتهى في التجزئة الى اجزاء لا تقبل التجزى فرضا وهما فقد ابطال وكان هذا قد صبح لهم بحججهم . فاما ان لا يتجزى بالفعل والقسمة المفرقة فما ابطلوه مع ظنهم انهم ابطلوه بل اوضحنا نحن ان الارض لها اجزاء لا تقبل التجزى لانها لاشيء اصلب منها فيجزى وانما يتجزى المركب من اجزاء ارضية ومائية فتقع القسمة والتفصيل في الاجزاء المائية او بينا وبين الاجزاء المائية اوقى الاجزاء الهوائية والنارية ان خالطتهما والافلا اجزاء الاول التي هي الارضية لا تتجزى لانه لا يجزى لها فان المجزى والفاصل يحتاج ان يكون اصلب واكثف من المفصول . لمجزى والنار لا تحرقها بل تسخنها والحرارة تصعدها من غير ان تفرقها لكن هذه الاجزاء ليست هوى اولى لغير الارض وما يتركب منها ومعها وانما الهويات الاول للتركيب في الكون والفساد هي هذه الاربعة باسرها او الخمس مع اثنان على ما ذكرنا ويمكن ان تكون منها بسائط اخرى كانهن الذي يمكن ان يكون عنصر ابين الماء والهواء وكالذهب انى لانه ينحل الى عناصر اخرى لكن العنصر المشترك بالفرض والتصور والمعنى والمعقول الجامع هو الجسم المطلق يدل على ما قلنا .

وقد عارض فيه قوم وقالوا ان الجسم ليس هو الهوى الاولى بل له هوى هو مركب منها ومن صورة يكون مجموعها هو الجسم المحسوس وقالوا امعناه ان الهوى شيء غير محسوس في ذاته يقبل الاعداد والتقدير فيصير بذلك جسما كما يقبل الجسم الصور والاعراض والهوى فلاهى في ذاتها ممتسمة ولا يلزمها الانقسام اعنى لا هى مقدار ولا ذات مقدار . واما الصورة فهى غير منقسمة ويلزمها قبول الانقسام اعنى ليست هى المقدار بل المقدار لازم لها .

وفصلوا هذا بان قالوا ان هذه الصورة هى التي بها الجسم موضوع لوجود اقطار

- اظهار فيه متبدلة عليه في زيادتها ونقصانها اوزيادة بعضها ونقصان البعض وان هذه الاظهار المتبدلة المتغيرة التي يخالف بها جسم اجراض موجودة في موضوع هو الجسم المتقوم بمادته وصورته وان الصورة التي بها يكون الجسم قابلا للتقدير بهذه الابعاد ويكون بها نفس الاتصال المتقدر اوهي بعينها الاتصال ولا يخالف بها جسم جسمها هي جوهر مقوم لما هيته الجسم فان كل جسم قابل للتقدير والانقسام على اقطار ثلاث متقاطعة على قوائم ولا تختلف الاجسام في ذلك فانه ليس جسم اقبل للانقسام المتوهم في اقطاره الثلاث باكثر من جسم آخر وان الشيء الذي يقبل الانفصال والاتصال غير هذه الصورة التي هي اما نفس الاتصال واما التي يلزمها لذاتها الاتصال لا لا يقبل الاتصال والانفصال لا يصح ان يكون هو بعينه نفس الاتصال او يلزمه لذاته الاتصال ١٠ فان ما يلزم الشيء لذاته لا يزول الا بزال ذاته وهذا قول مردود من وجوه عدة .

- فمن ذلك يقال انه ان منع ان يكون الجسم جسما بفصل المقدارية لانه لا يصح ان يكون جسبانها واحد في معنى الجسمية ويختلفان في المقدارية ووجب ان يكون ما فيه اتفقا غير الذي به يختلفا فلنوجب ذلك في المقادير ايضا فان المقدارين يتفقان في انها مقداران ويختلفان في ان احدهما اطول والآخر اقصر وليس الاطول الا الاكثر مقدارية ولا الاقصر الا الاقل مقدارية فلم يجعل ما به اختلاف غير ما به اتفقا فليس الطويل الامقدار ولا القصير الامقدار .

- فان قال ان الذي به اتفقا هو معنى المقدارية والذي به يختلفا هو عرض اضافي اعني معنى الاطولية والاقصرية فهلا قيل ذلك في الجسم وجعل الجسم جسما بفصل المقدارية ومخالفة الجسم للجسم بهذه الاعراض الاضافية ، فان قال لابل الاجسام تتفق في معنى الجسمية وتختلف بالمقدارية والمقادير تتفق في المقدارية وتختلف في معنى الاطولية والاقصرية والاطوال تتفق في الاطولية وتختلف في هذه انقائسات الاضافية لم يستفد من ذلك الا تكثير اوهام وتكرير الفاظ

وذلك لان الطول ليس الامقدارا وليس القصير الاتك الحلال الاضافية وان كان الطول لا يختلف في طوليته فكذلك لا يختلف في مقدارته واذ كان المقدار لا يختلف في مقداريته فكذلك الجسم لا يختلف في جسميته فهلا جعل المقدار هو عينه معنى الجسم او صورته على ما يرون .

٥ فان قيل ان صورة الجسم واحدة والمقادير كثيرة كما فرعوها الى الطول والعرض والعمق لم تكن الا هذه الاعتبارات الاضافية فانه لا طول هناك ولا عرض ولا عمق متميزات بعضها عن بعض وانما هو اتصال امتدادى يختلف بما خذ الحركات في القسمة وحدوث النهايات بالفعل فان عنوانا بالمقادير التي يجعلونها اعراضا للنهايات اعنى المساحة سطوحا وخطوطا فتلك اما اعدام لوجود لها واما احوال فرضية اعتبارية ميزتها الازدهان في تلاقى الاجسام فاننا اذا قلنا

١٥ ان الجسم انما يتماس الجسم ببسيطة فاما ان نعني بذلك ان البسيط ماس البسيط او ان الجسم ماس الجسم او ذلك كله معا فان كان البسيط ماس البسيط ولم يتماس الجسم الجسم لم يكن الجسمان تماسا بالحقيقة وانما تماس البسيطان فاما ان يكون كل بسيط منهما ماس جسمه فيكون البسيط متميزا عن الجسم في وضعه متميز الجسم عن الجسم لكنه متصل به فهو ذو وضع بنفسه فهو جسم لكنه متصل بالجسم الآخر ولا يمتعه الاتصال الجسمية واما ان يكون البسيط غير تماس الجسم ولا متميزا عنه في وضعه بل هو حال فيه وانوضع لها واحد فحيث تماس الجسمان تماس

٢٥ البسيطان فلا بسيط هناك بل الجسم جاور الجسم بحيث تتالى وضعاهما من غير فصل شيء بينهما فسميا لذلك متماسين، فان قيل وما الذى ماس الجسم من الجسم وقلبه اجزؤه أم كله، قيل ان الجسم المتصل اذا قيل له واحد فكله لاجزؤه

وان كان ذا اجزاء فالجزء المجاور له من جملتها وكذلك الكلام في ذلك الجزء ان كان واحدا او ذا اجزاء وكذلك الكلام في جزء الجزء حتى ينتهى الى الجزء الذى لاجزؤه له بالفعل ولا يفسد هذا القول بذكر البسيط فان وجه الغلط والمغالطة به قد انكشف في التماسه وكذلك القول في الاشارة والتلون وحلولها

البسيط

البيسط دون الجسم .

فان ليج لاج وقال اتى اجد المنقسم طولاً وعرضاً وعمقا وهو الجسم غير المنقسم طولاً وعرضاً فقط وهو السطح وذلك غير المنقسم طولاً فقط وهو الخط فقد وجدت جسماً وسطحاً وخطاً والسطح عرضان حالان في الجسم والجسم جوهر قابل للحولها فيه .

قيل في جوابه انك لا تنفك من ان تسلم ان السطح هو مجموع معنى الطول والعرض وتسلم ان الطول لا يتألف العرض إلا بفض فتسلم ان الجسم هو ما مع العمق والعمق لا يتألف ذينك ايضاً إلا بفض فالجسم عرض كما كان السطح عرضاً لانهما مجموعاً عرضاً ، او تقول ان الجسم موضوع لها وقابل .

- ١٠ فاقول ان السطح هو الجسم وليس هو غيره فان هذا قابل انين اعني الطول والعرض وذالك قابل ثلاثة . فان قيل الثلاثة لا تمنع ان تكون قابل انين بل هو لا محالة قابل انين وقابل واحد اذ من المحال ان يقبل الثلاثة ما لا يقبل الاثنين والواحد فليست هذه الابعاد الابدال واحداً امتدادياً لا يتكرر الا بفض وذهنية اعتبارية او باقسام حاصلة عرضية وتتأق في القسمة الى بعد واحد واثنين وثلاثة واربعة وخمسة وما شئت بعد ان لا تشترط ان تكون القطوع على زوايا قائمة بل ان كانت كذلك فهي ثلاثة لا غير والجسم يلزم له لذاته قبول هذا
- ١٥ الانقسام فرضاً او وجوداً وهذا لازم انما هو معنى عرضي للجسم لكنه غير مفارق لانه يلزم له لذاته ولكونه جسماً واذا كان لا كثرة فيه بالذات فليس من مقوماته انه الطويل العريض العميق بل من لوازمه العرضية اذ لا طول فيه ولا عرض ولا عمق لذاته متعددة متكررة بالفعل بل هو قابل لها ويتأق في ذلك
- ٢٠ وحكمه حكم الخط الواحد المتصل الذي هو واحد باتصاله وما يتأق في فيه من القسمة طولاً بغير متناه كذا الجسم هو واحد بامتداده الاتصالي وعظمه وما يتأق في فيه من القسمة بالقوة بغير متناه وكما ان لخط المتصل طولاً غير منقسم في الطول بالفعل ولا يقوم الانقسام وانما يلزم قبوله في جهة واحدة فقط

كذلك الجسم في امتداده الاتصال غير منقسم وانما يتأق في قبول الانقسام في جهات ان شرط تقاطعها على قوائم ثلاث وان لم يشترط ذلك ففي جهات غير متناهية وليس ما يظن من قبول الخط للانقسام في جهة واحدة هو كقبول السطح له في جهتين والجسم في ثلاث جهات بحيث فان الخط لا يقبل القسمة الا في جهة واحدة اعني مأخذا لامتداد الذي لا عرض له بشرط وبغير شرط فاما السطح والجسم فلم تشترط القسمة فيها على قوائم لم يتخصص هذا بجهتين وذلك ثلاث بل امكن ذلك فيها في جهات غير متناهية وكما ان الجسم الواحد باتصاله ليس منقسما بالفعل في جهات غير متناهية كذلك ليس هو منقسما بالفعل في جهات ثلاث ولا القول بأنه الطويل العريض العميق قول يؤدى مفهومه الى شيء اكثر من انه قابل للانقسام في جهات ثلاث تسمى احداها طولاً والثانية عرضاً والثالثة عمقاً فاذا لم تحصل القسمة لم تكن هناك جهات معدودة ولا إقطاع موجودة .

فاذا قيل ان هذا المعنى اعني قبول هذا الانقسام وباى فرض هذه الابعاد وإيجادها في الجسم هو صورة هذا الجسم وهى موجودة في شيء حامل لها كما كان الجسم حاملا لصفات اخرى وذلك المحل هو الذى يسمى هيولى للجسم والجسم مركب من هذه الهيولى ومن هذا المعنى .

قلنا ان لم نجد هذا الشيء المسمى بالهيولى في الجسم بالحس ولا انتهى اليه التحليل ولا اضطرنا الى القول به حجة عقلية ولا دليل برهاني فالقول الذى اثبت سابقا الى ذلك قد كان هذا جوابه ولم يثبت له قدم في النظر .

فاما كلام ارسطوطا ليس الذى نقل عنه فليس يبعد ان يفهم منه ان الهيولى ما قلناه من مجرد معنى الجسمية الذى هو الامتداد الاتصال بحيث اذا قال ان الجسم مركب من هيولى وصورة اراد الهيولى ذلك بالصورة مالا تحلوه منه ولا تتجرد دونه من معنى ارض او ماء او نار او سماء او غيرها من المركبات ومأخذ كلامه في هذا ينطوى على غرض لطيف سيأتى ذكره ليس يكاد يبعد على من احسن التأمل والتدبر .

والتبع له وخلاصته بل حجته فيه هي ان هذه الاسطقات يعني النار والهواء والماء والارض يستحيل بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض قال وكل شيئين يستحيل احدهما الى الآخر ففيها معنى ثالث مشترك لهما ومعنى زال ومعنى حدث وهذا المشترك هو الهوى وكل مشترك في الكون والفساد والاستحالة والتغير باق بعد الصورة المعدومة ومع الصورة الموجودة يسمى هوى .

واقول ان هذا هو مجرد المعنى الذى قلناه لا غير فان الماء اذا استحال هوا فقد زالت عنه سائر الاوصاف التى يوصف بها الماء ما عدا الجسمية ووجدت فيه سائر الاوصاف التى يوصف بها الهواء سوى الجسمية فهو المعنى المشترك الثابت فيهما لا غير .

١٠

وقد احتج بعض الفضلاء على ذلك بحجة دقيقة رام ان يثبت بعد ما ذكرناه من الهوى هوى اخرى لهذه الهوى ويحصل هذه مركبة منها ومن معنى الجسمية الذى هو معنى هذه ويحصل هذا المعنى صورة لذلك ويحمل كلام الفيلسوف عليها فقال ان الصورة الجسمية اما ان تكون نفس الاتصال او تكون طبيعة يلزمها الاتصال فان كانت نفس الاتصال وقد يوجد الجسم متصلا ثم ينفصل فيكون لاحالة شيء هو بالقوة كالاها وليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للاتصال لان قابل الاتصال لا يعدم عند وجود الانفصال والاتصال يعدم عند وجود الانفصال فاذا شيء غير الاتصال هو قابل للاتصال وهو بعينه قابل للاتصال فليس الاتصال هو بالقوة قابلا للاتصال ولا ايضا طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها فظاهر ان ههنا جوهر غير الصورة الجسمية هي التى يمرض لها الانفصال والاتصال معا وهو مقارن للصورة الجسمية فهى التى تقبل الانفصال (١) بصورة الجسمية فتصير جسدا واحدا بما يقومها او يلزمها من الاتصال الجسماني هذا نص كلامه .

٢٠

وجوابه هو ما نقول . اما قوله بان الانفصال اذا ورد على الاتصال اعدم

الانفصال الوارد الاتصال (١) الذى كان موجودا فى الجسم فيفهم على وجهين احدهما وهو الذى يصلح صغرى قياسه فى انتاج هذا المطلوب مردود باطل ظاهرا بطلان لمن يفهمه والآخر حق واضح لكنه غير مفيد فى قياسه هذا وذلك ان قوله بان المتصل اذا انفصل فقد عدم اتصاله الذى كان اما ان يعنى به اتصال الامتدادى الذى هو معنى جسميته فذلك لا يبطل بالاتصال بل يتكثر لان الجسم لا يتصور عدم اتصاله الذى هو البعد الامتدادى وهو موجود بل الفصل يكثره الى جزئين كل واحد منهما فيه معنى الاتصال وكذلك جزؤه الى جزئين فاما ان ينتهى به الى ما يتجزى كما قال قوم وذلك بما لا يعتقد هذا القائل وسنين معناه ونحقق وجوه جوازه وبطلانه او يرمى فيه الى غير نهاية وتبقى بعد كل قسمة اجزاء متصلة هى اجسام ايضا وذلك المعنى فيها قد تكرر ولم تبطل .

واما ان يعنى به اتصال اجزاء موجودة فيه بالفعل بعضها ببعض وهذا ايضا اضافى والاتصال يعدمه لاحالة اذا وقع من الاجزاء موقعة فهو عرضى يرد على عرضى يبطله وموضوعها واحد لم يفسد ولم يعدم وحال الاجزاء فيه حالها فى التقارب والتباعد لا فى الكون والفساد ولو كان كذلك لقد كان يقال فى الاجسام اذا استبدلت بجزئتها امكنة ان ذلك الاستبدال كون وفساد فانها تلاصق وتنفارق ولم يقل ذلك ولم يتصور وكذلك اذا قسم وفصل لا يعدم الانفصال اتصال الجسم كما تقدم الهوائية ما ثبة حتى يثبت بذلك شيء مشترك لها بل يكثره وليس تكثيره عدمه فقد اخذ الاتصال الذى هو معنى الجسمية بوجه والاتصال الاضافى بوجه آخر فلم له ان الانفصال يعدم الاتصال اى الاضافى وحرفه الى معنى الاتصال الامتدادى وهما من المشتركة اسأوها والمعنى فيها مختلف وذلك لا يعدم وهذا لا يثبت عدمه الغرض المقصود فقد بطلت هذه الحجة ايضا ولم تكن للهوى التى انتهت اليها تحليلنا هوى اخرى بل هى الهوى

(١) كذا - والظاهر - عدم الاتصال الذى الخ وما بينها زائد - ح .

- الاولى ولايتصور فيها تركيب اللهم الاعلى ما نصوره اصحاب الاجزاء فالشيء الذى يسمى جسما هو الهوى الاولى التى ينتهى اليها التحليل الذهنى بعد رفع الصفات التى هى الصورة والاعراض وهى المعنى المشترك لسائر الاجسام بعد الاختلاف فيما عدا ذلك فجسم السماء وجسم الكوكب وجسم النار وجسم الهواء وجسم الماء وجسم الارض وجسم النبات وجسم الحيوان واحدى معنى الجسمية وهو معنى مشترك ذهنى لها بأسرها .

- وتد قال قوم انه هو الذى خلق اولادوت الصور والاعراض ثم قسم الى الافلاك وما فيها من كواكب وما تحويه من العناصر والمركبات ، قالوا لان الحلاء لا يمكن وجوده واوخلق الفلك الاول بما دته وصورته فى اول الخلق لقد كان يلزم ان يكون داخله خاليا لا ما يخلق فيه ما يخلق ولا يمكن ان يكون ابتداء الخلق وقع من الارض حتى يكون الادنى والاصغر والمنفعل سابقا والاعلى والفاعل لاحقا .

- وقال قوم خلق الكل معا والحق ان المعية فى الزمان جائزة فاما فى العلية والمعلولية والتبعية والتبعية فلا ، وحديث الحلاء فقد قيل فى الطبيعيات مارد القول بامتناع وجوده وحقق وجوده بادلته ، واذا كانت الهوى آخر الفكرة فهى اول العمل فلا يبعد تقديم خلق الهوى للصورة وخلق الصورة فيها من بعد وتكون البعدية غير زمانية اوزمانية على ما نراه فى الكائنات وهوى الازليات مشتركة فى المعنى لافى الذات وذلك ان كل ما له هوى منها فهى له لا يفارقها ولا ينتقل منه الى غيره مثل هوى الكائنات الفاسدات التى تستبدل الصور والاعراض ولا تكون الازليات هوى مشتركة ولاها وللکائنات معا كما لكائنات فاما الطبيعية فى اجمع ذلك اعنى طبيعة الهوى فواحدة لاختلاف فيها ولا يدرك العقل فيها خلافا الا ويكون ذلك الخلاف من جهة الاعراض والصور لا من جهة الهوى .

واما ترتيب الخلق فقد قيل فيه انه بحسب الارادة السابقة واللاحقة فيما يراد

وجوده لعينه ونجايراد لاجل غيره وفي كليهما ولا تخصص الارادة بعمل اول .
 ثم يختص ذلك المعلول بعمل آخر بل يكون للعلة الاولى معاول يفعله ويفعل
 ذلك المعلول معلولا آخر ويفعل العلة الاولى معاول آخر بخاصيته وتعمل العلة
 الاولى فيه وبه افعالا ويفعل افعالا خاصة بذاته في غيره بحسب الارادة فتكون
 التلائق من افعال الخالق تعالى ومن فعل الخلق ايضا ومن مجموعهما كازرع فانه
 من الزارع ومن المنبت جميعا والخالق الحكيم المريد خلق بحسب ارادته وحكمته
 وقدرته اصناف المخلوقات وقدرتها ما قدره على ان يفعل افعالا بخاصية ويفعل
 هو فيه وبه .

واما تخصيص فعله بمخلوق واحد هو الاول ولا يكون له في غيره فعل فباطل
 كما بطل اختصاص علمه بذاته والتنزيه ايضا عنه يحتاج الى تنزيه منه فان امر
 القادر المريد نافذ فيما يملك لا يرتفع ولا يمتنع فقد اتسقى الكلام وانتظم العلم
 بالموجودات على ترتيبها في وجودها من معلولاتها الى علها في الترقى ومن علها
 الى معلولاتها في الانحطاط لسلوك التعليم في ذلك من الظاهر عندنا الى الخفى عنا
 ومن محسوسنا الى معقولنا وفي النظر الطبيعى وعاد النظر العقلى يتأمله من الخفى
 علينا الى الظاهر عندنا ومن العلة الى المعلول ومن المعقول الى المحسوس فكان
 الترتيب الاول ترتيب العلم والتعليم والترتيب الثانى ترتيب الوجود الحقيقى .
 وبقي علينا ان نوضح ونبين مواضع العلية والمعلولية في الهوى الاولى التى
 فيها امكان وجود كل ممكن الوجود اذا كانت وجوده بعد عدم يتقدم
 وجوده زمان وهل هى واجبة الوجود بذاتها ام ممكنة الوجود معلولة مثل
 غيرها فنقول اما امكان وجودها بذاتها فقد اتضح في جملة ما اتضح من ان
 واجب الوجود بذاته واحد احد فرد صمد لا تركيب فيه ولا شريك له في وجوب
 وجوده بذاته .

وتقول الآن ان الهوى اما ان تكون غير واجبة الوجود بذاتها بل ممكنة
 الوجود معلولة صدر وجودها عن واجب الوجود بذاته واما ان تكون هى
 واجب

واجب الوجود بذاته الذي قد سبق القول بوحده انيته في انيته وما هيته ولا يمكن ان تكون الهوى الاولى هي العلة الاولى الواجبة الوجود بذاتها فان الهوى تتكرر بالصور المقترنة بها وتتجزى فيصير مع كل واحدة منها غيرها مع الاخرى فيكون الحاصل منها في الوجود كثرة لا واحدا، وقد بان ان الواجب الوجود بذاته واحدا لكثرة فيه. والهوى ايضا تنقسم الى قسمين، احدها هوى الازليات وهي متكررة في وجودها بصورة اشخاصها المختلفة والذي قيل فيها في الطبيعيات من انها لا تقبل الاتصال والانفصال لم تثبت حجة، والاخر هوى الكائنات الفاسدات التي تنفصل وتتصل وتقبل الانفصالات المتغيرة بالحركة والمسكنة فيتكرر واحداه ويحد كثيرها والواجب الوجود بذاته لا يتكرر ولا يقبل انفصالا بالتجزى ولا اتصالا بالتوحد .

فان قيل ولم ذلك، قلنا لان المؤثرات فيه الحركة له القاطعة والواصلة تكون من معلولاته فكيف يتحكم العلول في العلة ويحركها قسرا وطبعيا كما تحرك الاجرام الهولانية وكيف يمكن ان يطرأ التكرار والغيرية على الوحدة الذاتية التي تثبت لواجب الوجود بذاته فكيف ان يكون ذلك فيه وله من معلولاته فلهوى الاولى بذاتها ممكنة الوجود والواجب الوجود بذاته غيرها وهي غيره بل هو الفاعل الاول بالذات وهي المنفعل الاخير .

فان قيل فاعلتها القرية وهل لها علة واحدة او علل كثيرة، قيل انها في الازليات الباقيات معلولة صورها ونفوسها وبالجملة جواهرها الالهية الملكية فان الهوى للصورة الفاعلة كالكاغد والقلم للكتابة فان الكاتب هو الفاعل والكاغد هو الموضوع المنفعل والكتابة هي الفعل كذلك الهوى عن الصورة وعن الصورة (١) وفي الهوى وبالهوى يكون تمام الفعل واما في الكائنات الفاسدات المستحيلات المتغيرات المتصلات المنفصلات نعمتها هي آخر علة من العلولات الازلية فانها تلي هولاها في مرتبة الوجود والوضع وهي مكانها بالطبع فصدورها عنها ووجودها بها كما ان الذي فيها من الصور

هى فائضة اليها من عالم الازل والربوبية وهى آخر مراتب الوجود فى العلوية النازلة من لدن العلة الاولى فى ترتيب الوجود واول الموجودات الكيانية التى تتعلق وجودها بوجود الازليات الملكية فمنها البداية والنهاية فى النظرين وترتيب العلين فى البداية والعود. فان كان الذى عناء القدماء الاقدمون بالهوى الاولى هى الاسطقتسات الكيانية اقامة للكون والفساد والاتصال والانفصال لكن النظر ادى بحسب ذلك الى القول بالهوى الاولى لازليات ايضا فهذا نهاية الكلام فى الهوى .

الفصل الحادى عشر

فى الكلام على الصورة

- ١٠ الذى يوجد فى اقاويل القدماء من الكلام فى الصورة والمادة ينص على ان المقدار والشكل لثلاثة التى هى الهوى التى قلنا انها الجسم وليس شىء من الاشياء مقدرا يتقدر به فى طوله وعرضه وعمقه سوى الجسم وهو الذى يتقدر بالذات فى الانظار الثلاثة دون كل شىء سواه والسطح يتقدر طولاً وعرضاً لا عمقاً لانه نهاية عمق الجسم ونهاية العمق لا يكون لها عمق والخط يتقدر طولاً فقط لانه نهاية عرض السطح ونهاية العرض لا عرض لها فالجسم طول وعرض وعمق والسطح طول وعرض فقط والخط طول لا عرض له فالجسم هو الذى يتقدر بالذات والسطح من اجله والخط من اجل السطح وما عدا ذلك مما يكون فى الجسم من الصورة والاعراض لا يتقدر ولا يقع عليه التقدير الا فى الاشياء والاضعف كما يقال فى الحرارة الاقوى والاضعف ونحوها . ونحن فقد قلنا
- ٢٠ ونقول ان هذا البيان ليس بحق فان الحرارة اذا عمت الجسم باسره فى طوله وعرضه وعمقه فقد انطبق مقدارها على مقداره وسواها وان لم يعمه فقد قصر مقدارها عن مقداره وسواها (١) وكذلك اللون كالبياض وغير ذلك فالذى خص الجسم بالمقدار والتقدير دون غيره لم يحتاج فى كلامه بحجة يثبت بها ذلك والوجود من كلام ارسطو طائس يعنى فيه بالجسم والجسمية الكثيف والكثافة .

(١) كذا - والظاهر - وما سواه - ح .

- نفقول ان الارض اجسم من الماء والماء من الهواء ويقول قائل والهواء من النار والنار من الخلاء ويكون الخلاء مالا يمانعة فيه لما يحركه ويتحرك فيه بوجه وفي النار يمانعة ما وفي الهواء اكثر وفي الماء اكثر وفي الارض اكثر من الجميع ولعل الكواكب تكون اكثر صلابة وكثافة من الارض فتكون اكثف من الجميع، والذي وجد في كلام فلاطون هو ان المقدار والشكل للصورة ويقول
- ٥ ان المادة تتحرك الى الصورة لا الصورة الى المادة فاذا ملأت المادة مقدار الصورة في اشخاص النبات والحيوان كف الثور ولم تتصرف الصورة في زيادة المادة بتزيد الاعضاء بها كما كانت اولابل تبقى شيئا او سميئا وتندفع مع الفضلات وقد كانت قبل ذلك تنمى وتزيد الاعضاء مع الثور وقلة الغذاء واذا راجع الانسان نفسه وجد ذهنه لا يتصور ولا يتخيل ولا يتمثل مالا مقداره من صغير
- ١٠ او كبير بل لا يتخيل الاشياء الا بمقادير وليس المقدار شيئا آخر غير المقدار الا ما يسمى بالفرض والوضع مقدار او مقدرا كما يجعل المثلث للوزن والذراع للساحة فيقدر المجهول بالمعلوم حتى يصير معلوما به والا فالمقدار والمقدر على جهة واحدة وكما ان العدد ليس شيئا غير المعدود الا في الذهن والتصور
- ١٥ كذلك المقدار ليس هو شيئا غير المقدور الا في الذهن وكما ان العدد هو تكرار شخص المعدود مثل الدينار والدينارين اللذين ليس معنى الاثنيتية فيهما شيئا سوى شخصيهما والزيادة زيادة من الجوهر المعدود والنقصان منه لا من العدد فالعدد معنى في النفس به تعرف القليل والكثير والزائد والنقص وكذلك يعلم المقدور من المقدار وليس المقدار شيئا غيره حالا فيه حتى يقال ان المقدار هو صورة الجسم او عرض لازم لصورته والطول والعرض والعق هي اشياء
- ٢٠ معتبرة بفرض المعبر في قبول خطوط مفروضة تتقاطع على قوائم اذا اعنى الجسم من ذلك الفرض لم يكن فيه منها شيء فلجوهر كل شيء وذاته مقدار وقبول تقدير بالنسبة الى شيء آخر يكون به اصغر منه او اكبر او مساويا كما تكون الحرارة في بعض الجسم دون بعض فيفضل مقدار الجسم على مقدار

ما فيه من الحرارة ويكون في الجسم المعين وفيما يحاوره فيزيد مقدار الحرارة على مقدار الجسم وليساويه اذا لم ينقص عنه ولم يزد عليه وليس مقدار الحرارة شيئاً غير الحرارة فان اشتدت وضعفت في كقيمتها حتى تكون احر وبارد فذلك اما لان الحرارة الاشد ليست من نوع الحرارة الاضعف واما لان الحرارة كانت في اجزاء دون اجزاء حتى عمت الكل، والحق ان الحرارة تشتد وتضعف كما يكثف الجسم ويلطف فيكون الاكثف اكثر جسمية بكثافته وان لم يكن اكثر مقدار كذلك تكون الحرارة في الشدة حرارة وان لم تكن اكثر مقدارا كما كان الجسم الاجسم الذي لم تزد كثافته في مقداره وقد زيد في المقدار دون الكثافة باضافة جسم آخر اليه كما يزيد هاهنا في اضافة حرارة الى اخرى فعلى هذا الوجه يتصور المقادير من يتصورها وتشكل على من تشكل عليه فلكل صورة شخصية مقدار وشكل اليه تسوق النامي بالمادة المجتذبة وتكف عن الزيادة عليه اذا ما انتهت اليه .

وانما الكلام في الاكثف والالطف فان الالطف يداخل الاكثف كما يداخل الجسم الحرارة والاكثف لا يداخل الاكثف كما لا تداخل الارض ارضا او حديد حديدا ويداخل الهواء الماء مداخله ما وان كانا جسمين متمايعين لا يخرقهما وانما تداخله لاجل الخلاء المبثوث فيهما وكونه في الهواء اكثر منه في الماء والخلاء يتقدر منه الطويل والعريض والعميق والاطول والاعرض والاعمق ولا يمتنع ذلك كما قال بمتاعه من لم يوف النظر حقه ولم ينصف في مناظرته لمن ناظره ، ولكل صورة مقدار طبيعي محدود لا تتعداه ولها بحسبه شكل او اشكال تثبت عليه وتختلف عليها وليس للادة مقدار طبيعي الا بحسب ما يقتطعه المقتطع منها والمادة ليست مجرد الطول والعرض والعمق فان الخلاء كذلك وانما هي مع ذلك كثيفة لكن الكثافة فيها مختلفة وهي هيولى بالارقي والالطف كالهواء والاكثف كما في الارض فليست الكثافة من جانب الصورة والاعراض الفعالة في المادة فهذا منتهى النظر في المقدار والهوى والصورة

وقد عرفت في الطبيعيات ان الهوى الاولى بما انفارق الخلاء وان ذلك الفرق انما هو من جهة الممانعة الكثيرة والقليلة واللاممانعة فان الخلاء لعدم الممانعة هو كلاشيء وتلك بالقوة والممانعة اشياء وليس الخلاء الاعدام بعضها والذي قال ان العدم والمعدوم لا يتقدروا الخلاء يتقدر، يقال له ما قيل من ان التقدير والمقدار ليس شيئا في ذات المقدور بل هو اعتبار ذهني والذي يعتبر الملاء المحيط بالخلاء بالذات فيعتبر الخلاء الذي في الملاء بالعرض ولو تصور الانسان رفع السواوات والارض وعداها لتصور بذهنه بقاء الخلاء الخالي الذي يمكن اعادته ما كان فيه من الاجسام المخلوقة اليه .

- ولا يقال هذه افعال الوهم وتصوراته التي يردها العقل ، فجوابه عن ذلك ان يقال له ان العقل لم يردها وانما كان الاعتماد على حجاج بطلت او على قول بغير حجة فاذا لم يرد العقل فالعقل القائل القابل ومن يرده بغير حجة فقد خالف العقل ولا يسمى ذلك الوهم وهما كاذبا حتى يقوى عليه الدليل العقلى قوة تبطله ويثبت فاما اذا بطل الدليل فلا يسمى وهما ولم يرد العقل على فطرته واوائل تصوراته انما جاء ذلك وامثاله من مناظرات الجدلين وضرورات المكابرين الذين يطلبون لكل قول قول لا يردونه به لاعلى من يعقل ما يقوله ويناجى به نفسه بمثل ما يحدث به خصمه ممن يطلب الحق لعينه في العلوم ، فقد اتى الكلام في هذه الفصول على الحقائق والدقائق في معنى الهوى والصورة وهما مبدأ من مبدأ العلم الطبيعى .

الفصل الثاني عشر

- في اتساق العلم بالموجودات من العلة الاولى والى الهوى الاولى
قد تحصل من النظر والاعتبار الى حيث انتهينا اليه في سابق الكلام ان الهوى
الاولى هي جسم الاول الذي يعتبر بجسميته التي بها يتميز في المعقول عما يحله من
الصور والصور هي التي تفصل بعض الاجسام عن بعض وتميزها وتمييزها
في حركاتها وسكونها واتصالها وانفصالها واجتماعها واقتراءها واشتركت الصور

والاعراض في حلولها الهيولى وانفصلت الصور عن الاعراض بالتابع والمتبوع
واللازم والملزوم فكانت الصور من ذلك هي الاصل والحال الاول في المحل
والاعراض هي التابعة وان كانت الاعراض قد تتبع اعراضا في وجودها فيما
توجد فيه لكنها تسمى اعراضا من حيث هي لازمة لامتزجة وتابعة لامتبوعة
في وجودها وحلولها وتسمى تلك صورا من حيث انها تحل في الهيولى بنفسها
وتوجد لتلك الهيولى عن علتها المفارقة وجودا اوليا لا وجودا تابعا لوجود ولا
لاحقا لازما لوجود حال في ذلك المحل ، وانضح ذلك وتبين بيانا شافيا في التسمية
والوجود والعلم والتحصيل والعقول ، والاذهان الانسانية انما يكون طلبها الاول
ومطلوبها القربب الاعراض من حيث انها تدركها ادراكا اوليا بالحس وطباع
الحس لا بتكلف يطرأ وروية واختيار ومشقة وتنبيه منها على طلب اسبابها وعللها
بما ولم وكيف فتعلم من المحسوس الاول وبه ما هو فيه من الهيولى ومعها من
الصور فتعلم الماهية من ذلك واللية فتعلم المعلولات وتعرف العلل وعلل العلل
بنظر الروية والمشقة والبحث العلمى والتأمل العقلى مثل ما يرى الناس الالوان
بابصارهم والمبوسات بحس لمسهم والاشكال بهما ومعهما والحركات كذلك
ايضا فيبحث الانسان الفطن برويته ونظنته وشوقه بالطبع والفريزة الى العلم عن
الحركات لتلك المتحركات فيعرف الطبائع والمطبوعات والنفوس المختلفة
الانواع لانواع الموجودات فيعرف طبائع العناصر والاسطقسات وقوى المعادن
وصور المعدنية وخواصها وقوى اصناف النبات والنفوس النباتية وخواص
افعالها في موضوعاتها وخواصها واعراضها اللازمة لها واللاحقة بها ثم يترقى بنظره
الى معرفة الخواص المشتركة والمتشابهة والمختلفة والمتباينة المميزة لانواع المعادن
والنبات وما يشارك به انواع الحيوانات من الاحوال والصفات وما يخص
بعضها دون بعض فيعرف النفوس والقوى الحيوانية ومن جعلتها النفوس
الانسانية كما سلف النظر فيه والبحث والاعتبار في الطبيعيات ثم يسوقه طلب
العلم في ذلك الى معرفة الالهيات من الملائكة والروحانيات بحسب ما عرفه
من

من الاشخاص الارضية والسماوية وقاس واستدل وعرف العلل من العلولات
والاسباب من المسببات والمبادئ من ذوات المبادئ فلما حسن استبصاره
واستنارت بصيرته بمعرفته لما عرف وبخذه عما بحث وقدر على جميع المعلومات
في ذهنه ومقايسة بعضها الى بعض وتأمل النسب فيما بينهما (١) اراد الاحاطة
بالعلم فيما فعل وعرف من المحسوس ما ليس بمحسوس وهو في المحسوس ومع
المحسوس كالمحسوس لكن باعتبار العقل مع الحس ثم ارتقى بمعرفته بذلك الى
معرفة ما ليس بمحسوس ولا هو في المحسوس ولا معه بنسبة المحسوس اليه في
وجوده عنه ودوام وجوده به عرف الطبيعيات من الجسمانيات والروحانيات
المتعلقة بالجسمانيات والالهيات معرفة بحسب نظره وقدر وسعه ثم ارتقى به
النظر من تلك التي ما لا يعلم منها ومن احوالها اكثر مما علم ويعلم الى معرفة البدأ
الاول الذي هو الفاعل الاول والغاية القصوى الاولى والآخرى وانه مبين
بهويته لكل معلول من معلولاته وموجود من مخلوقاته مستدلا على ذلك
بمبينة العلل للعلولات بعد مناسبتها التي من اجلها كانت هذه علة وهذا معلولا
ولوتماثلا وتشابها في الهوية تماثلا في العلية والمعلولية ولما لم يكن هذا بالاستدلال
العقلي والاستبصار بالاعتبار الوجودي فكان هذا علم العلوم لان العلم علم بالعلة
وهذا علم علة العلل فهو علم العلوم والعلم الالهى والعبارات المستعملة في
المفادوضات بالمشافهات والمكانيات (٢) هي عبارات اجتمع عليها تواطؤ المتكلمين
واتفاق المتفقين على اشياء يعرفونها على كثرتهم .

فلما انتهى النظر بالعارفين الى ما تقلل شركاؤهم في معرفته قلت عباراتهم
اللغوية فيه فاذا توحد العالم بتبحره فيما انتهى اليه بنظره واعتباره عدم الشريك
او عن وتعد رفعت عليه العبارة او تعذرت او امتنعت فبقى مفادضة النفس
لذا انها وتردد المعاني في الازهان مجردة عن الالفاظ التي ينطق بها اللسان .
قال ارسطوطاليس والعالم اذا انتهى الى هذا الحد من العلم سكت ، وقلقه قوم

(١) كذا - والظاهر - بينها ح (٢) كذا - والظاهر - والمكانيات ح .

امسك بهذا معناه وايضا فان العالم في النظر الحكيم انما يتشغل بمعرفة العلة
الطبيعية والصورية فيا له هيولى وصورة ويطلب الفاعل والغاية في كل معلوم
معلول فاذا انتهى الى العلة الاولى والغاية القصوى انتهى نظره ذلك وطلبه على
هذا الوجه لانه لم يبق له علة فيطلبها بنظره كما طلبها الى حيث انتهى به فيمسك
• اى يكف عن ذلك الطالب وايضا فان العالم الذي ينتهى الى هذا الحد من العلم
يستأنس بنفسه وبما عرف وبمن عرف فيكف عن مفاوضة من هو بعيد عن
درجته ومقصر عن حده في علمه ومعرفته وتصير كلفته في مفاوضته له مثل كلفة
الرجل الفطن في مفاوضة الصبي الابله في اهياء يبعد عن معرفتها فهذا هو العلم
الحكيم واسلوبه ومذهبه ومبدؤه ونهايته وما هيته وليته وغرضه المتشغل به
والطالب له . وان كان له غرض آخر يتبع هذا ويلزمه بالغرض عند المطبوعين
على طلب العلوم والحكم يليق ان يورد في فصول الحكمة العملية .

الفصل الثالث عشر

كلام في النفس الانسانية يليق بهذا العلم

وقد سلف عند الكلام في النفس الانسانية وافعالها واحوالها القول بان هذه
النفس تتميز عن غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية بالمعارف والعلوم العقلية
النظرية والاستدلال بعلم العلم ومعرفة المعرفة والاستدلال بشئ منها على شئ
بالمظاهر على الخفى والقريب على البعيد والسابق على اللاحق والمتبوع على التابع
وبالمزوم على اللازم فانها بهذه الصفات والاحوال مستقلة بذاتها في هذه الافعال
مستغنية عن الآلات البدنية المخصصة للمحكمة للادراكات الجزئية الحسية ولذلك
لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص افعالها عند الاقصاء عنه بالموت
كما قد لا تتعطل منها عند النوم بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند النوم
فان النوم يستغرق وسعها واكثره في الافعال الطبيعية البدنية والموت يفرغها
منه بالكلية فنومها موتها وموتها حياتها بالقياس الى الافعال الارادية والعقلية
وسلف القول ايضا في اختلاف جواهر النفوس وغرضها بالطبع قبل
الاكتساب

- الاكتساب والقدرة على الاكتساب وبالجملة فيما بالقوة ، وفيما بالفعل ، فمنها ما هي على الافعال البدنية والاحوال الجسدية اقوى واليها الميل . ومنها ما هي كذلك بالقياس الى الافعال العقلية المجردة الروحانية فيكون بحسب ذلك نصيب كل نفس مما هي اليه ! ميل وعليه اقدر اكثر واوفر في المقارنة والمقارنة - نفس وقدر وتأمل وانظر فما كل معلوم يقال ولا كل قول يقبل بل يتوقف الامر عند العاقل والرد على الدليل والبرهنة وكل يعلم سابق وقد سبق لك ماسبق فاستدل بما علمت على صحة ما قيل واعرف بما قيل ما لم يقل ورد ما يرد سابق عليك اذا قيل على غير وجهه لغلط او قصدا كما سلف التنبه عليه في علم النفس للنفس الانسانية احوال طبيعية من قبيلها هي بدنية واحوال ارادية من قبيلها هي عقلية ملكية قد يكون منقلبها اليها عند الموت حيث تتخلص اليها وتتجرد لها عما كان يشغلها من الاحوال البدنية فتكون بذلك روحانية ملكية في حياتها تلك فتكون الهية وفي عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هي كذلك في العلم الالهي .
- ونقول هنا ان النفوس الانسانية المفارقة تتصل بعلها التي هي وجودها عنها وبها وهي اليها انسب واقرب وقصا راها القرب منها وفضلتها المشابهة لها اذ لا يمكن ان تزيد عليها ولا ان تساويها كما عرفت عند الكلام في العلل والمعلولات واذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع فمنها الافضل ومنها الانقص في ذلك فكذلك عللها منها العالي والاعلى والاعلى من الاعلى والشريف والاشرف والاشرف من الاشرف فلكل من النفوس الانسانية في المعاد مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الاشخاص الالهية هذا فيما لها بالقوة والفرصة واما فيما لها بالاستفادة والاكتساب اللذين من جهة الارتياض والعادة فافضلها ما كانت عاداتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية اشبه بملكات الملائكة والاشخاص الساوية الذين هم اهل الدار التي تصير اليها وعمره الملكوت الذين تدخل في زمريتهم وكان لها من النحصيلات العلمية والمعارف العقلية نصيب او فرائد ترى في الحياة الدنيا ان الجاهل يتأذى ويتألم اذا حضر

بين العلماء بجهله اكثر من تأذيه بهم اذا لم يحاط لهم فكيف بنفس تفارق بصيرة
الحواس وادراك المحسوسات الى عالم الربوبية والسلاطنة والا شخاص
الروحانية وما استبدلت بالبصر الحسى بصيرة عقلية ولا ملكة علمية فتشبه
الغريب اذا دخل بلدا لا يعرف لسان اهله ولا يأنس بعرفهم ولا بعدا عنهم
ولا يقف على ملتهم وادبا نهم فيكون مع قربه منهم بعيد عنهم ومع أنسه بهم
مستوحشا منهم واذا كانت النفس تفارق البدن الى عالم القدس واللاهوت
فلا شك ان سعادتها وخيرها وخيرتها فبا قريبا من اهله وأنسها بهم وحبها اليهم
وذلك انما يكون بحسن العادات والملكات المتخلصة عن البهيمية الى الملكية
وعن الجسائية الحسية الى الروحانية العقلية وكلما كان نصيبها من ذينك اصباح
واوفر كان خيرها وسعادتها به في الاخرى افضل واكثر فان النسيب حبيب
والمباين بغيبض كما قيل .

واما العلوم فقد عرفت انها تنقسم الى ثلاثة اصناف علم الموجودات وعلم
المعلومات وعلم العلم ، فعلم الموجودات قيل فيه في الطبيعيات والالهيات ، وعلم
المعلومات قيل فيه في علم النفس ، وعلم العلم قيل فيه في الفن المنطقي انه هو الملكة
الاولى والعزيزة التي بها اكسب ، ونقول ههنا انه هو الفضيلة القصوى والملكة
التي عليها المعلول فان الذي يحصل علم العلم يحصل له به القدرة على العلم والقدرة
على الشيء اكبر في الفضيلة من الشيء فان الفعل عن القدرة كالمعلول عن
العلة والعلة افضل من المعلول فيما هي فيه علة له ولذلك قلنا في المبدأ الاول
تعالى انه ما شرف بعلمه بل علم لشرفه اى كان علمه من شرفه لا لشرفه من علمه
وكذلك قلنا انه قدر خلق وجادا وجد قد قدرته افضل من خلقه لكون خلقه

من قدرته وجوده افضل من إيجاد له لكون إيجاد من وجوده كذلك نقول
ههنا ان الذي له علم العلم فله ملكة العلم فقيه القدرة على العلم التي بها علم ويعلم
وهي اشرف من كلما يعلم من المعلومات الوجودية التي هي دونه في مرتبة
الشرف مثل انواع الجمادات والحيوانات الاخرى ويشرف بمعرفة الموجودات
التي

التي هي اشرف منه واعلى درجة كالملائكة ومعرفة الله تعالى وفضيلته التي له في نفسه ومملكته الحاصلة التي بها شرف هي قدرته على ذلك وذلك بعلم العلم الذي منه كسب علم المعلومات الذي كان بعلم الموجودات فلذلك تتصف له السعادة الاخرى وترتب بحسب احواله الغريزية والاكتسابية العملية والعلمية وهي التي يسعد بها في عالم القدس وينقلب اليها اذا فارقت الجسد النفس متجردة عن الملكات والاخلاق البهيمية والسبعية متبرئة عن الغريزية منها والاكتسابية متحالية بالعلوم الحقيقية الطبيعية والالهية مشرفة بمعرفة الله تعالى التي شرف بمعرفة ارباب عالم الربوبية فهذا نصيب النفس مما يتحصله من العلوم وتعلمه من المعلومات الموجودة اذا سمعه طالب الحكمة في مبدأ تعلمه وعدا حصل له فيما انتهى اليه من هذا العلم تقدا لوضوح بيئته فيه وصحة دليله عليه فهو عامل عالم وعلمه على نوعين، عامل بتركه لما يتشاغل به اذا انتفت عن طلب العلم اليه فكلماته دونة ولو كان نفيسا فاضلا كامحال البر ونحوها فان العلوم افضل من الاعمال وهي مسئلة اتفاق بشرط تحقيق العلوم والاشتغال بالاهم منها ولا اهم عند الانسان مما يعرف به نفسه ويتوصل به الى معرفة ربه خصوصا بالمعرفة العقلية النظرية اليقينية لا الظنية الخيرية فكيف بتركه الرذائل واشتغاله عنها بطلب العلم وعامل بالتفاته الى ما انتفت اليه من العلوم فبالتارك يتزعم بحسب ما يترك ويعلمه يشرف بحسب ما يعلم وطالب العلم في ذلك على وجهين، طالب بالطبع والغريزة لما في غريزته من حب العلم وكرامية الجهل وذلك افضل وطالب بالترغيب في هذه الثمرة التي سمع بخبرها عن مخبر عنها ومحصله مما يطلبه يكون بقدر ما في غريزته من الشوق الى ذلك فاذا اجتمعا فالتاني لا يعتد به مع الاول فانه انما يتبعه بالعرض ويحصل بمحصل العرض وقد علم مما قيل ان الموجودات منها جسمانية محسوسة ومنها روحانية تبعد عن نيل الحواس وتخفى عنها ومنها الهية عن الحواس ابعد واخفى وقد عرفت ان عالم الحواس وما فيه من الافعال والاحوال معلول لعالم الالهية وعالم الروح وكما ان العلول شبه بعلمته القرية كذلك

العلة شبيهة بعملها القريب وان الاستدلال يتم ويصح للعقل من احدهما على الآخر فكما ان في عالم الالهية وعالم الروح مبادئ للنفوس الانسانية على اختلاف طبقاتها كذلك في عالم الروح مبادئ وعلا للنفوس الحيوانية الاخرى والنباتية والقوى المعدنية على اختلاف انواعها واصنافها فلكل نفس من النفوس الشريفة والخيرة الحكيمة والجاهلة والقوية والضعيفة والشريفة والخسيسة مبادئ يناسبها ويقترب من مشابهاتها في عالم الارواح اصناف من ذلك مختلفة الانواع كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع وكما ان الشريفة القاضلة من النفوس يفرزتها وكما لها الاكتسابي تلقى في عالم الالهية وعالم الروح ما يناسبها وتسعد ببقائه ونيله كذا لك الخسيسة الناقصة تلقى ما ينال فيها ويؤذيها وتشقى به فتسعد النفوس السكاملة بالوصول الى المطلوب المحبوب وبانخلاص من المؤذى المكروه وتشقى النفوس الناقصة يفقد المطلوب المحبوب ومقاساة المؤذى المكروه .

وهذه المناسبة والمباينة تكون بالفرزة الاصلية وبالخالات الاكتسابية العلمية والعملية فالعلمية ما ذكرنا والعملية ما يستقر كالملاكمة في النفس ويعرفها به العارفون من عالم الربوبية من حيث يناسب به الاشرف ويقرّب اليه ويزلف لديه وشر يبعد عنه وينفض اليه وتفصيل هذا يكون في الفن الذي سمته الحكماء بالحكمة العملية وقد جاءت اصوله وجماله وتقاصيله في العلوم الشرعية فالنفس الشريفة يفرزتها السعيدة تكسبها الفاضلة بعلمها ومعرفتها المقدسة بزاهتها اذا فارقت البدن فارقت الى جوار ما يناسبها ومن يناسبها في عالم القدس من الملائكة المقربين الذين لهم الحياة الفاضلة والسعادة الحقيقية واللذة القدسية العقلية التي لا يصح الاختيار عنها لمن لا يعرف انموذجا منها كما قيل في علم النفس والنفس الخسيسة بطباعها الشقية بنجاستها وتدنسها الناقصة بجعلها تفارق البدن الى جوار ما تكره ما يؤذيها ومن يغضها ويعاديها ويلتفت عنها ويزدريها من الملائكة الذين يعرفون من احوال الناس وانعالمهم في عالمهم هذا ما يؤخذ ونهم به في منقلبهم وحياتهم تلك فيكون

السعيد والشقي والاشقي والاسعد والاقترب والا بعد فان الله تعالى وملائكته يحيطون بالموجودات علما ويدركونها معرفة ما جل منها وما قل وما عظم منها وما صغر وما قرب وما بعد وما كان منها وما يكون فيوفي كل انسان حقه ويستوفي منه لكل ذي حق مستحقة وفي تفاصيل الحكمة العلمية يكون الترغيب في الحكمة العملية وتحصل الاعتقادات اليقينية في المعلومات الوجودية مع الخش على اعمال الخير والبر والتهى عن افعال الشر والأثم والبراهين على ذلك تكون من الاصول المقررة في الحكمة النظرية التي ثبتت في علم النفس وتعمقت في هذه العلوم الالهية .

تم الكتاب في العلم الالهى من الكتاب المعبر وبتمامه تم الكتاب
بإسره من تصنيف سيد الحكماء اوحدا الزمان فيلسوف
العالم ابي البركات هبة الله بن على بن ملكا رحمه الله
وصلى الله على سيد المرسلين محمد النبي المصطفى
وعلى آله الطاهرين وسلم تسليما (١)

(١) بها مشكو - توبل وصحيح في اواخر رمضان من سنة اربع وستين
وخمس مائة -

تعليق (١)

المعلومات التي يعلمها الإنسان بذهنه ويدل عليها بإقظه ويدركها بحسه ويفهمها من معاني الألفاظ التي يسمعها من غيره منها ما يدركه في الوجود بحسه والآله بالذات كاللبصرات بالعين والمسموعات بالأذن والملموسات والشمومات والمذوقات بالآتم ومنها ما يدركها بالعرض كالاشكال والاضاع والجبورات والمباينات وغير ذلك مما يدرك في المحسوسات وانما تدل عليها الفاظ المعرفين من حيث عرفوا ومن تلك الجهة ايضا يفهمها السامعون ما كان منها مما يدركه المدرك بذاته فالذهن يتصوره كما ادركه ثم يفصله بما هو فيه ومعه من مجاور ومخالط بالعقل والتمييز كما يفصل البياض عن السطح بعقله والسطح عن الجسم وعن الحرارة والبرودة المشاركة للبياض في الموضوع المشترك لها الموصوف بها الذي يدرك فيه هو التمييز العقلي الذي يميز بين الهويات والذوات والحقائق الوجودية المشتركة في المكان والزمان والموضوع والفعل والانفعال وغير ذلك مما اشترك فيه المحسوسات والمعقولات التي تعرف من المحسوسات كاقوى الطبيعية والفضائية والعقلية من العناصر والنبات والحيوان والانس وغير ذلك مما فصل في العلوم وحصل منه المعقول والعلوم بالتمييز والتفصيل العقلي الصناعي الذهني والوجودي الحسي ودل على جميع ذلك بالفاظ العارفين له كما عرفوا ومن حيث عرفوا مجموعا ومفصلا كما دلوا على لايض الذي هو مجموع جسم ذو سطح فيه لون ابيض وعلى البياض واللون والسطح والجسم بالتفصيل وجعلوا لكل اسما بحسب التركيب والتفصيل كل ذلك مما ادرك وعرف كما عرف فلغات العارفين بكل شيء يعرفها العارفون بتلك الاشياء وبذلك الشيء على طريق الاشارة والتنبية والاذكار من القائل للسامع من غير ان يستجد معرفة بمفهوماتها المفردة بل انما تحصل من التركيب اللفظي والمعنوي مثل ما يحصل للاذهان بالتفكير والنظر من الانسان الواحد مع نفسه فان الفكر والنظر في المدركات

- الموجودة المحفوظة المحفوظة عند الأذهان حين تتفكر وتنظر نظراً ذهنياً عقلياً تستجد به علماً إيجابياً وسلبياً بقول ورد وتصديق وتكذيب وجوب وامتناع ولا تستجد بذلك مفهومات معانٍ مدركة حاصلة للتصور بالنظر الذهني والتفكير اللهم إلا التركيب المفصل وتفصيل المركب مثل إنسان يطير وجبل من زمرد ونحو ذلك مما تركته الأذهان بصناعة الإنسان أو بما وجد عن المبادئ الفاعلة في الموضوعات القابلة في الأعيان كما ترى ذلك يختلف فظهر منه الصناعة مثل ما تظهره في النقوش والتصاوير والأشكال والألوان فاما من التفصيل الذهني الذي لا يحاذي في الوجود العيني فمثل مجرد البياض والسطح والخط والنقطة ونحوها مما لا يتجر في الأعيان مما هو فيه ومعها كما إذا تأملنا شخصاً من الموجودات في الأعيان كشخص إنسان مثلاً ثم حصلنا منه معرفة وعلماً بصفاته الذاتية والعرضية الإيجابية في الأحكام والقضايا السلبية المنكفة والضرورية الواجبة وبالطائفة وجدنا في ذلك ما يصدق ويكذب ويجوز ويمتنع دائماً وفي وقت ما كقولنا فيه أنه جسم ذو نفس أو نفس لجسم أو ذات جسم متولد متفاد نام حساس متحرك بالطبيع والإرادة فاطق أي عارف عاقل قائل فهم سامع فطن موجود بحكم الإطلاق أو بحال حال وصفة صفة كما نقول موجوداً بوضو أو موجوداً ناطق ونحو ذلك من الحكم بالصفات عليه واشتقاق الاسم له منها من حيث له، فحينئذ في جميع ما نحكم به عليه من الصفات بالنسبة أو اشتقاق الاسم بالصادق من ذلك والكاذب بياناً شافياً وحكماً لا يتوقف العاقل فيه ولا يرجع مثل أنت نقول أنه جسم ذو نفس ونعني بذلك أنه جسم محسوس يتعلق به غير محسوس يفعل فيه وبه أفعالاً تنسب إلى التحريك والإدراك على اختلاف أصنافها فتسمى ذلك الشيء نفساً بهذا فكل سامع لهذا القول منا يصدق قولنا فيه ويوافق عليه من غير توقف ولا خلاف ويحكم عليه بأنه شيء أي حساس متحرك بالإرادة في وقت ما فيصدق الحكم في وقت آخر فلا يصدق ويحكم بوجوده في مكان وزمان فيصدق كذلك أو لا يصدق من غير اشتباه فاذا

حكمتا عليه بالوجود واشتقنا له منه الاسم قلنا موجود كان لما تقواه من ذلك في العرف والعادة معنى قبول مصدق ولتقيضه حيثئذ معنى مردود مكذب عند العوام. والخواص من الناس لا يكذب هذا ولا يصدق تقضيه من يفهم المعنى من اللفظ ويحصله فكما إذا قلنا لشخص ما بأنه إنسان عنيما بذلك بحسب شرح الاسم أنه جسم ذو نفس متغذاه حساس متحرك بالإرادة ناطق وكذلك إذا قلنا أنه أبيض ونكون قد قلنا أنه ذو بياض أوله بياض موجود فيه وهو موصوف به ويصدق قولنا بذلك في الأبيض ويكذب فيما ليس بأبيض كما يكذب في الزنجي والحبيشي فكذلك إذا قلنا أنه موجود يكون معناه وصفه بالوجود وإن له وجودا ويصدق القول فيما هو موجود ويكذب فيما ليس بموجود .

قال السائل فما الوجود المحكوم به ، قلنا هو شيء يفهمه من قولك الخواص والعوام ويقبلونه ويصدقونه حيث يصدق ويردونه ويكذبونه حيث يكذب كمن يقول عن شخص إنسان حاضر لمشاهدة التأمل وإشارة المشير أنه موجود أو أنه غير موجود فقال . وما المعنى الذي صدق به المصدق من ذلك لما صدق وكذب به المكذب لما كذب فإن المثال في الأبيض والبياض حصل بالتفصيل إلى المعنيين اللذين هما الجسم الموصوف والبياض الذي هو صفة له فكان البياض شيئا محسوسا في شيء محسوس ، مشار إليه في مكان وزمان ولما قيل ذو نفس عرف الجسم بالحس من لونه وملبسه في مكانه وزمانه وبغير شكله ومقداره وما أحس به من حالته وعرفت النفس بالفعال ومماها المسمى من حيث عرفها كما عرفنا فصحت المعرفة بالموصوف والصفة وليس كذلك في الوجود والموجود فإن الوجود مثل الإنسان نعرفه بأدراك الحس كما أدركنا البياض والأبيض . فإن قيل إن وجوده هو كونه مدركا محسوسا بالحواس الظاهرة كالأبيض والأسود ونحوهما وبالدماغ الناطق كما يحس الإنسان في باطنه ونفسه بحاجة المحبوب وبغضة البغوض والشوق واللذة والفرح والغم وما شاكلها مما يجد

في نفسه من حالات لا يدركها بحواسه الظاهرة بل بنفسه في نفسه وبذاته في ذاته
 قيل كلا بل هو بالوجود كذلك اعني ان كونه موجودا سببا لكونه مدركا
 وليس هو هو فانه قد يوجد ما يدرك او ما لا يدرك المدرك المشار اليه فان
 الشيء او كان كونه مدركا هو كونه موجودا لقد كان يرتفع الوجود بارتفاع
 الادراك والادراك حالة اضافية له الى المدرك، والمدركون كثيرون ولكل
 منهم ادراك يخصه يكون ويزول والوجود واحد موجود واحد (١) غير زائل
 ولا متغير كالشمس فان قيل الوجود ليس هو الادراك بل كون المدرك بحيث
 يدرك قيل ان الادراكات كثيرة بالحواس المختلفة في حالات مختلفة فيكون
 الشيء مبعضا هو بلازمه (٢) وكونه ملبوسا هو بجزءه أو برده وخشونته او ملاسته
 وليته وصلابته وما في شيء من هذه الاحوال ما يقال انه الوجود لا الين (٣)
 ولا الشكل ولا الصلابة ولا الين ولا غيرهما بما ذكر، فان قيل ان كل واحد من
 هذه انما يكون مدركا وبحيث يدرك تكونه موجودا، قلنا فالوجود اذا غير
 الادراك وغير ما ادرك من هذه الاشياء - قيل فعلى ماذا يدل لفظه وما معناه
 عند القائل وما مفهومه عند السامع حتى يصدق فيه الصادق ويكذب فيه
 الكاذب، قلنا اذا فصنا عن العرف العامي في ذلك علمنا ان القائل قال عن
 الشيء انه موجود لانه ادركه بحسه كما قيل في اليبض والاسود وغيره من
 المحسوسات أو استدلل عليه بنظره العقلي من آثاره وفعله كالنفس في البدن فان
 الاعتراف بوجودها مع اختلاف الاسماء والصفات لها من التسمين المختلفين
 حاصل غير محجود عند من استدلل عليها من آثارها وفعالها في الاحياء وعدمها
 في الموتى الذين تبقى اجسامهم بالآثار واشكالها وتعدم منها حركاتها وفعالها ويقر
 بوجودها من شاهد فعالها في البدن الذي يراه على ما هو عليه مع عدم تلك الافعال
 فهذا الوجود الذي وقع فيه الاقرار وصدق فيه الصادق وكذب فيه وجوده
 الكاذب ما هو الادراك الذي ادركه به ومنه زيد وعمر وبالبالغة شخص دون
 غيره في وقت دون وقت مع دوام وجوده واحدا بل من يدركه يعلم وجوده

(١) كئنا سولعه بوجود واحد - ح (٢) كذا ولعله بلونه - ح (٣) لعله - الاول

علما استدلالا يقينيا من حيث يدركه كذلك من يدرك فعله ويعلم ان ذلك الفعل لا يوجد بذاته من غير فاعل موجود يفعله ولا ان ذلك الفاعل هو الموضوع والالة التي فيه وبها الفعل كالكتابة الموجودة في الكاغذ بالقلم التي يعلم الكاتب يقينا أنها عن كاتب موجود هو غيرهما فالوجود غير الفعل المستدل به فان الفاعل يكون موجودا ولا يفعل وقتا ما وغير الحال التي بها الادراك وغير الادراك وغير المدرك وغير المدرك يوجد ويعدم فوجوده غير عدمه وذاته الموجودة المعدومة غيرهما فالوجود معلوم بالاستدلال كالعلم بالفاعل من الفعل والاثر من المؤثر علما اوليا يقينيا لا اختلاف فيه وان لم يكن من مدركات الحواس لكنه به يتم الادراك فان الادراك فعل موجود من فاعل موجود لمدرك موجود حين هو موجود فالوجود صفة للمدرك الفاعل والادراك الذي هو الفعل والمدرك الذي له الادراك فما من هذه الثلاث ما ليس بموجود في وقت الادراك الذي به يستدل على وجودها .

قال قوم الموجود هو الذي يفعل او يفعل او كلاهما وقالوا ان هذا احدهما وشرح اسمه والحد لا يكون فيه او القاسمة فان الحد الواحد محدود واحد من حيث هو واحد والقسمة لكثير من حيث هو كثير فكيف يكون هذا احدا او شرح اسم لسمي واحد والفاعل قد يفعل وقتا وقد لا يفعل في وقت آخر فحين يفعل يكون موجودا وحين لا يفعل يكون معدوما كلا لا بل هو موجود في وقت فعله لاحالة وفي الوقت الذي لا يفعل فيه قد يكون موجودا وقد لا يكون ففعله يدل على وجوده وعدم فعله لا يدل على عدمه فما فعله وجوده ولا تركه عدمه وانما الفعل يدل على الوجود ولا يدل بالترك على وجود ولا عدم والانعقاد كالفعل في ذلك وكلاهما كما هما وهذا امر معلوم في العرف العامي وبهذا الايضاح يصير معلوما من العرف الخاصي الذي هو علم العلم ومعرفة المعرفة فالوجود بحسب هذا الفحص والنظر المستقصى صفة من صفات الموجودات بها يقال للشيء انه موجود في الاعيان اوقى الازهان والموجود في الازهان له مفهوم ما ان احدهما مفهوم الوجود

الوجود في الاعيان من حيث هو وجود موجود في موجود في الاعيان اعنى وجوده في الذهن الذي هو نفس وجوده في الاعيان ووجود في الازهان من حيث لا نظير له في الاعيان في موضوع غير ذلك وقد مضى في هذا ما كفى وفرق بين النار الذهنية التي لا تحرق موضوعها ولا تسخنه والنار الوجودية التي تسخن وتحرق والاضد اذ الذهنية كالبياض والسواد اللذين يجتمعان معا في الموضوع الواحد الذي هو الذهن لاني الموضوع الذي في الذهن ولا يجتمعان في الاعيان في موضوع واحد البتة وعرف ان الاسماء للسميات الذهنية والوجودية مشتركة متشابهة اى تنفق في الاسماء وفي المشابهة وما يختلف اختلافا كثيرا فكذلك الوجود لموجودات الاعيان والازهان يقال بالتواطء من وجه وبالاشتراك من وجه اما وجه التواطء فمن جهة مشاركة الموجودات الذهنية لسائر الاعراض الوجودية كالبياض والسواد في كونها موجودين في موضوع موجود والوجود يختلف فيها اعنى في الموضوع وما في الموضوع بالتقدم والتأخر فكذلك الذهنيات في الذهن واما وجه الاشتراك باختلاف المعنى مع المشابهة فبنسبة الموضوع لموجود ما هو موجود فيه فعنى الوجود فيها واحد وكونه لها بالتقدم والتأخر والقبلية والبعدية لا يوجب اختلافا في المعنى فها هو ذا قد عرف الوجود من عرف الموجود وحكم به فصدق وكذب وصدقه وكذبه من وافقه على طلب الوجود وتحصيله معنى مفردا ملحوظا بالحس كالبياض والسواد او بالذهن بالذهن (١) والنفس في النفس كالحبة والبغضاء او بالاستدلال كالفعل من الفعل فكان العلم والمعرفة به اشبه بالاستدلال من الحس والذهن وكان من (٢) اقرب الى القبول والاذعان من غيره مما يعرف بالاستدلال (٣) ضد (٤) مثبتة القائل به من كذب جاحده والدافع لموسبق معنى الوجود الى الذهن وشدة اذعان العقل للحكم به صارت الازهان تسبق الى الحكم به في كل شيء حتى قيل ان للوجود وجودا لانه امان يكون موجودا او غير موجود واذا

(١) كذا - ج (٢) كذا - ولعل من زائدة - ج (٣) كذا ولعله - ج - ج

كان غير موجود كان الشيء الموجود موجودا بوجود غير موجود فكان موجودا الموصوف بالوجود موصوفا بصفة غير موجودة كالابيض اذا حكم عليه بوجود بياض غير موجود فاستحال هذا عند العقول واستحال تقيضه ايضا بنظر حيث يقول الناظر الحاكم بان الوجود موجود انه موجود بوجوده . وذلك الوجود موجود والا عاد المحال اذا قيل انه معدوم فيتسلسل او وجود لوجود الى غير نهاية واذا لم تحصل انها يسهل لم يحصل الوجود فيرجع الحكم بالوجود الى الحكم بالعدم فيتناقض القولان ولنا في ذلك ما قلنا .

قال السائل بل تعيده الآن قلت ذلك هو قولنا في الفصل السادس من الالهيات ان الوجود لا يقال له معدوم ولا يقال موجود بالمعنى الذي يقال للاشياء انها به موجودة بل بسلب العدم وبسيط المعنى اما سلب العدم فكاعلمت واما بسيط المعنى فهو قولنا للوجود انه موجود بالوجود اي ذات لها وجود والوجود موجود بذاته لا بوجود آخر هو صفة له ولا تعجب من ذلك ولا تعجب فيه فان الابيض يقال للون والسطح ولا نفكر ذلك كما يقال جسم ابيض وسطح ابيض ولون ابيض فالجسم ابيض بسطحه والسطح ابيض بلونه الابيض واللون الابيض ابيض بذاته لا بصفة اخرى فكذلك قيل في الوجود انه موجود بذاته لا بصفة هي وجود آخر .

قال السائل فكان قصارى امرنا فيما قلت وسمعتا كان في ان ينتهي بنا الى تحصيل اسم بلامعنى قلنا بل معنى واي معنى وهو معنى ساهى ومثله يقال في صفة المبدأ الاول وينتهي اليه العارفون والعلماء بنظر طويل وبحث دقيق وهذا من ذلك القبيل، قال وكيف يصير من ذلك القبيل، قلنا جرد المعنى وحصل ما يحصل منها موجودا في التجريد وعرفه بذاته ان امكن وبالصفات السلبية اذا اعوز وبهما يكل العلم، قال فجرد الى هذا المجرد من المطلوب بحسب هذا النظر والاسلوب فان المثال الذي تمثلت به وهو البياض في الابيض لا يتصور له تجريد فكيف تصور ذلك في الوجود، قيل فاعدل هما لا يتجرد الى ما يتجرد هو او شبيهه في المعنى

المعنى، قال وما هو، قلت الشماع والنور اذا رأيت نور الشمس في القمر كالابياض في الالبيض وعلمت ان قوامه ليس بالموضوع الذي هو فيه فان الموضوع ينتقل عند الشماع الواحد ويخلفه غيره في وقوعه عليه وهو واحد قائم بالنير لا بالاستنير فتصور في ذهنك قطعه عن النير ايضا كما تتصور قطع المعلول عن العلة ولا تنكر تراه قد تجرد في وجوده فكان نورا فاثما بنفسه فقس عليه الانفصال كما انفصل النور دون اليباض عن الموضوع القابل الذي كنت لا تتصور مثله وفرضت قطعه عن النير الذي يسهل عليك تصور مثله فاختلفت الحال وتصورت التجريد فكذلك قل في الوجود المضاف اعني وجود كذا وانتقل منه الى الوجود المطلق، وجرده يتجرد واعلم انه يخالف سائر الصفات فانها كلها توجد بالموصوف وهذا يوجد الموصوف به وما يوجد به شيء آخر فهو اولى بان يوجد بنفسه ١٠ فالوجود بالمجرد اولى من سائر الصفات والموصوفات وانصافه بسلب الغدم كذلك ايضا فانه يسلب عن كل موجود به ولا جله اعني بالوجود ولا جيل الوجود فكيف لا يكون الوجود المحض المجرد موجودا وبه يكون وجود كل موجود هو غيره بنسبته واضافته اليه وتعلقه به الذي هو علته ومعلوليته . فتخلص بهذا من شك القائلين بعرضية الجوهر وجوهريه العرض ومعلولية العلة وعلية المعلول من جهة واحدة وبمفهوم واحد فقد جل في هذا النظر مادي في نظرهم وظهر ما خفي وانضح ما اشكل وتحقق انه لا غيره .

قال السائل كل هذا قد علمته واستفدته وحصلته واستتار قلبي بنور اليقين فيسه حتى انتهيت الى آخره فاما ما لا يمكن غيره فكيف ولم ومن اي وجه يصح ان يقال . قلنا من جهة قريية سهلة المأخذ ملاصقة لما انتهيت اليه، قال وما هي، قلت هذا الغير الذي يمكن ان يتصور ويعقل ويقال به أهو موجود أم غير موجود، قال موجود قلنا موجود بوجود هو صفته فهو معلول والمعلول فلا يكون علة اولى او موجود بمعنى الوجود المطلق المجرد المثل عليه في القول والتصور ولا ثالث لهما فاخبر واعلم وقل بعد ذلك ما تفهم وتعلم والسلام . ٢٠

واقول ايضا ان الوجود يعرفه العارفون بتأمل اسهل من هذا سبيلا واقرب
 ما أخذنا ودليلا من اشياء توجد بعد عدم وتعدم بعد وجود وجود او عدم
 مطلقين لا بالقياس الى الواحد من المعتبرين مثل ما يوجد النور في البيت عن
 المصباح اذا اشتعل ويعدم اذا انطفئ او حجب بحجاب فذلك موجود يتعاقب
 على ماهية الوجود والعدم ولا يمكن ان يقال ان وجوده ذاته فان ذاته تخالف
 ذواتا اخرى مما هو موجود باق وما يوجد ويعدم والذوات مختلفة الخقائق
 والوجود واحد بالمعنى بالاذهان يحكم عليه بالوجود فتكون قد حكمت بوجود
 ما ليس هي مدرك له فوجوده عندها غير ادراكها الذي ليس هو حينئذ وفي وقت
 الحكم وتصور ماهية المعدوم في وقت عدمه فوجود الشيء وعدمه غير كونه
 مدركا وغير ذاته وهويته .

١٠

تم التعليق والحمد لله رب العالمين

وصلواته على سيدنا سيد المرسلين محمد النبي المصطفى وعلى ائمة الطاهرين وسلم
 تسليما .

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واغفر لمن

دعا لكاتبه بالغفرة والرحمة ودخول

١٥

الجنة ولن قال آمين

فهرس الاجزاء والفصول في الجزء الثالث من المعتبر

صفحة	
٢	العلم الالهي من الكتاب المعتبر في الحكمة
»	الفصل الاول في العلم المسمى بما بعد الطبيعة وغرضه وموضوعه وما يختص به نظره
٦	الفصل الثاني في العلم الالهي والالهيات
٩	الفصل الثالث في متقنة علم ما بعد الطبيعة
١٢	الفصل الرابع فيما يشتمل عليه علم ما بعد الطبيعة
١٦	الفصل الخامس في اجناس الجواهر والاعراض
٢٠	الفصل السادس في الوجود والموجود واتقسا منها الى الواجب والممكن
٢٨	الفصل السابع في اقتصاص مذاهب القائلين بالحدث والقدم وما يحتاج به كل فريق منهم
٣٥	الفصل الثامن في الزمان على وجه يليق بهذا العلم
٤١	الفصل التاسع في تمام النظر في الحدوث والقدم
٤٨	الفصل العاشر في العلة والمعلول والفاعل والمفعول والمبدأ والمبتدأ
٥٤	الفصل الحادي عشر في معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية
٥٨	الفصل الثاني عشر في وحدانية المبدأ الاول
٦٢	فصل الحقائق
٦٥	تعليق
٦٦	الفصل الثالث عشر في باقي صفات المبدأ الاول
٦٩	الفصل الرابع عشر في شرح كلام من قال ان الله تعالى لا يحيط

صحيفة

علمه بالموجودات

- ٧٤ الفصل الخامس عشر في اعتبار الحجيح المنقولة عن ارسطو طاليس
- ٨٤ الفصل السادس عشر في مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن سينا
- ٨٨ الفصل السابع عشر في كيفية علم الله تعالى ومعرفة بالاشياء
- ٩٣ الفصل الثامن عشر فيما يرض به هذا القول من اقاويل القدماء
- والجواب عنه
- ١٠٠ الفصل التاسع عشر في اثبات الصفات الذاتية لله تعالى
- ١١٠ الفصل العشرون في اثبات الغاية والعللة الغائية للوجودات
- ١١٦ الفصل الحادي والعشرون في اشباع الكلام في تنهاى العلل
- ١٢١ الفصل الثاني والعشرون في البحث عن ذات المبدء الاول وماهى وعلى اى وجه يعرفها العارفون
- ١٣٠ الفصل الثالث والعشرون في الطرق العلوية التى ينتهى منها الانسان بعلمه الى معرفة الله تعالى
- ١٤٠ الفصل الرابع والعشرون في الفرق بين الحيولى والنفس والعقل من جهة ما يحلها من الصور والاعراض
- ١٤٥ المقالة الثانية
- » الفصل الاول في بداية الخلق والايحاد عن المبدء الاول
- ١٤٨ الفصل الثانى في ذكر رأى ارسطو وشيعته في بداية الخلق
- ١٥٢ الفصل الثالث في إعادة النظر فيما قد قيل في النفوس والعقول المفارقة
- ١٥٦ الفصل الرابع في تتبع ما قيل في بداية الخلق من العقول المفارقة وقوس الافلاك واجرامها
- ١٥٨ الفصل الخامس في ذكر ما ادى اليه النظر من بداية الخلق والاحتجاج عليه

الفصل السادس كلام في الحركة وما يشبهها مما فيه بعدية وقبلية على الاستمرار على وجه يليق بهذا العلم	١٦٨
الفصل السابع في اتصال العلل والمعلولات الدائمة بالحوادث	١٧٤
الفصل الثامن في القضاء والقدر	١٨٠
الفصل التاسع في الرأي المختبر في القضاء والقدر	١٨٧
الفصل العاشر في الهوى والصورة	١٩٥
الفصل الحادى عشر في الكلام على الصورة	٢٠٦
الفصل الثانى عشر في اتساق العلم بالموجودات من العلة الاولى والهوى الاولى	٢٠٩
الفصل الثالث عشر كلام في النفس الانسانية يليق بهذا العلم	٢١٢
تعليق	٢١٨



بسم الله الرحمن الرحيم
مقالة المؤرخ العلامة السيد سليمان الندوي
مدير دار المصنفين با عظم كژه
كتاب المعتبر وصاحبه

لقد قدر الله لآل العباس مغانر لا تحصى ، وما أثر لا تنسى ، فبنوا الاسلام بيوت الحكمة ، وشادوا له صروح العلم ، وخطوا له ديار الحضارة ، وعمروا له منازل الادراك ، واسسوا له دوائر المعارف ، ومنحوا اهل العلم جوائز وصالات ، وجاميكيات وادارات ، واسبقوا عليهم سوابغ النعم ، وافرغوا عليهم بحبال الكرم .

قد كان العلم ترعرع في عهد الامويين لكنه نشأ في عهد العباسيين ، فنبغ العلماء من الحكماء ، ونقل الى العربية ما كان في خزانة الامم من العلم والحكمة ، فاستفروا جهدهم في نزع ما عند اليونان من كنوز الرموز وذنائر الدفاتر ، فربت به ارض بغداد واخضلت رباهها ، ونشأ فيها من العلماء المبرزين الذين طبقوا الخافقين ، ومن الحكماء الذين دفعوا الاعلام على المشرتين فمنهم فيلسوف العراقي وطبيب بغداد الفيلسوف اوحده الزمان ابو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي صاحب المعتبر .

الفلسفة التي نقلت كتبها الى العربية كان اكثرها للشائين اتباع ارسطاطاليس وكانت مختلطة بشروح الاسكندرانيين ، فنسبت آراؤهم الى ارسطو صاحب الكتاب ، فطرق الخلل اليها من جانبين ، اولها ان انحصرت الفلسفة وآراؤها عند المسلمين في كتب ارسطو واعراضها صفحا عن المشارب المتعددة المختلفة في الفلسفة ، وحسبوا المعلم الاول اما ما فذا لا يدرك شأوه ولا يشق غباره غير كلمات اشيخه افلاطون ، ثم النبس عليهم افلاطونان افلاطون ايوناني في شيخ ارسطو وافلاطون الاسكندري المعروف بالملاهي ، فمزوا الى الاول ما كان للآخر .

وثانيها ان اخذوا اقوال الشراح لكتب ارسطو من الاسكندر انين واعتبروها كالنصوص لارسطو وآمنوا بها ايماناً لا يزيد ولا ينقص .

واول من قام يجمع بين رأيي الحكيمين ارسطو وافلاطون المعلم الثاني الحكيم محمد بن طرخان ابونصر الفارابي المتوفى سنة تسع وثلاثين وثلاث مائة له كتاب في اغراض افلاطون و ارسطو طائيس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة ، والكتاب قد طبع في آخر هوامش شرح حكمة الاشراق الذي طبع بباران سنة ١٣١٣ - سنة ١٣١٤ هـ .

ويرى الناظر في هذه الرسالة ان الفارابي نسب الى الحكيمين من الآراء ماها برآء عنه ، وما ذلك الا لانه اعتمد في النقل على الناقلين من الشراح الاسكندر انين والاتباس بين افلاطونين افلاطون اليوناني شيخ ارسطو وافلاطون الالاهي الاسكندري الذي مزج الدين بالفلسفة واتى بآراء كلامية مرة وصوفية اخرى وهو الذي ابدع فلسفة الاشراق الالاهي وظنها الناس انها لافلاطون شيخ ارسطو وشتان بينهما .

وعلى كل حال فالفلسفة التي تلقاها المسلمون على ايدي الناقلين من يهود ونصارى لم تكن صافية محضة فانها كانت مشوبة بأرائهم واوهن بيوت الفلسفة فلكياتها وإلهياتها فليست اولاهها الا تاويل ما كان يعتقد اليونان في تأله الكواكب واساطيرها فغعلوها فلسفة وعبروها بكلمات فلسفية ولم يجدوا لها سلطاناً من البرهان غير زور يسير من الاوهام ، كالقول بالافلاك وحركاتها وطبائعها وقوسها وتأثيرها في القوى .

اما الالهيات فليست الامن عقائد الاسكندر انين او كلام المتكلمين من فلاسفة اليهود والنصارى فانولوجيا الذي قبله الناس كأنه نص ارسطو في المسائل الالهية ليس الا كلام الاشراقيين من الاسكندر انين وهو الاس المرصوص للتصوف الفلسفي اتخذ به العلماء حتى ان العالم التحرير الشاه ولي الله الدهلوي في تفهيماته .

وهي الآراء التي دونها الفارابي في فصوصه وجعلها ديناً جديداً أو قل كلاماً حديثاً بنى عليه ما باح به فلاسفة الإسلام وهي البذرة الصغيرة التي نبتت ونمت فصارت شقتين لشجرة واحدة وهما التصوف الفلسفي وإلهيات فلاسفة الإسلام وليست آراء إخوان الصفاء إلا السمي الخبيث المتين ، للجمع بينهما وبين نصوص الدين -

ولما ضعفت دولة العباسيين وقام الفرس بملك ديلم وتستروا بالتشيع فصار في عهدهم هذه الفلسفة سوق قائمة ، واتهض لها الحكماء ينصرون ، فجاءت السلافة ومحو آثار الديلم ظاهراً وباطناً وديناً وسياسة فاخفى من أخفى منهم في الجبال وزوروا فلسفة دينية باح بها الحكيم ناصرخسرو في زاد المسافر وكتبه الأخرى .

والشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا البخاري قد كان أبوه ممن أجاب داعي المصريين وبعد من الاسماء عيلية كما هو حكاية عن نفسه وكما تراه في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه وكذلك أخوه وكانوا ربما تذاكروا بينهم وهو يسمع وكان يجري على السنتهم ذكر الفلسفة ثم جاء إلى بخاري أبو عبد الله الثاني وكان يدعي المتفلسف ولعله كان من دعاة الاسماء عيلية فأخذ أبو علي منه ما أخذ من علوم الفلسفة والرياضة ثم صرح بأنه قرأ مابعد الطبيعة وهو الإلهيات فلم يفهمه حتى دفع إليه كتاب لابن نصر القادر أبي في أغراض كتاب مابعد الطبيعة فافتتح بعلومه أبواب العلم الإلهي وهو الذي أبدع الإلهيات وأودعها عقائد القوم وآراء المتكلمين من الاسماء عيلية ممزوجة .

هذه فذلكة وجيزة قد متها لينجلي ما أعظم علينا من تاريخ الفلسفة في الإسلام .

قد نغم نقاد تاريخ الفلسفة من الأفرنج على فلاسفة المسلمين أنهم لم يأتوا بشيء بدیع ، بل اقتضوا أعمارهم في اتباع آثار أرسطو وتصفيح كتبه ،
(٢٩)
وقل

ونقل شروحه ، وشرح ايجازه ، حتى قال بعض الظرفاء من مؤزى الافرنج ان ليس فلاسفة المسلمين الا الخدم من المركب الارسطاطليسي ، واني وددت هذه القرية بمقالة كتبتها في مجلة الثقافة الاسلامية (اسلامك كلچر) قبل ذلك بسنين والحق الصريح ان للسلمين في الفلسفة دورتين متميزتين اولاهما من القرن الثاني للهجرة الى ايام نبوغ ابن سينا في اواخر القرن الرابع ، وانراهما من ذلك الحين الى القرن الثامن عشر الى القرن الذي اقل فيه نجم العقل في المسلمين وتغير الزمان بتغير الحدوثان فصار فلاسفة المسلمين بعده لافي غير ولا في تغير الدورة الزاهرة للفلسفة في الاسلام عندنا هي الدورة الاولى قبل ابن سينا فكان الفلاسفة في الاسلام يعرفون مشارب الفلسفة بأجمعها ، وما تفرقوا فيها وما اجمعوا عليها ، ولم يحسبوا جامدة لا تتحرك ، وقاصرة لا تزيد ولا تنقص ، وشريعة لا تتغير ولا تنسخ ، فكان كل يرى رأيه ويبتني افكاره ، ويتبنى اقوال القوم ويتخذ آراء الرجال ولكنهم لقبوا بالمتكلمين الأول او متكلمي المعتزلة لأنهم مزجوا افكارهم الفلسفية بشيء من آراءهم الدينية فغلب عليهم اسم المتكلمين ، مثل العلاف والنظام والباطحظ وغيرهم من جهابذة العلم واساتذة الفضل ، غير ان آراءهم ذهبت ادراج الرياح ، واتاخ الدهر على كتبهم بكلاكله ، فلا يعرف منها خبر ولا اثر ، وما بقي منها في كتب المقالات والمثل والتحليل فريسي مختل النظام ، مبغض اقوام ، لعبت به اقلام خصائهم فصوروا كيف شاؤوا ، وركبوا كيف ارادوا ، ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم .

فلها جاء ابو على جمع الاشتات ، وهذب الاصول وتصح القصول ورتب الكتب والابواب ، وجمع كل ما تفرق من علومهم في سفر حافل لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ، كان القدما من نقلة الاسلام وفلاسفة المسلمين ينقلونها رسالة رسالة وبابا بابا في كل فن فنقلوا وكتبوا رسائل في السماع الطبيعى واخرى في الكون والفساد وثالثة في السماء والعالم ورابعة في الطبائع والاحداثيات ، حتى انهم كانوا يفرقون المنطق بابا بابا في رسائل مختلفة

في إيساغوجي وقاطيغو رياس ، وريطوريقا ، وطويقا ، وغيره من أنواعه ، وهذا ظاهر لمن نظر في فهرست ابن النديم وغيره من مؤرخي القدماء او كتب سلف الحكماء .

فمن مزايا أبي علي قافي بها الذين سبقوه بالعلم انه جمع هذه الفنون في كتاب جامع وحشد هذه العساكر في نظام واحد فوضع كتابه الشفاء واحتذى فيه حد وارسطو في كتبه بل جمع واوعى واثبت ونفى بل جاء كتابه كأنه دائرة لمعارف الفلسفة ودع ماعز الى ارسطو ما لم يقله وما ابداع من عند نفسه ولم يرد أن يميز ما ملكت يده عما استعار من غيره فقد لامسه عدوه الالد القاضي ابن رشد في كتبه على صنيعه هذا لينجي ارسطو من عدو الفلسفة متكلم الاسلام الشيخ الامام أبي حامد الغزالي .

على كل حال هذا اول كتاب جمع انواع الفلسفة بين الدفتين ولم يزد عليه من جاء بعده الا ايجازا او اقتضا بامرة وتأويلا وتعديلا اخرى فكانه صار كتابا لا تنسخ آياته ولا ينسج على منواله .

بل جاء بعده اوحدا الزمان ابو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي في وسط المائة السادسة فان نقد فلسفة المشائين واعتبر مسائل ارسطو واستدرك كتبه ونظر في آرائه ودون ما رأى وار تأى في سفر عظيم سماه كتاب المعتبر .

صاحب المعتبر

هو هبة الله ، لقبه اوحدا الزمان ، كنيته ابو البركات ، اسم ابيه ملكا ، كان اسرائيلي النحلة ، قال ابن أبي اصيبعة هو بلدي لان مولده ببلد ، ثم اقام ببغداد فقيل ببغدادي ، والبلد كما وصف ياقوت اسم عدة مواضع واشهرها مدينة تدمية على دجلة فوق الموصل بينهما سبعة فراسخ واسمها بالفارسية شهر آباد ، ينسب اليها جماعة من العلماء ، والبلد ايضا يقال لمدينة الكرج التي صر لها ابو دلف وسماها البلدي وينسب اليها بهذا اللفظ جماعة ، والبلد تسف بما وراء النهر ، والبلد ايضا يراد به مرو الروذ ، وايضا بليدة معروفة من نواحي دجيل لا يعرف من ينسب اليها وذكره

وذكره السمعاني فقال هذه النسبة الى « وضعين احدهما البلد اسم بلدة تقارب الموصل يقال لها بلد الخطب والمشهور بهذه النسبة جماعة ، والثاني منسوب الى بلد الكرج التي بناها ابودلف وسماها البلد .

والا قرب ان صاحبنا ولد في بلدة تقارب الموصل ، ثم انتقل الى بغداد وسكنها فاشتهر ببغداد يا .

مصا درنا لا تخبرنا بسنة ولادته ، ولكن قال من هو اقربهم عهد ابل معاصره التالي الامام ظهير الدين البيهقي في تتمته انه توفي سنة سبع واربعين وخمسة ، يوم مات السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه « وقال « انه عاش تسعين سنة شمسية » فان وضعنا من سنة وفاته تسعين سنة تبقى سنة ٤٥٧ هـ ثم جعلنا السنة الشمسية قورية وزدنا ثلاث سنين صارت ٤٦٠ هـ .

ولكن القاضي القفطي قال فيه « انه عاش ثمانين سنة » فان اعتبرناه وركنا الى قوله صارت سنة ولادته سنة سبع وستين واربعاً هـ .

هذا اذا اخذنا تاريخ وفاة السلطان مسعود السليجوقي الذي مات ابو البركات يوم « وانه كآرواه البيهقي والوثقات من المؤرخين كابن الاثير وغيره سنة سبع واربعين وذكر الراوندي في راحته (ص ٢٤٥) ان السلطان مات في غرة رجب سنة ست واربعين وخمسة ، فلي نظر .

حكى الشهر زورى وابن ابى اصبيعة انه اخذ العلم عن الشيخ ابى الحسن سعيد بن هبة الله المولود سنة ست وثلاثين واربعائة والمتوفى سنة خمس وتسعين واربعائة (طبقات الاطباء - ج ٢ - ص ٢٥٤) كان فاضلا في العلوم الحكيمة مشتهرا بها وكان في ايام المقتدى بامر الله العباسي وخدمه وولده المستظهر بالله بصناعة الطب ، ولف كتباً كثيرة طبية ومنطقية وفلسفية وغير ذلك .

قال الشهر زورى وابن ابى اصبيعة انه كان من دأب الشيخ ان لا يعلم يهوديا فلما سألوه ابو البركات ان يعلمه ابى وقال انى لا اقبل يهوديا فاحتال ابو البركات وصادق بوابه فكان يأتى ويجلس في دهليزه ويسمع البحث فذا مات يوم

كان اصحابه يتباحثون في مسئلة من المسائل الصعبة العريضة ، فأعجزتهم ولم يدروا الجواب فاذا بابي البركات دخل الدار وحضر المجلس واستأذن الشيخ فأذن له فدكلم في المسئلة واحسن الكلام واجاد في الجواب واعجب الشيخ كلامه فسأله عن الحقيقة فقص عليه ما جرى عليه فقال من كانت هذه حاله لا يجوز منعه فصار من خواص تلاميذه . وقال ابن ابى اصيبعة في ترجمة شيخه سعيد بن هبة الله (ج ٢ ف ١٥٥) وكان ابوالحسن سعيد بن هبة الله موجودا في سنة تسع وثمانين واربعمائة لاني وجدت خطه في ذلك التاريخ على كتابه التلخيص النظمي وقد قرأه عليه ابوالبركات « وبه استنبطنا ان قراءة ابى البركات على شيخه سعيد بن هبة الله كانت حول سنة تسع وثمانين واربعمائة ولعله كان يومئذ ابن ثلاثين .

ولما قضى ابوالبركات وطره من طلب العلم طارت سمعته الى الآفاق فطلبه الخلفاء والملوك فخدم من الخلفاء المسترشد بالله العباسي (سنة ٥١٢ - ٥٢٩ هـ) فلما وقعت الحرب بينه وبين السلطان مسعود سنة (٥٢٩) اخذ ابوالبركات اسيرا ثم خلى سبيله ، قال ابن ابى اصيبعة « وكان (ابوالبركات) في خدمة المستنجد بالله « والمستنجد بالله ولد سنة ثمان عشرة وخمسةائة وخطب له ايوب بولاية العهد سنة سبع واربعين ، وبويع يوم موت ابيه سنة خمس وخمسين وخمسةائة ، وابوالبركات تقي ربه سنة سبع واربعين وخمسةائة فبالاشبه ان ابوالبركات خدمه وهولم يزل الخلافة . وخدم من الملوك السلطان محمد بن ملك شاه (٤٩٨ - ٥١١ هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١ - ٥٢٥) والسلطان مسعود (٥٢٨ - ٥٤٧) وهذا نص ما قاله الهميني فيه

فياسوف العرافين ومن ادعى انه نال رتبة إرسطو ، وكان له طبع وقادوله تصانيف كثيرة مثل كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وغير ذلك وعاش تسعين سنة شمسية واصابه الخدام فعالج نفسه فصيح وعي في آخر عمره ، فبقى اعمى مدة وقد اتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاجه

وسوء تدبيره فحبسه مدة وفي شهور سنة سبع واربعين وخمسة اصاب
السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قولنج بعد ما افترسه اسد الخيل . بن بغداد
الى همدان ابا البركات فلما يمس الناس من حياة السلطان خاف ابو البركات على
نفسه ومات ضحوة ومات السلطان بعد العصر وحمل تابوت ابي البركات الى
بغداد مع الحجاج .

ثم قال ولما اخذ ابو البركات في مصاف السمر شدا لله والسلطان مسعود
وقرب حينه اسلم في الحال وكان من قبل يهود يا فتجأ من القتل وخلع عليه
السلطان وحسن اسلامه .

وقد جاءت في اسلامه روايات اخر اولها انه دخل يوما الى الخليفة فقام
جميع من حضر الا قاضي القضاة فانه كان حاضرا ولم ير أنه يقوم مع الجماعة
لكونه ذميا ، فقال يا امير المؤمنين ان كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى
اني على غير ملته فانا اسلم بين يدي مولانا ، ولا اتركه ينتقصني بهذا واسلم ،
هذا ما رواه ابن ابي اصيبعة .

واخرى ما رواه القاضي الاكرم انه لما مرض احد السلاطين السلجوقية
استدعاه من مدينة السلام وتوجه نحوه ولا طفه الى ان برأ فأتاه العطايا الجملة
من الاموال والمراكب والملابس والتحف وعاد الى العراق على غاية ما يكون
من التجميل والغنى وسمع ان ابن فلح قد هجاه بقوله .

لنا طبيب يهودى حماقته اذا تكلم تبدو فيه من فيه

يتيهو الكلب اعلى منه منزلة كأنه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك علم انه لا يجعل بالنعمة التي انعمت عليه الا بالاسلام فتوى
عزيمه على ذلك وتحقيق ان له بنات كبارا لا يدخلن معه في الاسلام وانه متى
مات لا يرثه فتضرع الى خليفة وقته في الانعام عليهن بما يحلقه وان كن على
دينهن فوقع له بذلك فلما تحققه اظهر اسلامه وجلس للتعليم والمعالجة وقصده
الناس وعاش عيشة هنيئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزء امثو فرا .

وثالثها ما روى القفطى عن ابن الزاغونى ان اسلام ابي البركات كان سببه انه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل والى محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكر ما يحبا معظما واتفق ان مرضت وماتت بغزع جزعا شديدا ولما عين ابو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه من القتل اذ هو الطبيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه.

فان كان ما رواه ابن الزاغونى حقا فيكون اسلام ابي البركات من حوادث سنة اربع وعشرين وخمسة فان الخاتون ابنة السلطان سنجر زوجة السلطان محمود توفيت في هذا السنة كما ذكره ابن الاثير في حوادث هذا السنة .

كان ابو البركات طبيا نظما سيا يخدم الملوك بصنائه والعامه بحسن تدبيره وكم له من خوارق طبية ذكرها ابن ابي اصيبعة في طبقاته ، ضربنا عنها صفحا لانه لا نعينها ، وكذلك ما دار بينه وبين معا صرة ابن التلميذ الطبيب من المشاجرات .

وكان يجلس للتدريس ، فيتصدر في حلقة اصحابه فتخرج بعض ذوى الشأن بتعليمه ، ومنهم الشيخ يوسف والدموقى الدين عبداللطيف البغدادى وجمال الدين بن فضالان ، وابن الدهان المنجم والمهذب بن النقاش وغيرهم وكان عمى في آخر عمره ، فكان يملئ على اصحابه .

اما كتبه فاجلها كتاب المعتبر قال ابن ابي اصيبعة وله من الكتب كتاب المعتبر وهو من اجل كتبه واشهرها فى الحكمة ، ومقالة فى ظهور الكواكب ليلا واختلافها نهارا الفها للسلطان المعظم غياث الدين ابي شجاع محمد بن ملكشاه ، واختصار التشرىح اختصره من كلام جالينوس ولخصه باوجز عبارة ، وكتاب الاقرباذين اثلاث مقالات ، مقالة فى الدواء الذى الله المسمى برشعنا (قلت يقولون اصلها بره الساعة) استقصى فيه صفته وشرح اذوته ، مقالة فى معجون آخر الله وسماه امين الارواح ، رسالة فى ماهية العقل وذكر له اليه فى كتابين كتاب المعتبر وكتاب النفس والتفسير وقال له

غير ذلك ولم يسم غيرهما .

كتاب المعتبر

هذا كتاب جليل الشأن عظيم القدر لم ينسج على منواله ، عرف العلماء قدره واعطوه حقه من الاكرام والتبجيل ، قال القاضي الاكرم جمال الدين التفتلى وكان موفق المراجعة ، لطيف الاشارة ، وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها اليه صنف فيها كتابا سماه المعتبر ، اخلاه من النوع الرياضى واتى فيه بالمنطق والطبيى والالهى ، بلغاهت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان .

ذكر الشهرزورى الامام نحرالدين الرازى فيما قال فيه ان اكثر الشبه التي اورد (الرازى) على الحكماء لأبى البركات اليهودى . وان كان فيه غضاضة لمن شأن الامام لأن الشهرزورى كان اشراهما كان لا يحب الامام فأكثر فيه من الطعن المبرح ، ولكن هذا يرفع شأن أبى البركات ، ويعلى قدره فان التكت التي اودعها كتابه أصبحت موقع قبول عند الامام .

وقد اكثر متكلم الاسلام العلامة ابن تيمية الحرانى ذكره في كتابه الفذالنادر ، الرد على المنطقيين ، وكتابه ، العقل والنقل ، ذكر في الثاني فقال « قال ابو البركات ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التغير مطلقا » ، (٢ - ٨٤) وكذلك نقل العلامة فيه ما حكى ابو البركات في المعتبر من المقالتين عن غيره بل عن القائلين بقدم العالم (٢ - ٨٣) وقال واعترض ابو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الدال على القوم والعرضى اللازم وابو البركات لما كان معتبرا لما ذكره ائمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وامثاله ، (٣ - ٢٢٣) ثم ذكره في هذا الكتاب في صحيفة ١١ من الجزء الثاني ، في صحيفة ٢٥٧ - من الجزء الرابع

وكذلك ذكره في كتابه منهاج السنة ومدحه بكونه اقرب الى السنة والحديث فقال « ولكن ابن سينا نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ، وابن رشد نشأ بين الكلائية ، وابو البركات نشأ ببغداد بين علماء السنة والحديث » (١ - ٩٨) وقال قبل ذلك « واما ابو البركات صاحب المعتبر ونحوه فكانوا بسبب عدم تقليد هم ولا تلك وسلوكهم طريقة النظر العقلي بلا تقليد واستنادهم بأخبار النبوات اصلح تولوا في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سلفه ردا جيدا » (١ - ٩٩) ثم ذكره في صحيفة ٩٩ و ١١٨ من الجزء الاول .

وقال العلامة في كتابه الاول الرد على المنطقيين « و ابو البركات وامثاله قد ردوا على ارسطو ما شاء الله لأنهم يقوون انما قصدنا الحق ، ليس قصدنا التعصب لقائل معين ولا قول معين (١٩٩ من نسخة دار المصنفين) وقال « وهى القول العشرة او اكثر من ذلك عند من يجعلها اكثر من ذلك كالسهروردي المقتول وابي البركات وغيرهما (١٣١) وقال في مسألة جواز قيام الحوادث بالقديم « ومن جواز قيام الصفات بالبارى منهم جواز قيام الحوادث به مثل كثير من اساطينهم القدماء والمتأخرين كأبي البركات (٢٤) . وقال في موضع آخر منه « وعلى طريقهم مشى ابو البركات صاحب المعتبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله (٢٩٢) وقال في مسألة الصفات « ولهذا لما نطقن ابو البركات لفساد قول ارسطو أفرد مقالة في العلم وتكلم على بعض ما قاله في المعتبر وانتصف منه بعض الانتصاف مع ان الامراء عظم بما ذكره ابو البركات (٤٥٤) ثم قال « ويجوزون حوادث لا اول لها ولهذا كان كثير من اساطينهم ومتأخرهم كأبي البركات خالقوهم في اثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب وقالوا لاخوانهم الفلاسفة ليس معكم حجة على نفي ذلك » (٦٤) وآخرها قال « وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم بل في القائلين بذلك من يقول ان الله يفعل بمشيئته وقد رتبته كأحد القولين اللذين ذكرهما ابو البركات (٣٠)

أبو البركات واختاره (٤٥٧)

ولأبي البركات إيراد بيضاء في نقد المسائل الطبيعية وإيرادات صحيحة على الطبيعية قد كان الناس يعتقدون أن الطبيعية كالأليات والمنظقيات جامدة لا تنمو مسألها ولا تريد على ما علم منها من تطهير ، وهذا ظن لاسد كشف عنه أبو البركات الستروازاح عنه الظلم ، فعرفنا أن سبيل المسائل الطبيعية التجربة والاختبار لا التقليد والافتداء الأعمى .

كان الحكماء يقولون أن السكون بين الحركتين المستقيمتين لازم ، وبه أنكروا حركة الأفلاك حركة مستقيمة ذهابا وإيابا لأنه يستلزم السكون وسكون الأفلاك جالب لفساد العالم ، فتعرض له أبو البركات وقال في جزءه الطبيعي في مباحث الحركة .

« وأما الذين لا يوجبونه فأنهم قالوا أن هذا لا يلزم لأننا فرضنا حجرة عظيمة هبط من علوكا لرسى مثلا فلفى في طريقه مدرة صغيرة مثل نواة تمر أو تراه كان يعيدها هابطا معه حيث يلقاها ويمنع سكونها قبل حركتها الهابطة ، أو كانت هي عند لقاءها له توقفه فتكون نواة التمرة قد اوقفت حجر الرسى العظيم ومنعته عن حركته زمانا وذلك مستحيل » .

هذا نص أبي البركات فغير أننا قلون عنه عبارته ونقلوه كما تراه في شرح هداية الحكمة للفاضل الميبدى (فصل في أن الأفلاك يتحرك على استدارة دائما) والشمس البازغة للعلامة محمود الجوهري (ص ٩٠ - في مباحث الحركة طبع المصطفائي) وهذه البجة ناطحها الناطحون من جبايرة الحكماء فأجاب عنها الحق الطوسي وغيره وذكره الامام ابن الخطيب وحاكم بين المثبتين والنفاة ثم قال وحجة نفاة السكون كأنها أقوى (١ - ٦٢١ من المباحث المشرقية طبع دائرة المعارف) .

قد نقل الفاضل الميبدى في شرحه من آرائه السديدة في الطبيعية ما تراتح إليه النفوس وتسلمه العقول ، فقال في فصل ، أن الأفلاك قابل للحركة المستديرة (ص

(٧٤) وقال أبو البركات البغدادي وجود الحركة من حيث هو لا يتصور الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ما هيئها يكون محفوظا متحققا في جميع الحركات الثلاث (اي حركة عديم الميل وحركتي ذي الميل الاقوى والاضعف) وما زاد عليه يكون بحسب المعاق فيجب ان تشترك الاجسام الثلاثة في ساعة واحدة لأجل اصل الحركة وهي زمان حركة عديم الميل ويكون الخ ، وقد اجاب عنه المحقق الطوسي فما اصاب ، وما قال أبو البركات واضح لذى عينين كالشمس في رابعة النهار .

ثم نقل الفاضل الميمني في شرحه رأيه في حدوث العيون والقنوت فقال « قال أبو البركات في المعتبر أن السبب في العيون والقنوت وما يجري مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الأمطار لانا نجدها تزيد زيادتها وتقص بنقصانها وان استحالة الأهوية والأبخرة المنحصرة في الارض لا مدخل لها في ذلك واحتيج بأن باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان تكون العيون والقنوت ومياه الآبار في الصيف ازيد وفي الشتاء اقلص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة » ثم قال الفاضل الميمني « ان السبب الذي ذكره صاحب المعتبر معتبر لاحالة (ص-١٠٢) فيرى القاري بما تلوت عليه من اقتباسات الكتب المعتبرة ان لصاحب المعتبر آراء صائبة ومسائل صحيحة استجادها ذوو العلم واستحسنها الذين يتبنون الصواب ولا يتعصبون للأحزاب .

قال أبو البركات في مقدمة كتابه « انه الف هذا الكتاب اغلبا اجابة لرغبة كبير تلامذته وقد يهيم الذي هو كاتبه ومستلميه ، والذي تصفع تعاليمه وراجع في علومه حتى كل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه » .

ولم يسم كبيره الذي فعل ، ولكن ابن ابي اصيبعة حكى عن الشيخ موفق الدين عبد اللطيف البغدادي صاحب الاعتبار وكان والده من تلامذته فيما ذكره عن ابن الدهان المنجم تلميذ ابي البركات انه قال « كان الشيخ أبو البركات قد

قد صمى فى آخر عمره وكان يلى على جمال الدين بن فضالان وعلى بن الدهان المنجم وعلى يوسف والد الشيخ موفق الدين عبداللطيف وعلى المهدب ابن النقاش كتاب المعتبر طبقات الاطباء (ج . ص ٢٨٠ - مصر) .
 وكاترى انصاره من العلماء تجدلته اعداء قال يا قوت فى معجم الادباء
 كان ابن التليذ هبة الله من افاضل الاطباء واوحد الزمان ابوالبركات فى
 خدمة المستضىء بأمر الله وكان بينهما شتان وعداوة ثم ذكر واقعة تدل على ان
 ابوالبركات اراد الحيلة على معاصره فخاب ، (٧ - ٢٤٤) .

وقد برز الى ابى البركات من كفاة العلم وحماة ارسطو ظهير الدين على بن
 زيد البيهقي المتوفى سنة ٥٦٥ هـ فاراد أن ينقض ما بناه ابوالبركات فوضع كتابا
 سماه المشتهرى فنقض المعتبر الذى صنفه الحكيم ابوالبركات ، ذكره فى قائمة
 كتبه التى عددها سنة ٥٤٥ هـ (يا قوت فى معجم الادباء - ٦ - ٢١٢) ولا علم
 لى بوجوده فلا اعرف منزلته ، قال الشيخ ابوالبركات فى مبتدأ كتابه .

اما بعد حمد الله على نعمه التى حمده من افضلها وشكره على الآله التى شكره
 من اتمها واكملها ، فاننى اقول مفتتحا لكتابى هذا ان عادة القديماء من العلماء
 الحكماء كانت جارية فى تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم بالمشافهة
 والرواية دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه
 ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين واسائلين فى وقت صلوحه كما يصلح وبالعبارة
 اللاتقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين فلا يصلح عليهم الى
 غير اهل ولا الى اهل فى غير وقته ولا على غير الوجه الذى يليق بعلمهم ومعرفتهم
 وذكر انهم وقطعتهم ، وكان العلماء والمتعلمون فى ذلك الوقت كثيرى العدد
 طويل الامار ينقلون العلوم من جيل الى جيل بأمرها وعلى اتم تمامها فلا يضيع
 منها شيء ولا ينسى . ولا يقع الى غير اهل فلما قل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت
 الاعمار وقصرت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين
 اخذ العلماء فى تدوين الكتب وتصنيفها لتتخفظ فيها العلوم وتنتقل من اهلها

الى اهلها في الازمان المتباينة والا ما كن المتباعدة ، واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات ، والنحنى من الاشارات اللذين يفهمها ارباب القطنة ويعرفها الاكياس من اهل العلم . صيانة منهم للعلوم عن غير اهلها .

فلما استمر الامر في تناقص العلماء وقتهم في جيل بعد جيل اخذ المتأخرون في شرح ذلك العويص وايضاح ذلك الخفى ببسط وتفصيل وتكرار وتطويل حتى كثرت الكتب والتصانيف خالط اهلها فيها كثير من غير اهلها واختلط فيها كلام الفضلاء الجودين بكلام الجهال المقصرين . فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكيمية بقرأة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشرح والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون كنت اقرأ كثيرا وأكتب عليه اكبابا طويلا ، حتى احصل منه علما قليلا ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله وعصوه واختلال عبارته في نقله من لغة الى لغة ، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن حجته ، واعواز الشرح والبيان للحقيين في كثير من المواضع اما للغموض واما للاعراض فتعذر افهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبيئة ، فكنت اجتهد بالتفكير والنظر في تحصيل المعاني وفهمها . والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في اقاويلهم ، ويحصل باشباع النظر في صحيفه الوجود من ذلك ما لم يقل ولم ينقل ، وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ بل بتعليق في اوراق استبقيتها للراجعة والتحصيل . فاطلع على تلك الاوراق من رغب في تبييض مصنف منها فامتنعت عن ذلك لما قدر من وقوعه الى غير اهله ممن يقبل او يرد ما فيه . او شيف منه بجهل وقلة تأمل . فلما كثرت تلك الاوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه مع تكرار الالتماس عن يتعين اجابتهم اجبتهم الى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكيمية الوجودية الطبيعية والالهية وسميته بالكتاب المعتبر لأني ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه . وتممته لما نقلته عن غير فهم ، وفهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم اوافق فيما

فما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبير الكبره ولا خالفت صغير الصغره بل كان الحق من ذلك هو الفرض والمواقفة والمخالفة فيه بالعرض .

وكان اغلب اجابتي فيه لكبير تلا مذكرى وقد يهيم الذى هو كاتبه ومستمليه والذى تصفح تعاليمه وراجع فى علومه حتى كمل وانتهى باستملائه مع تعليمه وتحقيقه وقد تمت على ما صمته من العلوم الوجودية ذكر العلوم المنطقية التى قيل فيها انها قوانين الانظار وعروض الافكار ، واحتذيت فى ترتيب الاجزاء والمقالات والمسائل والمطلوبات حذ وارسطوطاليس فى كتبه المنطقية والطبيعية والالهية وذكرت فى كل مسئلة آراء المعتبرين من الحكماء ، والحقت ما اعوز ذكره من اقسام الراى ، وارادت البينات والحجج بمقتضى النظر ما ذكر منها وما لم يذكر ، ثم تعقيتها بالاعتبار واعتمدت من جعلتها على ما رجحت به فى المعقول كفة الميزان ، واتصروثبت بالدليل والبرهان - ورفضت ما عداه كائنا ما كان ، ومن كان كما يظهر لئلا مله بالمطالعة والتصنح والمراجعة ويرى عذرى فى البيان وحجتي فى البجعة وبرهانى فى البرهان وقابلت جميع ذلك بالكتاب الاصل والصحيفة الاولى اللذين اذ نقل الكتاب منها اصاب او قابل بها صبح الكتاب . ومن الله استمد المعونة وحسن التوفيق .

والكتاب يحتوى ثلاثة انواع من فنون العلم المنطقى والطبيعى والالهيات كما قال القفطى وكما سمعت ذكره فى مقدمة الكتاب لصاحبه نفسه ، ومن هنا يعرف خطأ الحاج خليفة حيث قال ، كتاب المعتبر لابي البركات فى المنطق ولعله لم يصل اليه الاجزؤه الاول فى المنطق .

فالجزء الاول من الكتاب فى المنطق وبه افتتح كتابه ، واحتذى فيه حذ وارسطوفى كتابه فى المنطق ، ولم يتبعه اتباع الاصحى لقائده بل اصالح ما افسده ، وصوب ما اخطأ فيه ، واتى بما اخلاه ، وقدم مقدمة تدل على انه يعرف قدر المنطق ومسيس الحاجة اليه ومقدار الحاجة ، ولم يبالغ فى مدحه بمبالغة المتأخرين ، فكأنهم يحسبونه محمدا او طلسم لتصحیح الافكار ، وقد وصف المصنف

المنطق في مقدمته فنعم ما قال « أنها قوانين الانظار وعروض الافكار » فوصف المنطق بكونه عروض الانكار كشف عن حقيقة الامر ، فكما بالعروض يعرف مستقيم الشعر من منكسره فكذلك يعرف حق الحدود والبرهان من باطلها .

وجزؤه الاول هذا في المنطق يحتوي خمس مقالات في فنون من المنطق مفترقة ، وكل مقالة تنقسم الى فصول ، فالمقالة الاولى منه في الحدود ومقدماتها وهو عبر عنها بالمعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم ، وفيها ستة عشر فصلا وقال في خاتمة المقالة الاولى « وقد بقي في امر الحدود ابجاث تأتي في المناسبات بينها وبين البراهين وهي اكثر ما امعن فيه المتقدمون في الكتب المنطقية في كلامهم في الحدود فلذلك تكلموا في الحدود بعد كلامهم في البراهين وما عدا ذلك مما ذكرناه فلم يتكلموا فيه الا قليلا ، ومن استوفى فيه تولا فانما اورده في العلم الكلي » .

ثم المقالة الثانية في العلوم وماله وبه يكون التصديقي والتكذيب في سبعة فصول ، فتكلم في هذه الفصول في الايجاب والسلب ، والقضايا الكلية والجزئية واقسام القضايا ، واتبعها مقالاته الثلاثة في علم القياس في سبعة عشر فصلا وفصلها الاول في تأليف القضايا بعضها مع بعض على صورة يستفاد بعلمها الحاصل علم بجهول ، وتكلم في هذه المقالة في الاشكال وطرق نتائجها ، ثم المقالة الرابعة في سبعة فصول في علم البرهان وفيها ذكر اقسام المقدمات ومطالب العلوم ، وآنر هذا الجزء المقالة الخامسة في طويقا وهو كما قال المصنف على الجدل وتأليف القياسات الجدلية يكون من مقدمات ذائعة مشهورة كما قيل .

وقد اعطى المصنف حق البحث في الحدود وتحقيق الذاتي والعرضي ، واشكال القياس وقد استجاد الشيخ الحافظ ابن تيمية اقواله فيها في كتابه الرد على المنطقيين .

والجزء الثاني من الكتاب في الطبيعيات وجزؤه هذا من بابا خاصة لا تكاد

توجد في غيره من الكتب والسفار والذي راقتني من أمره انه يتقن يقينا جازما ان الطبيعيات امور تجريبية مشاهدة محسوسة يكون الحق فيها لما ينصره ناصر الحس والمشاهدة والتجربة لا القياس البحت والظن الصرف وجعل الكليات بغير الاستقرار والفحص عن الجزئيات فلذلك تراه يصف الطبيعيات وصفا شذفيه عن القوم - فقال في الفصل الاول في تعليم العلوم وتعالها «المعلمون للعلوم من يتعلمون بالطبع والاتفاق ، وقد يتعلمون بالقصد والارادة ، والمتعلمون بالطبع والاتفاق يعلمهم الزمان بتردد الازهان والعقول والفكر في موجودات الاعيان ومتصورات الازهان وتكرار النظر فيها وتكررها عليهم ، وبذلك يكون الاحداث اعرف من الصبيان ، والشيوخ من الشبان ؛ ويزداد الانسان يوما فيوما وساعة ف ساعة في مدة بقائه معرفة من هذا الثقل خاصة . واما الذي بالقصد والارادة فهو الذي يكون بالاستخبار والاخبار ، والتأمل والاعتبار ، واعمال الازهان والفكر فيتعلم من المعلمين ويتبصر من المبصرين والمهادين ولكل من الوجهين مباد واسباب فاسباب الذي بالطبع والاتفاق من ذلك مشابهة لاسباب الذي بالقصد والارادة فان العلم المجمل بالشئ انما يكمل بالعلم بتفاصيله ويتم معرفة الكل بمعرفة اجزائه والكل بمجزئياته والمركب ببساطته ، والبعيد بما يليه من القريب » الخ .

ثم قال في الفصل الثاني بعدما اوضح حقيقة الطبع والطباع وخواص الاشياء وآثارها « العلوم الطبيعية هي العلوم الناظرة في هذه الامور الطبيعية في الناظرة في كل متحرك وساكن وماعنه وما به وما اليه وما فيه الحركة والسكون والطبيعيات هي الاشياء الواقعة تحت الحواس من الاجسام واحولها وما يصدر عنها من حركاتها وافعالها وما يفعل ذلك فيها من قوى وذوات غير محسوسة فالعلم يتعرض لأظهرها فإظهارها ؛ ولا ، ويترقى منه الى الاخفى فالأخفى ، والأظهر عندنا من ذلك هو الاعرف والاقدم » الخ .

ولذلك تراه يعول على المشاهدة والاعتبار أكثر من تعويله على القياس

وجعل الكليات ؛ ولنضرب لذلك امثلة من كتابه .

١ - كل يعلم ان الآراء في الآثار التي ترى على وجه القمر مختلفة ، فقال صاحبنا « والآثار التي توجد في القمر قد اختلف الفائلون فيها فمنهم من ذهب الى ان الاثر يرى فيه وليس فيه كما يرى في المرأة لصفاته وهو شكل الارض » ثم نقل آراء اخرورد عليها « ثم قال « ولم يحصل لمن تقدم في ذلك قول يعتديه » ثم قال « فاذا نعلمه من ذلك هو أن ذلك الجزء او الاجزاء غير المستنيرة في القمر مخالفة الجوهر للجوهر بافيه والذين هربوا من هذا خوفا من القول بالتركيب ما اصابوا الان البعان لا يدفع »

(٢) وكذلك قوله في المجرة فقد رد على من قال انها آثار في جوف من اعلى الهواء وكرة النار - وقال « فان الاشبه من امرها انها اجسام كوكبية نصغر أحادها عن منال ابصارنا وجعلتها في افلك كالأثار في القمر » واستدل عليه برصد مكانه .

(٣) قال في الفصل السابع من الجزء الثاني في حركات الافلاك والكواكب « قد وجد الراصدون من المنجمين حركات الكواكب مختلفة ولما سمع الراصدون ان السماء لا تنخرق اعرضوا عن نسبة الحركة الى الكواكب في الافلاك وجعلوها للافلاك بكواكبها والا فلاذى يشاهد البصر انما هو حركة الكواكب دون الفلك لكون الفلك ، متشابه الجوهر والاحاطة فلا تختلف نسبته اليها في الوضع اختلافا ندرکه ابصارنا لان السابق منه كاللاحق عند البصر . . . » ثم قال بحركات الافلاك بدليل آخر .

(٤) قال في الفصل الحادى عشر في الجبال والبحار والادوية والانهار والعبون والآبار ، فجعل في تكون كل منها رائده النظر والمشاهدة وطول التجربة الصادقة ، وخالف من خالف ولم يبال بما فعل والحق ان الحق معه . فقال في تكون الجبال « لما كانت الارض يابسة ذات اجزاء لا تتجزأ وكان الماء يحيط بها والرياح تحرك الماء بالتقويج صارت الارض تتحرك اجزاؤها

اجزاء اؤها في بحر الماء بحركته فتتميز بالماء وتصل به اجزاؤها ويبقى المتصل منها على شكل يتفق له في حركته وامتزاجه بانعقاده وتنضف اليه اجزاء بعد اجزاء من الاجزاء الارضية المختلطة بالماء فيزداد عظماء بعد عظم ويرى هذا في مياه وفي مواضع فان قوما اذا ارادوا احجار البنيانهم القوافي الماء الجارى نوى التروما يشبهه فيتلبس على كل واحدة اجزاء ارضية بعد اجزاء فتعظم كلها بقيت حتى تصير صحرا .

ثم ذكر كيف يصير البر بحرا والبحر ارض فقال « فاذا علت الارض مالى المياه الى ما عليها مما هو اخفض منها وانكشف الجبل بنزوح الماء عنه ، وتزوح الماء البحرية والبطاحية والآجامية على طول الزمان باسباب سماوية من حركات الكواكب والرياح الموجبة فتنتقل من مكان الى مكان وتنكشف ارض وتنطفي اخرى كما تراه الآن في ارض النيجف فانما نجد آثار حدود الماء في اجرافه مكان زمانها لم يعد فكذلك الجبال في كل ارض » .

ذكر الرياح واسباب حدوثها وما ذكره منها القدماء من ارتفاع الاجزاء الارضية والدخانية وهبوطها ، ثم اتى بما ذكره المتأخرون مما يعرض لبعض اجزاء الهواء فيقلب الهواء برودة وحرارة ويصعد بعضها ويهبط بعضها ثم قال « واقدام رأيت ريحا زوبيعة صعدت من وسط بحر كما تخملتها صاحدة في الجحور واقتلتها عن الارض بقدم قامة الرجل ثم سقطت » .

ثم قال « ولم نزل لقدماء قولاً في سبب الرياح سوى هذا وما يرضى به مبتدأ له » ثم فصل ما رآه في هذا الباب .

• وذكر اسباب حدوث العيون فقال « قال قوم وهم الاكثرون من الحكماء المتقدمين والمتأخرين ان الهواء المحتقن في باطن الجبل يبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويبرد فيستحيل ماء ويسيل فيستمد هواء ويتصل ذلك على الدوم والدور ويرد عليهم بنزوح العيون ويسبب الآبار واقطاع الاودية والانهار اذا قلت الثلوج والامطار وزادت زياتها وقصبتها

ينقصا منها ، ولا ينفهم شدة البرد مع عدم المطر والثلج في زيادة الماء في العيون . والآبار واستدامته ، ثم ذكر ما نأظره به مناظر في مرج هذات وما رده عليه . وإيم الله ما قال هو الصواب ، وقد اثبت الحكمة الحديثة صدقها .

٦ - ذكر ذوات الازناب واسباب حدوثها وذكر ما شاهده وما حققه

بتكرار المشاهدة .

هذا قليل من كثير وغيض من فيض وكتابه الطبيعي هذا منقسم على اجزاء الجزء الاول في المطالب التي تكلم فيها ارسطوطاليس في كتابه المعروف بالساء الطبيعي وتحقيق النظر فيها ، والساع الطبيعي هو الذي نقوله الآن ما يعم الاجسام . ثم الجزء الثاني يشتمل على المطالب التي تكلم فيها ارسطوطاليس في كتاب الساء والعالم وتحقيق النظر فيها . و اراد بالساء والعالم ما ترده بالعنصریات والفلكیات . والجزء الثالث من العلم الطبيعي يشتمل على المعاني والاعراض التي تضمنها كتاب ارسطوطاليس في الآثار العلوية والمعادن وتحقيق النظر فيها . والجزء الخامس منه في النبات والحیوان وختمه بكلامه في الجن والارواح . والجزء السادس منه هو كتاب النفس واطال فيها البحث اطالة لم تر عند غيره واتي فيه بعجائب العلم ، وغرائب النظر ولعله كتاب مستقل اظنه هو الذي ذكره البيهقي فقال له كتيب النفس والتفسير ، وبه تم كتابه في الطبيعي وان كان مستقلا فهو كتابه الثالث في النفس فرى في كتابه هذا انه يورد ما قاله ارسطو ومتبعوه .
اولا ثم يحقق فيه النظر . ويثبت ويرد .

ويتلوه كتابه الرابع كما هو مكتوب على النسخة بهذه العبارة «الجزء الرابع من الكتاب المعتبر » انتج كتابه هذا بعد العلم فقال هو حصة اضافية للعالم الى المعلوم وبه يلوح ان ما اختاره بعض المتأخرين في حد العلم هو من بركايت أبي البركات وكتابه هذا مفرق على مقالتين بحث فيهما عن موضوع هذا العلم والمبدأ الاول وصفاته والحدوث والقدم وبداية الخلق والابجاد عن المبدأ الاول والعقول والنفوس ، وانه ناطح فيها كياش العلماء ونصر فيها الحق .
واتي

وأتى بدلائل كل حزب واطال البحث في الحدوث والتقدم وهو الذي بدأ
هائاه الحافظ الامام ابن نيمية بقوله بتسلسل الاشياء من غير بداية ، لا اول لها .
ثم هو ابطال اصلا عظيما من اصول الحكماء وهو الذي يعبرون عنه بكلمة
صغيرة القدر كبيرة الضرر ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد « ثم ابطال
اصولهم الثاني القائل ان التقديم لا يكون محلا للحوادث ، ثم هدم اساسهم الثالث
ان الله تعالى ليست فيه صفات زائدة واطل تحد يد العقول في العشرة ، وقال
العقول هي الارواح والملائكة .

هذا يجعل ما يد الى في شأن المعتبر وصاحبه .

اما النسخ التي اما منا فهي نسخة كاملة طلبتها دائرة المعارف العثمانية هذه
من استانبول ، وهي صورة شمسية (فوطو غرافية من الاصول التي هي في
خزائن استانبول والذي يظهر من أمرها انها كانت من نسختين مختلفتين اولاهما
في قطع كبير خطها خفي يقرأ بالمشقة ، وثانيتهما في قطع صغير جلي خطه ، فالجزء
الاول الذي في المنطق والجزء الثالث الذي في الالهيات هما من النسخة الخطية
الثانية ، فالجزء الاول نقل شمسيا من خزانة لاله في عدد النسخة ٧٥٥٣ وعلى
لوحها ختم السلطان سليم خان ، واوراقها ٤٦٣ والجزء الثاني الذي في العلم الطبيعي
منقول من خزانة اسعد افندي رقم النسخة ١٤٣١ ، واوراقها نحو ٢٥٠٠ - وقيد
في آخرها واستتب لمن استكتبته هذا الكتاب القراع عن تحرير هذا القسم
يوم الاثنين السابع عشر من شوال سنة اثنتين واربعين وسبعمائة هجرانية
خوارزم في الخانقاه الخاتوني المني بظا عرها على رأس منقطة الكبرى
وتيسر لي مقابلة هذا القسم عن آخره ببلدة سراي الجديدة ، وتيسر القراع
عنها فيما يوم السبت الثاني عشر من جمادى الاولى لسنة اربع واربعين وسبعمائة
وهو اليوم الذي توجهنا عن سراي الجديدة غرة غده يوم الاحد الى بلدة
قرم على نية التشرف بالاردوى الاعظم .

وقد كتب على صفحة اخيرة في مبتدأ هذا الجزء الاول وهي آخر القسم الاول

من الكتاب واخذت صورة الصفحة في اول الجزء الاول
فرغ من كتابة هذا القسم من استكتبته هذا الكتاب ظهر يوم الثلاثاء
الثامن من ذي الحجة لحجة اثنتين واربعين وسبعائة هجر جانية خوارزم في
الخانقاه الخاتوني المبنى بظاهرها على رأس قنطرة الكبريتي وفرغنا نحن عن
مقابلة هذا القسم من الكتاب المنتسخ هذا منه يوم الاثنين التاسع من
ذي الحجة لحجة ثلاث واربعين وسبعائة بسرا نحتي (٩) وهو اليوم الثامن من
موفدنا عليه متوجها الى سراي»

فيلوح بهذا ما كان من شدة الرغبة لعلمائنا القداماء الى طلب العلم
يلازمهم في حل وتر حال ولا يستقر لهم بغيره قرار.

والكتاب نسخة خطية اخرى في الخزنة الاصفية جلبتها من استامبول وملكتها

سليمان الندوي

دار المصنفين اعظم كده

يولايوسنة - ١٩٣٧ م



خاتمة الطبع

الحمد لله الذي انطق الانسان وعلمه البيان والصلاة والسلام على رسوله الذي اوتى جوامع الكلم على المرتبة رفيع الشأن - وآله الاقوياء بالجنة والبرهان واصحابه الامناء القائمين بنصرة الدين والقاطعين شبهة الزيف والبهتان .

وبعد فقد تم طبع الجزء الثالث من كتاب المعبر لعشر خلون من شهر رمضان سنة ١٣٥٨ هـ وهو قسم الالهيات والحقائق بجزء هذا الكتاب مقالة علمية تاريخية للاستاذ الجليل العلامة السيد سليمان الندوي مدير دار المصنفين باعظم كده على كتاب المعبر (كتاب المعبر وصاحبه) ليعين الناظر فيها ويطلع على حقائق هذا الكتاب ودقائق معانيه ويتشرف باحوال المصنف وفضائله العلمية التي سبق بها اقرانه .

واعني بمقابلته وتصحيحه مولانا السيد عبدالله العلوي الحضرمي ومولانا محمد عادل القدوسي والكاتب الحقيق رقاء دائرة المعارف ونظريه ثانياة مولانا العلامة الاستاذ الشهير السيد مناظر احسن الجيلاني رئيس العلوم الشرعية في الجامعة العثمانية وعضو شرف لدائرة المعارف - فطبع بحمد الله باجود الصحة على حسب الطاقة والمقدرة .

واعلمنا بنسخة استانبول - صنف - ونسخة لالائي - بل - ونسخة كوبريلو - كوبري - ونسخة اسعد افندي - مع - وقد تفضل علينا الفاضل الجليل شرف الدين استاذ دارالعلوم بالامانة باعطاء نسخة قديمة مقابلة بنسخة مقروءة على المصنف وفي وسطها هذه العبارة بخط جديد (عورضي بنسخة مهذبة مقروءة على المصنف وذلك في شهر سنة بيت وخمسين ومائة والحمد لله حق حمده كما هو اهله) واما نسخة لالائي واسعد افندي فقد اخذ منها العكس الشبسي بمساعدة الدكتور سالم الكرنكوي مصحح دائرة المعارف .

وذلك باحسن الجهود واطيب الازمان واعلى الدول العلمية الاسلامية العثمانية تحت ظل دولة السلطان ابن السلطان حضرة الملك المعظم مظفر الممالك سلطان

سلطان العلوم (مير عثمان علي خان بهادر) لازالت شمس دولته ساطعة باهرة
وهذه الجمعية تحت صدارة الرئيس الاعظم النواب المستطاب
السرحيدرنواز جنك بهادر رئيس الوزراء للدولة الالهوية واثبه النواب
المستطاب محمد يار جنك بهادر - وتحت اعتدالنواب المعلى الاقارب مهدي يار جنك
بهادر وزير المعارف والمالية وعמיד دائرة المعارف والنواب ناظر يار جنك بهادر
ركن العدلية وشريك العميد - وتحت ادارة السيد الهام المدقق مولانا المكرم
المعظم السيد هاشم الندوى مدير دائرة المعارف العثمانية لازالت شمس افاداتهم
طالعة وبدور افاضاتهم ساطعة .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله مبين
المرسلين وآله الطاهرين واصحابه الطيبين .

وانا احقر عباده الراجين

السيد زين العابدين الموسوي غفر الله ذنوبه وستر عيوبه

بيان الخطأ والصواب الواقع في الجزء الثالث من الكتاب المعتبر

الصواب	الخطأ	الصفحة	السطر
الجوهر ومن الجوهر	الجوهر من الجوهر	١٣	٢٤
موجودة	موجوده	١٩	١٦
بذاته	بذاته	٢٢	٢١
وبالعكس	بالعكس	٣٥	٢٠
يعلم	تعلم	٥٧	١٠
كثيرة	كبيرة	٦٠	٧
مطلقا	ومطلقا	٦١	١٤
رتبة	رتبه	٦٢	٢٣
هو	فهو	٦٨	٣
موجودا	موجوا	٧١	٢١
يلزمه	يلزم	٧٩	٥
كبير	كبير	٩٣	١٩
معاني	معان	٩٨	»
مراجع لارادة	مراجع الإرادة	١١٣	١
المعلول	الملول	١١٤	٢
لمعلول	المعلول	١١٧	٢
قبل وجوده	وقبل وجوده	»	١٤
اجزاء فاما	الاجزاء	١١٩	»
تؤم	تام	١٢٠	٢٣
تستولى	تستولى	١٢٧	٢١

الصواب	الخطأ	الصحيفة	السطر
تناجى من تناجيه	تناجى من تناجيه	»	٢٢
البعض	للـبعض	١٣٠	١٨
العقول	المعقول	١٤٤	١٢
معه	معها	١٥٤	٥
يعقل	العقل	١٥٥	٦
لا	الا	»	١١
محسوس	محسوسة	»	٢٢
صف - نسبتها	صف - ليس بها	١٦٨	٢٥
فتساوق	فتتساوق	١٧٦	١٦
السببية	السبية	١٧٨	١٥
للفعل	وللفعل	١٨٤	»
زيد اذا	زيد اذا	١٨٨	١٢
اعدم	عدم	٢٠٢	٢٤
بحركتها	بحركتها	»	١٦
الانواع	الانوع	٢١٠	١٧
ها	بها	٢١٥	١٩
الروح	الرح	»	٢٤
لموجودات	لموجودت	٢٢٣	٩
لا يقال له موجود	لا يقال موجود	٢٢٤	٩
تره	تراه	٢٢٥	٥

تمت فهرست أخطاء الصواب في الجزء الثاني من كتاب المعتبر

فيها الكتابات فالحمد لله والصلاة على نبيه وآله الخيرة واصحابه البررة



0406101